

# الحلال المذموم

شرح هذا الكتاب للحكمة السنية

شرح ميسري (أردو)

مولانا محمد انور گنگوی

مکتبہ انیسویں سید ابوبکر (مونی)

نقص



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَنْ يَتَّبِعْ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

# الحل المبرح

لشرح هداية الحكمة للمبيد

يعنه

# شرح اردو مبيد

تأليف

مولانا محمد النور صاحب كنگوهي

دار العلوم الرشيدية كنگوه

مكتبة دانش ديوبند  
۲۲۴۵۵۴

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## پیش لفظ

حَاصِدًا وَمُصَلِّيًا۔ اما بعد! اہل مدارس و اہل علم حضرات پر یہ امر بالکل عیاں ہے کہ درس نظامی کا نصاب تعلیم ایک بی نظیر نصاب ہے۔ جزوی طور پر اگرچہ ان میں ترمیم ہوتی رہی ہے مگر مجموعی طور پر اس کا کوئی بدل ذخائر کتب میں نہیں مل سکتا۔ خدا جزا خیر دے ہمارے ان حضرات اکابرین کو جنہوں نے علوم نقلیہ و عقلیہ پر حاوی ایسا نصاب مرتب کیا ہے جو استعدادوں میں گہرائی و گہرائی پیدا کرنے کے لئے کافی و شافی اور کافی ہے۔ اسی سلسلہ الذہب کی ایک کڑی "میبذی" شرح ہدایہ الحکمۃ ہے۔ زمانہ سابق میں اگرچہ علم حکمت و فلسفہ کی متعدد کتابیں داخل نصاب رہی ہیں مگر فی زمانہ اکثر و بیشتر مدارس میں اس علم کی صرف یہی ایک کتاب "میبذی" بڑھی اور پڑھائی جاتی ہے۔ ایک عرصہ سے یہ کتاب بندہ کے زیر درس رہتی آرہی ہے۔ علم دوست اساتذہ و طلبہ مدارس کا بندہ سے بار بار اصرار رہا کہ اس کی کوئی ایسی شرح سامنے آئی جائے جس میں کتاب کے مباحث و مضامین کو نہایت وضاحت اور قدرے تفصیل کے ساتھ درسی انداز میں حل کیا جائے۔ بندہ اپنی کوتاہی نظر اور کم علمی کا اعتراف کرتے ہوئے اعتذار کرتا ہوں مگر اصرار اس حد تک بڑھا کہ قلم اٹھانے بغیر چارہ کار نہ رہا۔ تو کلاً علی اللہ خاتم فرسائی شروع کی جس کے نتیجہ میں یہ کاوش علمی "الحل المرضی" کے نام سے مجاہد علوم کے ہاتھوں میں آئی۔ یارب اجعلہ نافعا واجعله رب رضیا۔

محمد انور غفرلہ گنگوہی۔ ماہ شوال ۱۴۱۶ھ

## الانتساب

"انوار الدریات" کی طرح "الحل المرضی" کو بھی ان ہی مراکز رشد و ہدایت و منابع علم و عرفان یعنی — اشرف العلوم گنگوہی دارالعلوم دیوبند

مظاہر علوم سہارنپور

کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں جن سے مردہ قلوب کو حیات اور تاریک فضاؤں کو روشنی ملی۔ یہی میری وہ مادر رہائے علمیہ ہیں جن کی آغوش ہائے شفقت میں علمی الترتیب المذكور پرورش پانے کا مجھے شرف حاصل ہوا :-

سہ آئیاد خزاں بھول کر بھی ان پہ کبھی

رہیں ہمیشہ بار آور یہ باغبانے علوم

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



الحمد لله الذي شرف صدورنا بأسرار أعيان الفطرة وأذراك حقائقها •  
 ووفق عقولنا لشرح أقسام الحكمة وإيضاح دقائقها • وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى  
 سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي أُرْسِلَ رَحْمَةً عَامَّةً لِأَهْلِ الْأَقْلَامِ  
 وَالْعَنَاصِرِ • وَأَعْطَى نَسْخَةَ تَامَّةً لِأُولَى الْأَلْبَابِ وَالْبَصَائِرِ • وَجَعَلَ لِعِلْمِهِمْ  
 تَهْدِيَةَ الْأَخْلَاقِ وَتَدْبِيرَ الْمَنَازِلِ • وَيُخْرِجُهُمْ مِنْ غِيَابِ الرِّذَالِ إِلَى النُّوَارِ  
 الْفَضَائِلِ • وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ وَصَلُوا بِرِيَاضَتِهِمُ الْعَالِيَةَ إِلَى الْعَارِفِ  
 الْإِلَهِيَّةِ • وَصَعَدُوا بِطَبَاعِهِمُ الصَّافِيَةَ عَلَى الْمَرَاتِبِ النَّهَائِيَّةِ • وَقَلَعُوا  
 عَنَاصِرَ الْبَاطِلِ وَهَيُولَاتِ الْغَوَايَةِ • وَشَيَّدُوا مَرَكَزَ الْحَقِّ وَمَقْصُورَاتِ الْهَدَايَةِ •

## ﴿ اَمَّا بَعْدُ ﴾

یہ کتاب شرح ہدایۃ الحکمۃ جو میبذی کے نام سے معروف ہے علم حکمت یا فلسفہ کی کتاب ہے، کسی بھی فن کی کوئی کتاب جب شروع کی جاتی ہے تو چند امور مبادی کے طور پر ذکر کئے جاتے ہیں جن میں سے بعض کا تعلق علم سے ہوتا ہے ان کو مقدمۃ العلم کہا جاتا ہے اور بعض کتاب سے متعلق ہوتے ہیں ان کو مقدمۃ الکتاب کہتے ہیں۔ ان امور کے ذکر سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ طالب کو فن کے مسائل و مضامین سمجھنے میں بصیرت حاصل ہو جائے۔ مبادی کو معلوم کئے بغیر اگر کتاب شروع کر دی جاتی ہے تو طالب علم بصیرت سے محروم رہتا ہے اور اس کی استعداد میں پختگی پیدا نہیں ہوتی۔

مبادی علم کی تعداد عموماً دس بیان کی جاتی ہے ① علم کی تعریف ② علم کا موضوع یعنی اس علم میں کس چیز کے احوال اور عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے ③ علم کی غرض و غایت یعنی اس علم کے حاصل کرنے کا مقصد کیا ہے ④ علم کی وجہ تسمیہ ⑤ استعداد یعنی اس علم میں کس چیز سے مدد لی جاتی ہے۔ ⑥ حکم شارع یعنی شریعت کی نظر میں اس علم کا حاصل کرنا کیسا ہے؟ غرض ہے یا واجب، مستحب ہے یا مکروہ و حرام وغیرہ ⑦ علم کی فضیلت ⑧ نسبت یعنی اس علم اور دوسرے علوم کے درمیان کیا نسبت ہے



تساوی ہے یا تباہی، عموم و خصوص مطلق ہے یا عموم و خصوص من وجہ (۹) واضح۔ یعنی اس علم کا مدون اول کون ہے اس کی تاریخ تدوین کیا ہے؟ (۱۰) مسائل۔ یعنی یہ علم کن مسائل پر مشتمل ہے؟

علامہ ابن ذکری نے تحصیل المقاصد میں ان مبادی عشرہ کو اپنے ان اشعار میں جمع کر دیا ہے

فأول الأبراب في المبادئ	وتلك عشرة على المراد
الحُدِّ والموضوع ثم الواضع	والاسم واسماد احكم الشارع
نصير المسائل والفضيلة	ونسبة وفاد عدة جليلة

علامہ الصبان نے ان کو اپنے اشعار میں اس طرح پیش کیا ہے

ان مبادئ كل فن عشيرة	الحُدِّ والموضوع ثم الثمرة
والاسم واسماد وحكم الشارع	وفضله ونسبته والواضع
ومسائل - البعض البعض الكتفي	ومن درى الجميع حاز الشرفا

اور مقدمہ الکتاب میں متعدد امور آتے ہیں۔ کتاب کا نام۔ وجہ تسمیہ۔ مُصنّف کتاب کی سوانح حیات

کتاب کی نوعیت۔ کتاب کا مرتبہ۔ کتاب کی خصوصیات وغیرہ۔

ان مبادی مذکورہ میں سے تین کا علم تو واجب کے درجہ میں شمار کیا گیا ہے علم کی تعریف، موضوع۔ غرض و غایت۔ اسی لئے بہت سے حضرات مقدمہ العلم کو انہیں امور ثلاثہ میں مختم کرتے ہوئے مقدمہ العلم کی تعریف یوں کرتے ہیں

یوں کہتے ہیں ہر امر ثلاثہ بتوقف علیہا الشروع فی المسائل علی وجه البصيرة کہ مقدمہ العلم ان تین امور کو کہا جاتا ہے جن پر مسائل کا شروع کرنا بصیرت پیدا کرنے کیلئے موقوف ہوتا ہے۔ اور باقی امور کو مستحیات کا درجہ دیا جاتا ہے۔ یہاں ہمارا مقصود تمام کا احاطہ نہیں ہے صرف پانچ امور کے متعلق ہم مختصراً گفتگو کرتے ہیں۔ ① علم حکمت و فلسفہ کی تعریف ② موضوع ③ غرض و غایت ④ فلسفہ کی تاریخ اور تہذیب ⑤ ماتن و شارح کی مختصر سوانح حیات۔

تعریف کی دو قسمیں ہوتی ہیں لغوی و اصطلاحی۔ علم حکمت و فلسفہ کی لغوی تعریف یہ ہے کہ لفظ حکمت لغت میں متعدد

## حکمت و فلسفہ کی لغوی تعریف

معانی کے لئے مستقل ہوتا ہے۔ عدل و انصاف۔ علم و حلم، حق بات پر پہنچنا (قاموس)

قرآن کریم میں لفظ حکمت بار بار آیا ہے اور مفسرین نے موقع و محل کے مناسب اسکی تفسیر ہر جگہ مختلف کی ہے کہیں اس سے مراد قرآن لیتے ہیں کسی جگہ حدیث، کہیں علم صحیح کہیں عمل صالح، کسی جگہ نیرت کے ساتھ تفسیر کرتے ہیں تو کہیں قول صادق اور کہیں عقل سلیم مراد لیتے ہیں، کبھی فقہ فی الدین کہیں اصابت رائے اور کبھی فشیۃ اللہ، غرض کہ حکمت ایک جامع لفظ ہے جسکی تعبیرات مختلف کی جاسکتی ہیں، علامہ ابو حیان نے اپنی تفسیر البحر المحیط میں اس لفظ کی تفسیر میں مفسرین کے تقریباً تیس اقوال جمع کئے ہیں اور فرمایا ہے کہ حکمت کے معنی کسی عمل یا قول کو اسکے تمام اوصاف کیساتھ مکمل کرنا، امام راغب اصفہانی

مفردات القرآن میں لکھتے ہیں کہ اس لفظ کا اطلاق جب اللہ کے لئے ہوتا ہے تو اس کے معنی تمام اشیاء کی پوری معرفت اور مستحکم ایجاد کے ہوتے ہیں اور جب غیر اللہ کے لئے بولا جاتا ہے تو اس کے معنی موجودات کی صحیح معرفت اور اعمالِ حسنہ کے لئے جاتے ہیں۔ فلسفہ کے معنی بھی لغت میں حکمت اور دانائی کے آئے ہیں کہا جاتا ہے تفسیر الرجل بمعنی فلسفی ہونا، مسائلِ علمیہ میں بحث کرنا، مذاقت کا دعویٰ کرنا، فیلسوف بمعنی فلسفی جمع فلاسفہ، یہ ایک یونانی لفظ فیلاسوف سے بنایا گیا ہے فیلا کے معنی ٹھہر اور دوست کے ہیں اور سوف کے معنی علم و حکمت تو فیلاسوف کے معنی ٹھہر یعنی علم سے محبت رکھنے والا۔ اہل عرب نے اس لفظ سے دُخْرُجہ کے وزن پر ایک مصدر فلسفہ مشتق کیا ہے بمعنی اشتغال بالحکمة کیونکہ حکمت میں وہی شخص مشغول ہوتا ہے جو حکمت کا طالب اور اس سے محبت رکھنے والا ہو۔ صاحب محاکمات علامہ قطب الدین رازی کہتے ہیں کہ فلسفہ کے معنی لغت یونان میں تشبہاً بالباری تعالیٰ علماً وعملاً کے آتے ہیں چونکہ علم حکمت تشبہاً بالباری تعالیٰ اور تخلق بالخلق اللہ کا سبب ہے اس لئے اس کو فلسفہ کہا جاتا ہے۔

**تعریف اصطلاحی** | اصطلاحی اعتبار سے حکمت و فلسفہ کی تین تعریفات کی گئی ہیں ① مشہور تعریف یہ ہے ہو

علم باحوال اعیان الموجودات علی ما علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا جاننا انسانی طاقت کے بقدر یعنی جو چیزیں خارج میں موجود ہیں مثلاً غلام رعبہ آگ پانی مٹی ہوا اور ان سے مرکب ہونے والی چیزیں اور فلک وغیرہ کے نفس الامری اور واقعی احوال اس حد تک معلوم ہو جائیں جہاں تک معلوم ہونا ان کی طاقت و قدرت میں ہے اس کو حکمت کہتے ہیں۔ ② ہو علم باحوال الموجودات علی ما علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية اس تعریف میں اعیان بمعنی خارجیات کی تہ نہیں ہے مطلق موجودات (خواہ وہ خارجیہ ہوں یا ذہنیہ) کے احوال جانتے کا نام حکمت ہے ③ بعض نے تعریف اس طرح کی ہے ہو خروج النفس الی کمالها الممكن فی جانبی العلم والعمل نفس کا نکلنا اپنے کمال ممکن کی طرف علم و عمل دونوں جانب میں یعنی نفس کیلئے علم و عمل کے اعتبار سے جتنے کمالات کا حاصل ہونا ممکن ہے وہ سب نفس کو حاصل ہو جائیں اس کو علم حکمت کہتے ہیں۔ یہ تینوں تعریفات خود شارح نے ہی کتاب میں بیان کی ہیں ہم ان تعریفات کے متعلق مزید تحقیق و تشریح انشاء اللہ اسی مقام پر پیش کریں گے۔

**موضوع** | علم فلسفہ کا موضوع موجودات خارجیہ ہیں کیونکہ اس میں موجودات خارجیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔

**غرض و نیت** | اس علم کی غرض تحصیل الاعتقادات بحقائق اشیاء والوقوف علیہا والتشرف بالکمالات فی العاجل والفرج بالسعادة فی الآجل ہے، اشیاء کے حقائق پر مطلع ہونا اور ان کے اعتقادات

کو حاصل کرنا، دنیا میں کمالات سے مشرف ہونا اور آخرت میں سعادت اور نیک بختی کے ساتھ کامیاب ہونا یعنی انسان علم حکمت کو حاصل کر کے اشیاء کے حقائق و حقائق سے واقف ہو جاتا ہے موجودات خارجیہ کے نفس الامری اور واقعی احوال اس کو معلوم ہو جاتے ہیں، علم و عمل میں کمالات حاصل کر لیتا ہے تو اس کی دنیا بھی سنور جاتی ہے اور آخرت بھی۔



خلاصہ یہ ہوا کہ علم حکمت کی غرض و غایت الفوز بسعادة الدارين ہے دونوں جہان کی کامیابی حاصل ہوجانا، ہمیں علم فلسفہ اسی مقصد سے پڑھنا چاہئے، ہمارا مقصود علم فلسفہ پڑھنے پڑھانے سے فلاسفہ کے عقائد باطلہ کو اپنانا اور ان کی حقانیت کا اعتقاد رکھنا نہیں ہے بلکہ ان کے عقائد و نظریات اور دلائل کی معلومات حاصل کر کے ان میں جو شریعت اسلامیہ کے خلاف ہوں ان کو باطل کرنا ہے اگر کوئی شخص فلاسفہ کے گمراہ کن عقیدوں کو اپنانے کیلئے فلاسفہ پڑھتا ہے تو اس کے لئے اس علم کا حاصل کرنا بالکل جائز نہیں، ترک اور احتراز لازم ہے۔

ہمارے علمائے حق نے علم فلسفہ میں کتابیں تصنیف فرما کر فلاسفہ کے عقائد باطلہ کی تردید کی ہے اور ان کے دلائل کا ابطال کیا ہے، علامہ میبذی کی یہ کتاب شرح ہدایۃ الحکمت بھی اسی انداز کی کتاب ہے انھوں نے اپنی اس کتاب میں نہایت لطیف انداز میں فلسفہ باطلہ کی تردید کی ہے فلاسفہ کے جو عقائد اسلام کے خلاف ہیں ان کے دلائل کو توڑتے ہیں ان کے ضعف و بطلان کو ظاہر کرتے ہیں اور بہت اچھے انداز میں تردید و ابطال کرتے چلے جاتے ہیں اسی لئے ہمارے علماء اکابرین نے درس نظامی میں ان کتابوں کو نصاب میں داخل کیا ہے تاکہ طلبہ میں فلاسفہ کے عقائد باطلہ کی تردید کرنے کی استعداد پیدا ہوجائے ان کے دلائل کا ضعف و نساد معلوم ہوجائے، کچھ زمانہ قبل تو میبذی کے علاوہ فلسفہ کی چند مشہور کتابیں جیسے علامہ صدر الدین شیرازی کی "صدرا" اور ملا محمود جوہوری کی "شمس بازغہ" وغیرہ بھی داخل نصاب تھیں مگر آج کل درس نظامی کے نصاب میں ہمارے یہاں کے مدارس میں صرف شرح ہدایۃ الحکمت المعروفہ بالمیبذی باقی رہ گئی ہے درس نظامی کے پورے کورس میں فلسفہ کی صرف یہی ایک کتاب پڑھائی جاتی ہے اس لئے طلبہ عزیز سے گزارش ہے کہ اس کتاب کو نہایت شوق اور محنت سے پڑھیں طلبہ میں عموماً فلسفہ و منطوق کی جانب سے بے رغبتی دیکھی جاتی ہے جو درحقیقت ایک بڑی کوتاہی ہے جو ایسا کرتے ہیں وہ گویا اپنی استعدادوں کو پختہ ہونے سے روک رہے ہیں، علم منطوق و فلسفہ تو علوم شرعیہ فقہ، حدیث، تفسیر کیلئے آلات و وسائل کا درجہ رکھتے ہیں جس طرح سطح اور بالا خانہ پر پہنچنے کیلئے زینے اور سیڑھی کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح قرآن و حدیث و فقہ کو سمجھنے کیلئے منطوق، فلسفہ، نحو، صرف و معانی وغیرہ کی ضرورت ہے پھر جس طرح سیڑھی کا مضبوط ہونا ضروری ہے بوسیدہ اور کمزور سیڑھی سے گرنے کا خطرہ رہتا ہے اسی طرح علوم مقصودہ تک پہنچنے کیلئے ان کے وسائل کا مضبوط اور پختہ ہونا ضروری ہے لہذا میں اپنے عزیز طلبہ سے پھر گزارش کروں گا کہ وہ ان علوم منطوق فلسفہ وغیرہ کو نہایت دلچسپی و محنت سے حاصل کریں تاکہ ان کے ذریعہ قرآن و حدیث کے بالا خانوں پر پہنچنے میں آسانی ہو البتہ یہ ضرور یاد رکھیں کہ چونکہ اصل مقصد علوم شرعیہ حدیث تفسیر اور فقہ وغیرہ ہیں اس لئے انہماک کامل تو علوم شرعیہ کے ساتھ ہی ہونا چاہئے تاہم وسائل کی حد تک ان علوم (منطوق فلسفہ نحو وغیرہ) کے ساتھ بھی اشتغال ضروری ہے

اگر کسی کو پیشہ ہو کہ جب علم حکمت کی غرض و غایت الفوز بسعادة الدارين ہے تو اس کا شمار تو علوم مقصودہ میں ہونا چاہئے نہ کہ وسائل غیر مقصودہ میں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک علم حکمت مقاصد شرعیہ ہی میں سے ہے کیونکہ حکمت صرف

عہ چنانچہ حضرت مولانا مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی نور اللہ قدس سرہ کی شرح "استحقاق المرضی بہ تفسیر لفظ کتبہ ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ میبذی نے جو شرح لکھی ہے وہ شرح ہوتیکے ساتھ ساتھ لطیف انداز میں فلسفہ کا رد بھی ہے ۱۲

فلسفہ مشہور یعنی طبیعیات و ریاضیات اور الہیات ہی کا نام نہیں ہے بلکہ یہ تو ایک جامع لفظ ہے جو عملیات و عملیات قرآن و حدیث معرفت و حقیقت وغیرہ تمام چیزوں کو عام ہے جیسا کہ ہم حکمت کی لغوی تحقیق کے ذیل میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تمام امور مقاصد شرعیہ میں مگر فلسفہ کی کتابوں میں عموماً پوری حکمت کا بیان نہیں ہوتا بلکہ حکمت نظر یہ کے اقسام طبیعیات و ریاضیات و الہیات وغیرہ پر اکتفا ہوتا ہے اس لئے اس کو وسائل غیر مقصودہ میں شمار کیا گیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ فلسفہ کی غرض سعادت دارین ہوتے ہوئے بھی اس کو وسائل میں شمار کرنا قابل اشکال نہیں ہے اس لئے کہ جب مقاصد کی غرض سعادت دارین ہے تو وسائل کی غرض بھی بایں حیثیت کہ ان سے مقاصد تک رسائی ہوتی ہے سعادت دارین ہی ہوگی بلکہ میں تو یہ کہتا ہوں کہ جتنے علوم بھی درس نظامی میں پڑھائے جاتے ہیں مثلاً نحو، صرف، ادب، معانی، بیان، منطق، فلسفہ وغیرہ ان سب سے مقصود قرآن و حدیث کے معانی و مطالب کو سمجھنا ہے اور یہ سب انہیں علوم مقصودہ کے ذرائع و وسائل ہیں اس لئے اگرچہ ان سب کی اغراض و غایات فرداً فرداً جدا جدا بیان کی جاتی ہیں مگر مجموعی طور پر سب کی اغراض و غایات سعادت دارین ہی ہے اگر ہم ان تمام علوم کو اسی مقصد سے پڑھیں رضائے الہی اور سعادت دارین پر نظر ہو تو انشاء اللہ ثم انشاء اللہ دنیا و آخرت دونوں میں ہمارے لئے یہ علوم مفید و حسین اور باعث سعادت ثابت ہونگے اللھمَّ وَفَقْنَا لِمَا تَحِبُّ وَتَرْضَى۔

## فلسفہ کی تاریخ و تدوین

**تاریخ** علوم فلسفہ و حکمت میں کسی ملت اور کسی قوم کی تخصیص نہیں ہے بلکہ تمام اہل عقل و اصحاب فکر انسان اس کے مدارک و مباحث میں برابر میں ابتدائے تخلیق سے آج تک نوع انسانی میں یہ علوم مسلسل چلے آ رہے ہیں حق تعالیٰ نے حضرات انبیاء علیہم السلام کو علوم حکمت عطا فرمائے انہوں نے اپنی امتوں کو حکمت کی تعلیم دی چنانچہ فلاسفہ متقدمین نے حضرات انبیاء علیہم السلام ہی سے علم حکمت کو حاصل کیا ہے، قدما و فلاسفہ ان علوم میں حضرات انبیاء علیہم السلام کے تلامذہ اور خواص مؤمنین میں سے تھے جیسا کہ ان کی تواریخ میں نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت لقمان کو اللہ نے حکمت عطا فرمائی تھی ارشاد باری تعالیٰ ہے **وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ** اور حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں ارشاد باری ہے **وَإِنشَاءَ الْحِكْمَةَ وَفَضْلَ الْخَطِّ**۔ قدما و فلاسفہ میں سے مشہور فلسفی حکیم **فیثا غورس** جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۵۳۶ سال قبل گذرا ہے ان ہی حضرات کا شاگرد ہے یہ حکیم نہایت ذکی، طباع اور متواضع تھا اپنے لئے حکیم کا لقب بھی گوارا نہ کرتا تھا اس کی تصانیف کثرت سے ہیں منجملہ ان کے ایک رسالہ ذہیبہ ہے جس کو حکیم جالینوس نے آپ ذرا سے لکھوایا تھا اور ہر روز اس کا مطالعہ کرتا تھا، حکیم فیثا غورس کا شاگرد حکیم **بقراط** ہے جس کا لقب ابوالطب تھا یہ حضرت مسیح علیہ السلام سے ۴۶۰ سال قبل جزیرہ کوس میں پیدا ہوا اور اپنے والد میرا کلیدس سے علم طب پڑھایا اپنے زمانہ میں اہل یونان کا بڑا احاذق طبیب تھا اور بلا قیمت علاج کرتا تھا پھر اس کا شاگرد حکیم **سقراط بن سقراط** ہے جو حضرت مسیح علیہ السلام سے



۴۷۱ سال قبل شہر اس میں پیدا ہوا اور ۳۹۹ سال قبل وفات پائی اکابر حکمائے یونان میں سے تھا پھر اس کا شاگرد حکیم افلاطون بن ارستون ہے صاحب یاقوت نے افلاطون بن سقراطول ذکر کیا ہے یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۴۲۰ سال قبل پیدا ہوا اور ۸۱ سال کی عمر میں ۳۳۸ سال قبل از مسیح وفات پائی یہ نہایت سلیم الذوق واسع العقل شاذ الفکر ذکی ذہین شخص تھا صاحب یاقوت کا بیان ہے کہ یہ حکیم صاحب ریاضت و کشف تھا خلوت کو پسند کرتا تھا مشکلات میں زندگی گزارتا تھا لوگ اس کے رونے کی آواز سے پہچانتے تھے کہ افلاطون مشکلات میں فلاں مقام پر ہے صاحب فتوحات مکی نے اس کی تعریف کی ہے اور صاحب الانسان الکامل کہتے ہیں کہ میں نے افلاطون کو خواب میں دیکھا کہ تمام عالم غیبی کو نور سے پر کئے ہوئے ہے میں نے کہا تو کون ہے؟ اس نے جواب دیا میں قطب زمان ہوں صاحب یاقوت کہارٹے ہے کہ افلاطون کی جلدی کے تکفیر کر دینا جیسا کہ عوام الناس کہ دیتے ہیں خطہ کی بات ہے (حاشیہ الزبر اس ص ۱۱۵) پھر حکیم افلاطون کا شاگرد حکیم ارسطو ہے جس کا نام ارسطاطالیس بن نقوماخس ہے ارسطو کے نام سے مشہور ہے یہ فلاسفہ کا رئیس اعظم اور معلم اول کہلاتا ہے، غلام حکمائے یونان ہے بعد کے تمام فلاسفہ اسی کے رشتہ منسوب اور خوشہ چیں ہیں یہ حضرت مسیح علیہ السلام سے ۳۸۴ سال قبل مکدونیہ کی ایک بستی مستحیر میں پیدا ہوا۔ ارسطو کے متعلق حاشیہ الزبر اس شرح شرح العقائد میں تحریر ہے کہ یہ افلاطون کے بڑے تلامذہ میں سے ہے۔ بیس سال تک اس سے علم حاصل کیا افلاطون اس کا نام اس کی قوت عقل کی وجہ سے عقل روحانی رکھتا تھا بعض لوگوں نے ارسطو کو انبیاء میں سے شمار کیا ہے ایک روایت منقول ہے کہ حضرت عمرو بن العاص اسکندریہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے ان سے وہاں کے حالات معلوم کئے تو عرض کیا یا رسول اللہ میں نے ایک قوم کو دیکھا جو خلق بنا کر جمع ہوتے ہیں اور ایک شخص کا ذکر کرتے ہیں جس کو ارسطاطالیس کہلاتا ہے جو کفر کا راوی ہے اللہ کی اس برکت پر اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے عمرو ایسا نہ کہو بیشک وہ نبی تھا اس کی قوم نے اس کو سمجھا نہیں اور یہ بھی منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ میں سے سب سے زیادہ حاذق اور ذکی شخص کو یا ارسطاطالیس خذہ الامت کہہ کر پکارتے تھے لیکن صاحب یاقوت کہتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ حدیث موضوع ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ارسطو کو موت نہیں آئی بلکہ آسمان پر زندہ اٹھایا گیا حاصل کلام یہ ہے کہ ارسطو کی تکفیر بھی ایک دم سے کر دینا مناسب نہیں اس میں احتیاط کرنی چاہئے (حاشیہ الزبر اس ص ۱۱۵) پھر ارسطو کا شاگرد اسکندر بن فیلیپس ہے جو حضرت مسیح علیہ السلام سے ۳۵۶ سال قبل بلا مقام میں پیدا ہوا اور ۳۲۳ سال قبل وفات پائی اس نے اولاً یسپاخورس سے تعلیم حاصل کی تیرہ سال کی عمر میں ارسطو کے سپرد کیا گیا اور تین سال تک ارسطو سے تعلیم پائی باپ کے منقول ہونے کے بعد بیس سال کی عمر میں تخت نشین ہوا اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم حکمت میں حکماء و فلاسفہ کی سند حضرت اعمان و حضرت داؤد علیہ السلام تک پہنچتی ہے جیسا کہ صاحب کشف الظنون نے ابن خلدون سے نقل کیا ہے۔

حکمائے یونانیں کا دور ایک متمدن دور ہے جس کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے قدیم و جدید، دورِ قدیم کی انتہا افلاطون پر ہوتی ہے اور ارسطو سے دور جدید شروع ہوتا ہے ارسطو سے قبل قیساخورس بقسطراط افلاطون وغیرہ بڑے بڑے حکماء پیدا ہوئے لیکن ان حکماء نے حکمت و فلسفہ کو یا ضابطہ مدون نہیں کیا تھا

## تدوین اول

سب سے پہلے رئیس الحکماء و المتأخرین امام الفسفہ حکیم ارسطو نے علم حکمت و منطق کو مدون کیا اور متعدد کتابوں میں تصنیف کیں جو لغت یونانیہ میں تھیں لوگوں نے بعد میں ان کو سریانی و عربی زبانوں میں منتقل کیا زمانہ قدیم میں اہل فارس نے منطق و طب کی کچھ کتابیں فارسی زبان میں بھی منتقل کی تھیں

اہل فارس اور اہل روم کے یہاں علوم فلسفہ کی بہت زیادہ گرم بازاری تھی جو ذوق و بشوق ان علوم کے ساتھ فارس و روم کو ہے تاریخ صدیق اس سے خالی ہے جب اسکندر بادشاہ دارا کے قتل کے بعد ان کی مملکت پر غالب اور ان کی کتب علمیہ پر قابض ہوا تو اہل یونان میں ان علوم کی تشہیر و اشاعت ہوئی یونان ارض روم ہی کے چند اماکن کا نام ہے جو یونان بن یافت بن فوح علیہ السلام کی طرف منسوب ہیں بلاد فارس، بلاد روم خصوصاً یونان میں اس طرح ان علوم کا سلسلہ چلتا رہا تا آنکہ بعد اسلام میں جب مسلمانوں نے بلاد فارس کو فتح کیا اور ان کا علمی ذخیرہ مسلمانوں کے قبضہ میں آیا تو حضرت سعد بن ابی وقاص نے اسکی بابت حضرت عمرؓ کے پاس خط لکھا آپ نے فرمایا کہ ذخیرہ غرقاب کر دیا جائے کیونکہ اگر اس میں ہدایت ہے تو ہمارے پاس اس سے کہیں زیادہ ہدایت والی کتاب قرآن پاک موجود ہے اور اگر اس میں ضلالت و گمراہی ہے تو اس سے ہمیں نجات ملی جائے گی چنانچہ وہ تمام ذخیرہ پانی کی نذر کر دیا گیا اور علوم فارس تقریباً ناپید ہو گئے صرف اہل روم کا ذخیرہ باقی رہا جو مشاہیر اہل یونان کے پاس تھا۔

پھر یہ فلسفہ یونانیہ عربی زبان میں منتقل ہوا اور بعد اسلام میں سب سے پہلا وہ شخص جس نے فلسفہ کو لغت یونانیہ سے لغت عربیہ میں منتقل کیا خالد بن یزید بن معاویہ ہے جو حکیم آل مروان کہا جاتا تھا بڑا علم دوست عالم و فاضل شخص تھا اس نے فلاسفہ کی ایک جماعت کے ذریعہ جن میں اصطنع بھی ہے یونانی کتابوں کو عربی میں منتقل کرایا مکان ہذا اول نقل فی الاسلام پھر ۱۹۸ء میں ہارون الرشید کے بیٹے مامون عباسی کے زمانہ خلافت میں فلسفہ کا ایک کثیر حصہ عربی میں منتقل ہوا چنانچہ اس نے بیٹن ہما تحائف و ہدایا کے ذریعہ شاہان روم سے کتب فلاسفہ کا مطالبہ کیا شاہان روم کے یہاں اقلیدس، بطلمیوس، بقراط، جالینوس، ارسطو اور افلاطون وغیرہ کی جو کتابیں موجود تھیں وہ سب انھوں نے مامون کے یہاں بھیج دیں مامون نے حنین بن اسحاق کندی ثابت بن قسره بن یحییٰ وغیرہ جیسے ماہر مترجمین سے ان کی کتابوں کے ترجمے کرائے اور لوگوں کو ان کے تعلیم و تعلم پر زور دیا۔ مگر بقول علامہ لطفی صاحب حاشیہ مطالع یہ نقول و تراجم متخالف و مخلوط اور غیر مخلص و غیر محرم تھے جو حکیم فارابی کے زمانہ تک اس طرح باقی رہا اور حکیم ابو نصر فارابی متوفی ۳۲۰ھ نے جو تھی صدی ہجری میں شاہ منصور بن نوح سامانی کے حکم سے دوبارہ اس کی تدوین کی اور اپنی کتب کو تعلیم ثانی کے نام کے ساتھ موسوم کیا۔ اور تقریباً دو درجن کتابیں تصنیف کیں اسی لئے فارابی کو معلم ثانی کہتے ہیں۔

## تدوین ثانی

اور چونکہ شیخ فارابی کی یکادش بیاض تکمیلہ اسکی تھی صرف مسودہ ہی کے درج میں تھی اس لئے شیخ ابو علی حسین بن عبداللہ بن سینا متوفی ۳۲۸ھ نے سلطان مسعود کے حکم سے اس کو تیسری بار باقاعدہ مدون کیا اور حکیم فارابی کی تصانیف سے اقتباس کر کے کتاب الشفاء وغیرہ تصنیف کی۔

## تدوین ثالث

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ علم حکمت کے مؤسسين اراکل فلاسفہ جو براہ راست حضرات انبیاء علیہم السلام کے

## فائدہ



تلافرہ تھے وہ موجدین اور حق پرست حشرو نشر کے قائل تھے، فلاسفہ کی کتابوں میں جو امور خلاف شریعت پائے جاتے ہیں وہ یا تو ان اوائل فلاسفہ سے نقل کرنے والوں کی غلطی ہے یا ان کے کلام کو سمجھنے میں کوتاہی کی بنا پر ہے کیونکہ وہ لوگ حضرات صوفیہ کی طرح رموز و اشارات کیساتھ کلام کرتے تھے ان کے کلام کو بعد کے لوگ سمجھ نہیں پائے۔ یا یہ کام بعد کے ان لہذیل فلاسفہ کا ہے جو اپنے علم پر ناز اور گمنند کرتے اور اپنے کو انبیاء علیہم السلام کی شریعت و تعلیمات سے مستغنی سمجھتے تھے، انھوں نے ہر بات کو اپنی عقل کے مطابق جانچا اور امور شریعت کا انکار کر کے گمراہ ہو گئے، جیسا کہ حکیم سقراط کے متعلق صاحب روح المعانی نے نقل کیا ہے کہ جب سقراط نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں سنا اور اس سے کہا گیا کہ اگر آپ ہجرت کر کے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی خدمت میں جا کر ان سے استفادہ کریں تو بہتر ہوگا تو اس نے جواب دیا بخن قوم مہذبون فلا حاجة الی من یہذبنا ہم تو تہذیب یافتہ لوگ ہیں، میں ایسے شخص کی ضرورت نہیں جو ہمیں تہذیب سکھائے۔

اسی طرح ارسطو کے استاد حکیم افلاطون کے بارے میں تفسیر مظہری میں ہے کہ اس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے بطور امتحان پوچھا کہ اگر اللہ تعالیٰ آسمانوں کو کمان بنا کر تمام حوادث کو تیر بنا لیں اور انسان کو نشانہ بنا کر خود اس کے تیر ماریں تو بتائیے اس انسان کیلئے بھاگنے اور بچنے کی کیا صورت ہوگی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے جواب دیا فَعَبْرُ وَاِلٰی اللّٰهِ عِنِّی الشَّرْکُ پناہ حاصل کر لو تیر گینے سے حفاظت رہے گی، اس پر افلاطون نے کہا کہ یقیناً آپ اللہ کے نبی ہیں مگر آپ جاہلوں کے لئے نبی ہیں اور ہم تو عالم و کامل ہیں، ہمیں رسولوں کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر اس واقعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون حضرت عیسیٰ کے زمانہ میں تھا حالانکہ تاریخ کے مطالعہ سے ظاہر ہے کہ افلاطون حضرت عیسیٰ سے ۳۳۸ سال قبل وفات پا چکا تھا جیسا کہ ہم اوپر ص ۸ پر ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

بہر حال نقلاً بعد نقل فلاسفہ کے عقائد و نظریات فاسد ہوتے گئے اور اکثر اصول میں انھوں نے شریعت اسلامیہ کی مخالفت کی چنانچہ ارسطو کا فلسفہ بنیادی مسائل (مثلاً قدم عالم) میں اسلامی عقائد سے متصادم تھا جب فلسفہ یونان عربی زبان میں منتقل ہو کر مسلمانوں میں پھیلنا شروع ہوا تو اتحاد و زندیقہ کا ایک سیلاب اُمنڈ آیا علماء اسلام نے اولاً خود فلسفہ پڑھا اس کے بنیادی اصول کو سمجھا پھر اس کی تردید کیلئے مستقل کتابیں تصنیف کیں چنانچہ سب سے پہلے یحییٰ بن خوی نے ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی اس کے بعد نظام معترضی نے اس کی ایک کتب کا رد لکھا پھر اسی زمانہ کے قریب ابو علی جالی نے جو مشہور معترضی تھا ارسطو کی کتاب "کون و فساد" کا رد لکھا تیسری صدی میں حسن بن موسیٰ نو بختی نے "کتاب الاراء والدیانات" لکھی جس میں ارسطو کی منطوق کے بہات مسائل پر اعتراضات کئے جو مشکوٰۃ میں اسلام سے ماخوذ تھے پھر ابو بکر باقلانی نے "دقائق نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد تھا۔ چوتھی صدی کے اوائل میں محمد زکریا رازی نے فلسفہ ارسطو کی دو جہیاں اڑا دیں، اسی طرح امام غزالی نے "تہافتہ الفلاسفہ" میں نہایت جاندار اور طویل تنقید کی لیکن ابوالبرکات بغدادی نے اس میں سب سے زیادہ ناموری حاصل کی اور اپنی کتاب "المبتر" میں ارسطو کے اکثر مسائل و خیالات کو غلط ثابت کیا (مخلص میں قرة العیون فی تذکرۃ الفنون لاسنادی المحترم مولانا محمد حنیف الکنکوی مظلہ والنبراس شرح شرح العقائد وغیرہا)

خلاصہ یہ ہوا کہ فلسفہ قدیم کل کا کل باطل پر مشتمل نہیں تھا بلکہ اس میں حق و باطل دونوں طرح کی چیزیں تھیں، علماء اسلام نے باطل کی تردید کر کے ان کو ترک کیا اور صرف انہیں چیزوں کو اپنایا اور یا جو مخالف شرع نہ تھیں، بعض متشرعین کہتے ہیں کہ فلسفہ بالکل باطل ہے اور اس میں مشغول ہونا حرام و ناجائز ہے، یاد رکھو کہ اس طرح کہہ دینا محض تعصب کی بات ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہمارے حضرات اکابرین مدارس دینیہ کے تعلیمی نصاب میں اس علم کو بالکل داخل نہ فرماتے حالانکہ ہمارے بزرگان دین نے فلسفہ پڑھا اور پڑھایا ہے کتب فلسفہ کو نصاب میں داخل کیا ہے اور اب تک داخل ہیں بلکہ میبذی اور ملا حسن کو تو دورہ حدیث شریف کے لئے موقوف علیہ کے درجہ میں رکھا ہے۔ چنانچہ فخر المحدثین حضرت امام مولانا سید فخر الدین احمد صاحب نور اللہ مقدمہ شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند "میبذی" کی شرح "التعقیق المرصی" پر تقریظ لکھتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ "میبذی دارالعلوم دیوبند میں ملا حسن کی طرح دورہ شریف کا موقوف علیہ قرار دی گئی ہے"

ہمارے اکابرین جو حرام و بدعت کے دشمن تھے ان کے بارے میں ہم ہرگز یہ گمان نہیں کر سکتے کہ وہ دینی مدارس میں ایک حرام علم کو جاری فرما کر اساتذہ و طلبہ کو حرام کا مرتکب بنائیں (حاشا! کلا!) فلسفہ پڑھنے پڑھانے کو حرام کہنا یہ اکابرین حضرات پر ایک زبردست چوٹ ہے۔ یاد رکھو درس نظامی میں فلسفہ کی صرف انہیں کتابوں کو داخل کیا گیا ہے جن کو پڑھ کر فریق باطلہ کے نظریات اور ان کے دلائل کی تردید پر علمی و جہ البصیرت قدرت حاصل ہوتی ہے۔ میبذی بھی اسی انداز کی ایک کتاب ہے۔

## ماتن و شارح کی مختصر سوانح حیات

یہ کتاب جو میبذی کے نام سے معروف ہے ہدایۃ الحکمۃ کی شرح ہے اس لئے ہم ماتن و شارح دونوں کے مختصر حالات پیش کرتے ہیں۔

**صاحب ہدایۃ الحکمۃ** کا اسم گرامی مفضل بن عمر ہے لقب اشیر الدین اور عرف مولانا زادہ ہے۔ لفظ اشیر اثر یا اثر (نض) اثر یا اثر (معنی کسی بات کو نقل کرنا) سے فعل (معنی فاعل) کے وزن پر ہے اشیر الدین کے معنی دین کی باتوں کو نقل کرنے والا۔ یا اثر یوثر یا اثر (معنی اختیار کرنا، پسند کرنا) سے فعل (معنی مفعول) کے وزن پر ہے یعنی فخر الدین، دین کا پسندیدہ، آپ ابہر کے باشندے تھے جو روم میں ایک مقام کا نام ہے اسی کی نسبت سے آپ کو ابہری کہا جاتا ہے، مولوی محمد بن غلام محمد نے میر الیساغوبی کے حاشیہ میں بحوالہ تاملوں نقل کیا ہے کہ ابہر بفتح الباء و سکون الہاء بلاد استغان میں ایک شہر کا نام ہے جو "آب ہر" بمعنی مادر الرحی کا معرب ہے مفتی عبداللہ ٹوٹکی اپنی تعلیقات میں لکھتے ہیں کہ یہ محشی کی جموں ہے کیونکہ ابہر اسم کے وزن پر ہے جس کی تصریح بحر الخواہر میں موجود ہے، منتخب میں ہے ان المشہور فی ہذا المعنی سکون الباء الموحده و فتح الہاء، مولوی عین القفا نے حاشیہ میبذی



میں نقل کیا ہے کہ ابہر عراق کے قصبات میں سے ایک قصبہ ہے جو عراق سے دس میل یا اس سے زائد کی مسافت پر واقع ہے علامہ اشیر الدین بڑے عالم و فاضل اور بلند پایہ محقق و منطقی تھے امام فخر الدین رازی سے آپ کو شرف تلمذ حاصل ہے جیسا کہ علامہ ابن العسری نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے۔

**تصانیف** آپ نے بہت سی عمدہ اور قابل قدر کتابیں تصنیف کی ہیں جیسے ① الاشارات ② زبدہ ③ کشف الحقائق جو منطق میں مختصر سی تصنیف ہے ④ المحصول ⑤ المعنی علم جہل میں ہے ⑥ ایسا غوجی منطق میں ⑦ ہدایۃ الحکمۃ فلسفہ میں ⑧ تنزیل الافکار فی تعدیل الاسراء۔ اس میں آپ نے قواعد منطقیہ و حکمیہ کی بابت اپنی آخری رائے تحریر فرمائی ہے اور بعض اصول مشہورہ کے نساد پر تنبیہ فرمائی، میں آپ کی دو کتابیں ایک ہدایۃ الحکمۃ دوسری ایسا غوجی نہایت مقبول اور داخل درس ہیں۔

**وفات** سنہ وفات میں مختلف اقوال ہیں صاحب کشف نے سن ۶۶۳ھ لکھا ہے اور فہرست کتب خانہ مصریہ میں ہے کہ سن ۶۶۳ھ کے حدود میں وفات پائی۔ جرجی زیدان نے سن ۶۶۳ھ مانا ہے، ایک قول سن ۶۶۱ھ کا بھی ہے، صاحب معجم نے سن ۶۶۳ھ لکھا ہے اور ہی راجح معلوم ہوتا ہے۔

**شرح ہدایۃ الحکمۃ** کا نام میر حسین بن معین الدین لقب کمال الدین ہے نسباً حسینی میں اور قصبہ میبذ کے باشندے ہیں۔ میبذ بفتح میم سکون یار و ضم بار اطراف اصبہان میں ایک مشہور قصبہ ہے جو شہر یزد سے تقریباً چار فرسخ پر واقع ہے۔ صاحب روایات الحجات وغیرہ نے میبذ بکسر اباء بروزن مسجد ضبط کیا ہے، و فی القاموس ان ذلک الام علی وزن میسر بلد قرب یزد، لیکن یزد اور اس کے اطراف میں یہ لفظ عام طور سے بار کے فتح کے ساتھ بولا جاتا ہے۔

علامہ میبذی عراق کے علمائے افاضل بلکہ عالم کے عظیم دانشمندوں میں سے تھے جوانی کے آغاز ہی میں شیراز پہنچے اور محقق دوانی سے علوم کی تحصیل کی اور مملکت یزد میں ایک مدت تک عہدہ قضا پر فائز رہے۔ صاحب معجم نے لکھا ہے کہ آپ علمائے متاخرین و ماہرین متکلمین میں سے بڑے عالم صاحب تصانیف کثیرہ تھے، فارسی شعر و شاعری سے کان ذوق تھا اور منطق تکمیل کرتے تھے۔

**تصانیف** ① جام گیتی نما ② شرح دیوان حضرت علی رافہ بزبان فارسی ③ شرح کافیہ ④ شرح وغیرہ آپ کی عمدہ تصانیف ہیں۔

**وفات** تاریخ محمدی میں ہے کہ آپ نے سن ۹۰۴ھ میں وفات پائی بعض نے سن ۹۰۳ھ لکھا ہے۔

(ماخوذ از نظر المحصلین باحوال المصنفین)  
استاذی المحترم مولانا محمد حنیف الکنگوی مدظلہ العالی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 الْهُدَىٰ آيَةٌ مُّزْمِنٌ لَدَيْهِ - وَكُلُّ شَيْءٍ يَّعُودُ إِلَيْهِ - لَهُ الْحَمْدُ عَلَىٰ مَا أَنْعَمَ عَلَيْنَا  
 سَوَابِقَ النِّعَمِ وَلَوْ أَحَقَّقَهَا - وَالْهُمْدُ الْيُسَاخِرَاتُ الْحِكْمِ وَدَقَائِقُهَا -

ترجمہ۔ ہدایت اللہ کی طرف سے ایک چیز ہے اور ہر چیز اسی کی طرف لوٹتی ہے، تمام تعریفیں اسی کے لئے ثابت ہیں اس کے انعام کرنے پر ہمارے اوپر پہلی نعمتوں کا اور بعد کی نعمتوں کا اور اس کے انعام کرنے پر ہماری طرف حکمتوں کی حقیقتوں اور ان کی باریکیوں کا۔

تشریح

شارح نے قرآن و سنت اور طرز سلف صالحین کا اتباع کرتے ہوئے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ سے کیا ہے۔ قرآن کریم کی ابتداء ترتیب التلاوة اور ترتیب النزول دونوں اعتبار سے اللہ کے نام سے ہوئی ہے اور حدیث پاک میں وارد ہے کہ امر ذی بال لدیہ اے اللہ! فہو اقطع (رواہ الحافظ عبد القادر عن ابی سلمہ عن ابی ہریرۃ دروہ ایضا الوداد و ابن ماجہ) کہ جو عظیم الشان کام اللہ کے نام سے شروع نہ کیا جائے وہ ناقص اور بے برکت رہتا ہے۔ نیز سلف صالحین بھی اپنی تصنیفات کی ابتداء بسم اللہ سے کرتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ قرآن کے آغاز میں بسم اللہ کے بعد الحمد للہ ہے اور حدیث جیسے بسم اللہ کے متعلق وارد ہے ایسے ہی اللہ کی حمد کے متعلق بھی وارد ہوئی ہے۔ ارشاد نبوی ہے کلی کلام لا یبدؤہ بالحمد للہ فہو اجزم (رواہ ابوداؤد والنسائی) نیز سلف صالحین بھی عموماً بسم اللہ کے بعد خطبہ کا آغاز الحمد للہ سے کرتے ہیں تو شارح نے اس سے عدول کرتے ہوئے خطبہ کی ابتداء الحمد للہ کے بجائے الہدایۃ امر الخیر کیوں کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حمد کی حقیقت اللہ کی صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا ہے اور یہ بات شارح کے کلام سے حاصل ہے کیوں کہ ان دونوں جملوں (الہدایۃ امر من لدیہ وکل شیء یعود الیہ) سے حق تعالیٰ کی چار صفات کمالیہ ظاہر ہوتی ہیں عادی ہونا، مبعی ہونا، موجد ہونا، معنی ہونا، بایں طور کہ جملہ اولیٰ میں تو یہ کہا گیا ہے کہ ہدایت اللہ کی طرف سے ایک چیز ہے معلوم ہوا کہ ہدایت دینے والے حق سبحانہ و تعالیٰ ہیں اس سے اللہ کی ایک صفت باری ہونا معلوم ہوئی، اور جملہ ثانیہ میں کہا گیا ہے کہ ہر شے اللہ کی طرف لوٹتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شے ہر وقت اللہ کی محتاج ہے اور امتیاز کی بین حالتیں ہوتی ہیں وجود، بقا، فنا، تو ہر شے اپنے وجود میں بقا میں فنا میں اللہ کی محتاج ہے ہر شے کو وجود بھی اللہ تعالیٰ بخشتے ہیں بقا بھی اسی کی طرف سے ہے اور ہر چیز کو فنا بھی حق کرنا ہے تو اللہ تعالیٰ ہر شے کو موجود کرنے والے باقی رکھنے والے اور فنا کرنے والے ہیں اس سے اللہ کا موجد مبعی اور معنی ہونا ظاہر ہوا پس ان دونوں جملوں سے صفات کمالیہ اربعہ کا اظہار ہو گیا اور یہی حمد کی حقیقت ہے اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ شارح نے اللہ کی حمد بیان کرنے کے لئے طرز قدیم سے طرز جدید کی طرف عدول کیوں کیا؟ تو ہم جواب میں یوں کہتے ہیں کہ اس عدول میں چند فوائد ہیں۔



① جزت میں لذت ہوتی ہے مشہور ہے کل جدید لذیذ اس لئے طرز جدید اختیار کیا (۲) اس میں براعتِ استہلال ہے براعت کے معنی فوقیت اور برتری اور استہلال کے معنی لغوی بچہ کا پیدائش کے وقت رونا چلانا، اور اصطلاح میں براعتِ استہلال کے معنی کون ابداً و الكلام مناسباً للمقصود کلام کی ابتداء کا مقصود کے مناسب ہونا یعنی ابتداء کلام میں ایسے الفاظ کا لانا جو مقصود کلام کے مناسب اور اس کی طرف مشیر ہوں لہذا کسی کتاب کے خطبہ میں براعتِ استہلال کی رعایت کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ ابتداء خطبہ میں ایسے الفاظ کو لایا جائے جو مقصود کتاب یا مسائل کتاب کی طرف مشیر ہوں علامہ سید شریف جرجانی نے کتاب التعریفات میں براعتِ استہلال کی تعریف یوں کی ہے ہی ان یشیر المصنف فی ابداً و تالیفہ قبل الشروع فی المسائل بعبارة تدل علی المرتب علیہ اجمالاً۔ براعتِ استہلال یہ ہے کہ مصنف مسائل شروع کرنے سے قبل ایسی عبارت لاکر جو مسائل کتاب پر اجمالاً دلالت کرتی ہو آغاز تالیف ہی میں اشارہ کر دے کہ یہ کتاب فلاں فلاں مسائل پر مرتب و مشتمل ہے۔ استہلال کے معنی لغوی اور معنی اصطلاحی میں مناسبت یہ ہے کہ بچہ بھی ابتداء ولادت میں رو کر اور چلا کر اپنے مسائل زندگی اور مقاصد کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ میں زندہ ہوں میرے لئے کھانے پینے رہنے بسنے سب چیزوں کے انتظام کی ضرورت ہے۔ براعتِ استہلال سے کلام میں فوقیت اور برتری پیدا ہوتی ہے جس کلام میں براعتِ استہلال کی رعایت ہو کہ وہ اس کلام سے فائق اور عمدہ ہوتا ہے جس میں اس کی رعایت نہیں ہوتی عموماً مصنفین اپنی کتابوں میں براعتِ استہلال کی رعایت کرتے ہوئے خطبہ میں ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں جو مقاصد و مسائل کی طرف مشیر ہوتے ہیں شارح نے ان الفاظ سے مقصود کتاب اور مسائل کی طرف اجمالاً اشارہ کر دیا کہ ہمارا مقصود ہدایۃ الحکمۃ کی شرح لکھنا ہے جو علم حکمت و فلسفہ کی ایک کتاب ہے لہذا ہماری یہ تالیف حکمت و فلسفہ کے مسائل پر مشتمل ہے۔ (۳) اس میں ماتن کے طریقہ کی اتباع بھی ہے کیونکہ صاحب ہدایۃ الحکمۃ علامہ اشیر الدین امیری کا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی مشکل و دقیق امر کو بیان کرتے ہیں مثلاً کسی اشتباہ کو دور کرنا ہوتا ہے یا کسی اشکال کا جواب دینا ہوتا ہے تو اس کو الھدایۃ کے عنوان سے بیان کرتے ہیں جس سے اشارہ ہوتا ہے کہ اشکال یا اشتباہ کا پیش آجانا یہ ایک قسم کی ضلالت ہے اور اس کا دفع ہو جانا ہدایت ہے نیز اشکال و اشتباہ کا دفعیۃ اللہ کی ہدایت کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے تو شارح علیہ الرحمۃ نے بھی لفظ الھدایۃ سے شرح کا آغاز فرما کر اشارہ کیا ہے کہ کسی کتاب کی تصنیف کرنا یہ ایک اہم اور مشکل کام ہے جو اللہ کی ہدایت کے بغیر نہیں ہو سکتا (۴) ان الفاظ میں ایک عقیدہ اسلامیہ کا اظہار اور عقیدہ فلسفہ کا ابطال ہے یعنی حشر و نشر کے عقیدہ کو ظاہر کر دیا کہ ہر چیز فنا ہو کر اللہ کی طرف لوٹ جائے گی۔ قیامت کا آنا برحق ہے۔ جو فلاسفہ قدیم عالم کے قائل اور حشر و نشر کے منکر ہیں لطیف انداز میں ان پر آغاز کتاب ہی میں شارح نے رد کر دیا اور اشارہ یہ بتلادیا کہ ہم اس کتاب میں اسی طرح لطیف انداز میں فلاسفہ کے عقائد باطلہ کی تردید کرتے نہیں گے (۵) اس میں قیاس کی شکل اول سے جو کہ بدیہی الامتاج ہے حق تعالیٰ کا مرجع ہدایت ہونا ثابت ہوتا ہے شارح نے اپنے کلام میں شکل اول کے صغریٰ و کبریٰ کو ذکر کر دیا پہلا جملہ صغریٰ اور دوسرا جملہ کبریٰ ہے صغریٰ میں لفظ امر جوشے کے معنی میں ہے حد اوسط ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے اس کو ساقط کر دینے سے نتیجہ نکلتا ہے

فالھد، ایتہ تعود الیہ کہ ہدایت اللہ کی طرف لوٹتی ہے حق تعالیٰ امر حج ہدایت میں۔

قولہ الھدایۃ - ہدایت کے معنی لغت میں راہ نمودن راستہ دکھلانے کے آتے ہیں، ہدایت کی دو صورتیں ہیں، ۱۔ ارادۃ الطریق (راستہ دکھلانا) اور ایصال الی المطلوب (مطلوبہ مقصد تک پہنچانا) ارادۃ الطریق کا مطلب تو یہ ہے کہ کسی کو مطلوب تک پہنچنے کا صرف راستہ بتلادیا جائے خواہ وہ مطلوب تک پہنچے یا نہ پہنچے اور ایصال الی المطلوب کا مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کو مطلوب تک پہنچا دیا جائے اور ہدایت عطا کر دی جائے، انبیاء علیہم السلام جتنے بھی تشریف لائے ہیں سب کا کام ارادۃ الطریق تھا کہ وہ لوگوں کو راہ راست بتلا دیتے تھے مطلوب تک پہنچانا اور ہدایت عطا فرمانا ان کا کام نہیں تھا یہ تو حق تعالیٰ کا فعل ہے ہدایت تو حق تعالیٰ ہی عطا فرماتے ہیں،

اس میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے ہدایت کے کون سے معنی حقیقی اور کون سے معنی مجازی ہیں، امام رازی کا فتاویٰ یہ ہے کہ ہدایت کے حقیقی معنی ارادۃ الطریق اور مجازی معنی ایصال الی المطلوب میں یعنی ہدایت کے اصل معنی کو موضوع لہ تو ارادۃ الطریق میں مگر جہاں یہ معنی متعذر ہوں وہاں مجازاً ایصال الی المطلوب مراد ہوتے ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ یہاں حقیقی معنی متعذر نہیں کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تو لوگوں کو راہ راست دکھانے کیلئے تشریف لائے تھے پھر یہ کہنا کہ آپ جس کو چاہیں راہ راست نہیں دکھلا سکتے "درست نہیں ہوگا اس لئے اس آیت میں مجازاً ایصال الی المطلوب مراد ہے یعنی آپ جس کو چاہیں مطلوب تک نہیں پہنچا سکتے آپ کا کام تو صرف تبلیغ و ارشاد ہے ہدایت عطا فرمانا تو ہمارا کام ہے۔ اور علامہ زرخشریؒ کا مذہب اس کے برعکس ہے یعنی ہدایت کے حقیقی معنی ایصال الی المطلوب اور مجازی معنی ارادۃ الطریق ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اصل معنی تو مطلوب تک پہنچانا ہے لیکن جہاں یہ معنی متعذر ہوں وہاں مجازاً ارادۃ الطریق مراد لیا جائیگا جیسے قولہ تعالیٰ اَمَّا شُرُوْدٌ فَهَٰذَا يَبَاغِيهِمْ فَاَسْتَجِبُوا لِعَنِي عَلٰى الْهُدٰى یہاں مجازی معنی ارادۃ الطریق مراد ہیں کہ ہم نے قوم شُرُوْد کو راہ ہدایت دکھلائی مگر انہوں نے گمراہی کو پسند کیا حقیقی معنی ایصال الی المطلوب مراد لینا یہاں درست نہیں ہے کیونکہ ہدایت عطا فرمانے کے بعد ضلالت کو پسند کرنے کا کوئی مطلب نہیں نکلتا، علامہ فقہان زانی نے شرح کشاف کے اندر یہ فیصلہ کیا ہے کہ لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف کبھی متعدی بلا واسطہ ہوتا ہے کبھی بواسطہ الی یا لام، اگر متعدی بلا واسطہ ہو تو اس کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوں گے جیسے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ اے اللہ ہمیں مطلوب تک پہنچا دے یعنی ہدایت عطا فرما دے اور اگر متعدی بواسطہ الی یا لام ہو تو ارادۃ کے معنی ہوں گے جیسے اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِيْ لِبَلَدٍ مَّحْمُوْدٍ بیشک یہ قرآن مضبوط طریقہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور وَاِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْقَيُّوْمَ (اے داد علیہ السلام) ہم کو سیدھا راستہ بتا دیجئے۔ اب جہاں پر مفعول ثانی مذکور نہیں وہاں مفعول بلا واسطہ یا بلا واسطہ مقام کے مناسب محذوف مان لیا جائے گا مثلاً اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ میں چونکہ ایصال الی المطلوب مراد ہے اس لئے مفعول بلا واسطہ صِرَاطًا مُّسْتَقِيْمًا محذوف ہوگا اور اَمَّا شُرُوْدٌ فَهَٰذَا يَبَاغِيهِمْ میں ارادۃ الطریق مراد ہے اس لئے مفعول ثانی بلا واسطہ اِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ محذوف ہوگا امر من لدیہ - امر شے کے معنی میں ہے لدی یعنی عند، لدیہ کی ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے جو بسم اللہ

میں مذکور ہے یا ہادی کی طرف راجح ہے جو الهدایۃ سے سمجھ میں آتا ہے یعنی امر من عند اللہ یا من عند الہادی  
 لہ الحمد۔۔ حمد کے معنی الشناء باللسان علی الجمیل الاختیاری علی قصد التعظیم سواء کان مقابلاً  
 للنعمة اور غیرہا۔ زبان سے کسی کے اچھے نعل اختیاری پر تعظیم کے ارادہ سے تعریف کرنا خواہ نعمت کے مقابلہ میں ہو یا  
 غیر نعمت کے (یعنی جس کی آپ نے تعریف کی ہے اس نے آپ کے ساتھ کوئی انعام و احسان کا معاملہ کیا ہو یا نہ کیا ہو)  
 الحمد پر الف لام استعراقی ہے یا جنس ہے یعنی تمام تعریفیں یا جنس تعریف اللہ ہی کے لئے ثابت ہیں لہٰذا ثابت کے  
 متعلق ہو کر خبر مقدم اور الحمد بتدار مؤخر ہے خبر پیدا کرنے کیلئے خبر کو مقدم کر دیا گیا کیونکہ قاعدہ ہے تقدیم مباحہ  
 التأخیر یفید المحصر والتخصیص کہ جس کا حق مؤخر کرنے کا ہو اس کو مقدم کر دینا محصر اور تخصیص کا نائدہ دیتا ہے  
 اگر یہ سوال کیا جائے کہ لام تو اختصاص پر دلالت کرتا ہے پھر محصر و تخصیص پیدا کرنے کیلئے تقدیم خبر کی کیا ضرورت ہے؟  
 اس کا جواب یہ ہے کہ اختصاص کی دو قسمیں ہیں اختصاص بمعنی التعلق دوسرے اختصاص بمعنی الاختصار، لام جارہ اختصاص بمعنی  
 التعلق پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ تعلق ملکی ہو جیسے المال للزید مال زید کیلئے خاص ہے یعنی زید کی ملکیت میں ہے یا تعلق  
 غیر ملکی ہو جیسے الجمل للفرس جموں گھوڑے کیلئے خاص ہے مگر اس کی ملکیت میں نہیں ہے اور تقدیم خبر اختصاص بمعنی  
 پر دل ہے ہے اور یہاں مقصود چونکہ اختصاص بمعنی الاختصار ہے اس لئے خبر کو مقدم کیا گیا۔

علیٰ ما انعم علینا۔۔ میں تآ مصدریہ ہے جس نے انعم فعل ماضی کو انعام مصدر کے معنی میں کر دیا ہے، انعم کی  
 ضمیر اللہ یا ہادی کی طرف راجح ہے۔ یعنی علی انعام اللہ علینا یا علی انعام الہادی علینا،

سوابق النعم ولواحقها۔۔ النعم نعمت کی جمع ہے، نعمت کی تعریف المنفعة الواصلة من شخص الی  
 آخر علی قصد الاحسان ہے یعنی وہ منفعت جو ایک شخص کی جانب سے دوسرے کو احسان کرنے کے ارادہ سے پہنچی ہو  
 سوابق اور لواحق کی اضافت انعم کی طرف اضافۃ الصفة الی الموصوف ہے یعنی النعم السابقة اور النعم  
 اللاحقة، سابقہ اور لاحقہ نعمتوں سے مراد کیا ہے اس میں دو احتمال ہیں (۱) سوابق سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو اللہ نے  
 انسان کو اس کے کسب و عمل سے قبل ہی عطا فرمادی ہیں جیسے سمع بصر وغیر ذلک اور لواحق سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو کسب  
 و عمل کے بعد حاصل ہوتی ہیں جیسے کھانا کھلانا پانی پلانا وغیرہ (۲) نعم سابقہ سے مراد دنیوی نعمتیں اور لاحقہ سے مراد  
 اخروی نعمتیں ہیں مطلب یہ ہے کہ اللہ نے جو نعمتیں ہم کو دنیا میں عطا فرمائی ہیں اور جو آئندہ آخرت میں عطا فرمائیں گے ہم  
 ان سب نعمتوں کے انعام کرنے پر حق تعالیٰ کی تعریف کرتے ہیں:-

وَاللّٰهُمَّ اِنِّیْٓ اَسْئَلُكَ اَنْ تَعۡظِمَ عَلَیَّ نِعۡمَتَكَ الَّتِیْ اَنْعَمْتَ عَلَیَّ بِهَا۔۔ اس کا عطف انعم پر ہے اور یہ بھی تآ مصدریہ کے تحت ہونے کی وجہ سے الہام مصدر کے معنی میں ہے  
 یعنی دلہامہ الینا۔۔ الہام کے معنی لغت میں القاء الشئ فی القلب سواء کان خیراً او شرّاً، اس میں یعنی کسی شے  
 کا دل میں ڈال دینا خواہ وہ چیز خیر ہو یا شر اور اصطلاح میں القاء الخیر فی القلب بطریق الفیض کو الہام  
 کہتے ہیں حق تعالیٰ فیضان کے طریقہ پر کسی کے قلب میں امر خیر کا القاء فرمادیتے ہیں اس کو الہام کہا جاتا ہے، الہام کی تعریف  
 سے حدس اور نظر و فکر خارج ہے اس لئے کہ حدس و فکر میں طالب مستفیض کے کسب کو دخل ہوتا ہے اور الہام میں فیض پہنچا



والے کی طرف سے القاد ہوتا ہے اور خیر کی قید سے دوسرا خارج ہو گیا کیونکہ دوسرا اصطلاح میں القاد شر کو کہتے ہیں اور آیت شریفہ **فَالْتَمَمْنَا جُورَهُمَا وَتَقَوُّنَهَا** میں جو الہام کا استعمال خیر و شر یعنی فحور و تقویٰ دونوں کیلئے ہوا ہے یا تو یہ استعمال لغت کے اعتبار سے ہے یا بقول علامہ زنجشیری فی الکشاف الہام افہام کے معنی میں ہے یعنی افہمما ججورہما و تقوینہما اللہ نے نفس کو فحور اور تقویٰ دونوں چیزیں سمجھادی ہیں اور فیض کی قید سے الہام اور اعلام میں فرق بتانا مقصود ہے کیونکہ اعلام عام ہے اس کے معنی مطلقاً خیر وینا، بتلا دینا خواہ وہ فیض کے طریقہ پر ہو یا بغیر فیض کے۔

**حَقَائِقُ الْحِكْمِ**۔۔ حقائق حقیقت کی جمع ہے حقیقت اس نفس الامری چیز کو کہتے ہیں جو کسی کے اعتبار کرنے یا یا فرض کرنے پر موقوف ہو یعنی وہ شئی نفس الامر اور واقع میں موجود ہو خواہ کوئی اس کا اعتبار کرے یا نہ کرے کوئی اس کو مانے یا نہ مانے جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازم یہ ایک حقیقت اور نفس الامری چیز ہے جب سورج طلوع ہوگا تو دن ضرور موجود ہوگا خواہ اس بات کو کوئی مانے یا نہ مانے کسی کے ماننے یا نہ ماننے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ حکم حکمت کی جمع ہے جس کے معنی ہم تفصیل کیساتھ صلہ پر بیان کر چکے ہیں۔ لفظ حکم لانے میں بجا براءت استعمال ہے کہ یہ کتاب علم حکمت کے مسائل پر مشتمل ہے۔

**وَدَقَائِقُهَا**۔۔ دقائق دقیقہ کی جمع ہے۔ دقیقہ اس باریک اور گہری بات کو کہتے ہیں جس پر ہر شخص مطلع نہیں ہوتا، جس کو سمجھنے میں دقت نظر اور غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ حقائق و دقائق سے مراد علم حکمت کے مسائل ہیں شارح نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ علم حکمت کے مسائل واقعیہ اور نفس الامر یہ ہیں اور ان کو سمجھنے کیلئے دقت نظر اور گہرے مطالعہ کی ضرورت ہے عاقل و ذکی ہی ان کو سمجھ سکتا ہے کبذہن اور غبی سمجھ نہیں پائے گا۔

وَالصَّلَاةُ عَلٰی جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ خُصُوصًا عَلٰی نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ مُحَمَّدٍ جِهَاتِ الْعَدَالَةِ وَخَاتَمِ قِصَصِ الرِّسَالَةِ وَعَلَىٰ آلِهِ الْوَالِدِينَ وَأَصْحَابِهِ الْكَامِلِينَ

ترجمہ ہے۔ اور درود نازل ہو تمام انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام پر خاص کر ہمارے نبی حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر جو عدالت کے اطراف کا احاطہ کرینوالے ہیں اور رسالت کے نیگنہ کی انگوٹھی ہیں اور آپ کی آل پر جو (حق تک) پہنچنے والے ہیں اور آپ کے صحابہ پر جو کامل ہیں۔

**تشریح**۔۔ شارح علیہ الرحمۃ اللہ کی حمد کے بعد انبیاء علیہم السلام پر درود بھیجتے ہیں تمام مصنفین کی یہی عادت جاری ہے کہ وہ تحمید کے بعد تہلیلہ کا ذکر کرتے ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ جل شانہ کی طرف سے ہم تک جو کمالات علیہ و عملیہ پہنچتے ہیں اس میں انبیاء علیہم السلام درمیان میں واسطہ ہوتے ہیں اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ غایت درجہ کامل اور ہم لوگ انتہائی درجہ ناقص ہیں اللہ کی ذات تمام نقائص و عیوب سے مجرد اور منزہ ہے اور ہم لوگ علائق بشریہ اور مادی آلاتوں کے ساتھ متعلق اور شہوات نفسانیہ کے ساتھ ملوث ہیں اور مادی و ملوث چیز کے لئے ذات مجرد اور مقدس سے براہ راست فیض حاصل کرنا ممکن نہیں کیونکہ افادہ و استفادہ کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے اور مادی و مجرد کے

درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔

اس لئے درمیان میں ایک ایسے واسطے کا ہونا ضروری ہے جس میں تجرود و تعلق دونوں جہتوں ہوں، جہت تجرود کے ذریعہ ذات باری تعالیٰ سے وہ استفادہ کرے اور جہت تعلق کے وسیلے سے مخلوق کو طرف انفاذ کرے اور یشان انبیاء علیہم السلام کی ہوتی ہے کہ وہ عظمت مرتبت اور رفعت منزلت کی وجہ سے شہوات نفسانیہ و کدورات سے مجرود و مقدس ہوتے ہیں اور بشر ہونے کی وجہ سے ان کا تعلق بدن اور مادہ سے بھی ہوتا ہے وہ شان تجرود کے ذریعہ حق تعالیٰ سے علوم و احکام و شرائع انفاذ کر کے شان بشریت و مادیت کے ذریعہ مخلوق تک پہنچاتے ہیں لہذا ان کا ہمارے اوپر ایک احسان عظیم ہے اگر درمیان میں یہ حضرات واسطہ نہ ہوتے تو ہم کمالات علمیہ و عملیہ کی ان بے شمار نعمتوں سے محروم رہتے پھر تمام انبیاء علیہم السلام میں اعلیٰ و ارفع شان والے ہمارے نبی و آقا جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پس ہمارے اوپر یہ حق عائد ہوتا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی حمد کرنے کے بعد انبیاء علیہم السلام پر خصوصاً افضل الانبیاء سرور کائنات فخر موجودات حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوة بھیجے گا اصرام کریں، نیز ایک حدیث شریف میں وارد ہے من صلی علی فی کتاب لم تنزل الملائکة تستغفر له ما دامہ صمی فی الکتاب، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جو شخص کتاب میں مجھ پر درود بھیجتا ہے تو جب تک میرا نام اس کتاب میں رہتا ہے ملائکہ اس کیلئے استغفار کرتے رہتے ہیں یہ حدیث اگرچہ سند کے اعتبار سے ضعیف ہے مگر فضائل میں حدیث ضعیف پر بھی عمل کر لیا جاتا ہے۔

والصلوة۔۔۔ صلوة کے معنی لغت میں دعا یا الخیر کے آتے ہیں یعنی کسی کے لئے بھلائی کی دعا کرنا جب ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوة بھیجتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم حق تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ اے باری تعالیٰ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ دنیا و آخرت دونوں جہاں میں بلند فرما یا میں طور کہ دنیا میں آپ کے ذکر کو صلوة اور آپ کی دعوت کو غلبہ اور آپ کی شریعت کو بقا و عطا فرما اور آخرت میں آپ کے اجر و ثواب میں بے انتہا انفاذ فرما آپ کو مقام محمود پر پہنچادے اور امت کے حق میں آپ کی شفاعت قبول فرما۔ مگر جب صلوة کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے تو دعا کے معنی درست نہیں ہوتے کیونکہ حق تعالیٰ کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے کسی سے دعا کرنا بے معنی ہے اس لئے وہاں مجازاً رحمت کے معنی مراد ہوتے ہیں کیونکہ دعا رحمت کا سبب ہے تو سبب بول کر مستبہ مراد لیا جاتا ہے مثلاً اگر کہا جائے اللہ ینصی علی فلان تو اس کے معنی ینرحم فلان کے ہونگے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ صلوة کے معنی نسبت کے اعتبار سے منتف ہوجاتے ہیں اگر اس کی نسبت اللہ کی طرف ہو تو اس کے معنی رحمت اور اگر منکک کی طرف ہو تو استغفار اور اگر بندوں کی طرف ہو تو اسکے معنی دعا کے آتے ہیں روح المعانی ۴/۳۳ میں ہے کہ مشہور قول یہی ہے اور یہی حضرت ابن عباس سے مروی ہے۔

الانبیاء کو۔۔۔ نبی کی جمع ہے بمعنی خبر دینے والا یا بلند مرتبہ والا۔ یہ یا تو ہمز اللام ہے نبأ (ف) نبأ نبواً بمعنی بلند ہونا، خبر دینا سے ماخوذ ہے یا ناقص وادی ہے نبأ (ن) نبواً نبوةً ونبوةً بمعنی مرتفع ہونا دور ہونا سے ماخوذ ہے، اصطلاح میں نبی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کے لئے مبعوث ہوا ہو خواہ انکو

عہ رواہ الطبرانی من حدیث ابی ہریرۃ الراہن عدی من حدیث ابی بکر وراہ صیہانی من حدیث ابن عباس والبقیم من حدیث عائشہ رۃ (فضائل درود شریف)

نئی شریعت اور نئی کتاب دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو بلکہ شریعت سابقہ کی تبلیغ کیلئے بھیجا گیا ہو پھر خواہ وہ کفار کو دعوت ایمان دینے کیلئے بھیجا گیا ہو یا مؤمنین کی اصلاح کیلئے۔ اور رسول وہ شخص ہے جو تبلیغ احکام کے لئے مبعوث ہوا اور اسکو نئی کتاب اور نئی شریعت عطا ہوئی ہو یا کسی کافر قوم کی ہدایت کیلئے بھیجا گیا ہو۔ رسول کیلئے شریعت جدیدہ اور دعوت کفار الی ایمان ان دونوں چیزوں میں سے کسی ایک چیز کا علی سبیل منع اخلو پایا جانا ضروری ہے دونوں چیزوں کا جمع تو ہو سکتی ہیں البتہ ان دونوں سے خالی نہیں ہو سکتا۔ تو چونکہ رسول کیلئے شریعت جدیدہ اور دعوت الی الکفار ان دونوں میں سے کسی ایک چیز کا ہونا ضروری ہے اس لئے رسول خاص ہے اور نبی کیلئے ان دونوں چیزوں میں سے کسی کا بھی ہونا ضروری نہیں شریعت جدیدہ یا قدیم، دعوت کفار ہو یا اصلاح مؤمنین۔ اس لئے نبی عام ہے پس رسول اور نبی میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی۔ رسول کیلئے نبی کا ہونا ضروری ہے مگر نبی کے لئے رسول کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ نبی اور رسول کی جو تعریف ذکر کی گئی ہے یہ نہایت جامع اور مانع ہے۔ عموماً رسول اور نبی کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ رسول وہ ہے جو تبلیغ احکام کیلئے مبعوث ہوا اور اسکو نئی کتاب و نئی شریعت دی گئی ہو اور نبی وہ ہے جو تبلیغ احکام کیلئے مبعوث ہو خواہ نئی کتاب و شریعت ملی ہو یا نہیں۔ مگر اس تعریف پر اشکال ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام رسول ہیں ان کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا حَالًا لَكَ ان کو شریعت جدیدہ نہیں دی گئی تھی بلکہ ہلت ابراہیم کی تبلیغ و ارشاد کیلئے بھیجا گیا تھا۔ اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام رسول تھے مگر شریعت جدیدہ کے حامل نہیں تھے بلکہ ہلت ابراہیم کی تبلیغ کرتے تھے، علامہ ابن القیم فرماتے ہیں۔ لیس من شرط الرسول ان یاتی بشریعة جدیدة فان یوسف علیہ السلام کان رسولاً و کان علی ملۃ ابراہیم علیہ السلام اور حضرت یوسف علیہ السلام کے رسول ہونے کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ لَمَّا جَاءَكَ يَوْسُفُ مِنْ قَبْلِ الْبَيْتِ فَمَا رَزَقَهُ فَرْشًا مِمَّا جَاءَكَ بِهِ حَتَّىٰ اِذَا هَلَكَ قَلِمًا لَنْ يَبْعَثَ اللهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا، تو دیکھو حضرت اسماعیل اور حضرت یوسف علیہ السلام کو باوجودیکہ شریعت جدیدہ کے حامل نہیں تھے رسول کہا جا رہا ہے معلوم ہوا رسول کی یہ دوری تعریف درست نہیں۔ نیز حدیث میں رسول کی تعداد تین سو تیرہ اور کتابوں کی تعداد ایک سو چار بیان کی گئی ہے اگر رسول کے لئے نئی کتاب کی شرط ہے تو کتابوں کی تعداد بھی تین سو تیرہ ہونی چاہئے تھی لہذا رسول کی تعریف جامع نہیں ہے اور پہلی جو تعریف ذکر کی گئی ہے اس پر یہ اشکال وارد نہیں ہوتا کیونکہ حضرت اسماعیل اگرچہ صاحب شریعت جدیدہ نہیں تھے

۱۵ حضرت ابو امامہ رضی عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ نبیاء علیہم السلام کی تعداد کیا ہے آپ نے ارشاد فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار۔ دریافت کیا گیا ان میں سے رسول کتنے ہیں آپ نے ارشاد فرمایا تین سو تیرہ کی ایک کثیر جماعت۔ رواہ احمد وابن راہویہ و اخرہ ابن جبان فی صحیحہ و النجاشی و الزبور و الفرقان و الباقیہ تسمی بالصحف فعلی آدم عشر صحائف و علی شیت خمسون و علی ادریس ثلاثون و علی ابراہیم عشر ۱۱ (النبی اس ص ۱۶) و ذکر ابو معین التفسی فی عقائدہ نزل علی شیت بن آدم خمسون و علی ادریس ثلاثون و علی ابراہیم عشر ۱۲ و ذکر ابو معین التفسی فی عقائدہ نزل علی ابراہیم عشر صحائف و علی ادریس ثلاثون و علی ادریس ثلاثون و علی ابراہیم عشر ۱۲ (النبی اس ص ۱۶)



لیکن ان کو قبیلہ جبریم کی طرف جو کفار تھے مبعوث کیا گیا تھا اسی طرح حضرت یوسفؑ مصر کے کفار کی طرف مبعوث ہوئے تھے اس لئے یہ دونوں حضرات رسول کہلاتے۔ تاہم (ماخوذ از امداد الباری شرح البخاری ص ۳۳۲)

رسول اور نبی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی جو نسبت بیان کی گئی ہے یہ حضرات جمہور کا مسلک ہے بعض لوگ ان دونوں میں نسبت تسادی کے قائل ہیں جیسے علامہ نسفی اور علامہ تفتازانی مگر یہ قول درست نہیں اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ میں نبی کا رسول پر عطف کیا گیا ہے جو مختاریت کا مقتضی ہے بعض لوگ نسبت تباہی کے قائل ہیں مگر یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ اللہ نے بعض رسل کے متعلق وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا فرمایا ہے۔ اگر تباہی ہو تو ایک ہی شخص رسول اور نبی کیسے ہو سکتا ہے؟ بعض لوگ عموم خصوص من وجہ کے قائل ہیں کیونکہ یہ بھی ممکن ہے ایک شخص رسول ہو نبی نہ ہو جیسے بعض ملائکہ خصوصاً جبریل علیہ السلام رسول ہیں مگر نبی نہیں۔ چنانچہ ملائکہ کے متعلق قرآن و حدیث میں لفظ رسل تو آیا ہے مگر کہیں ان کو نبی نہیں کہا گیا پس بعض تو رسول بھی ہیں اور نبی بھی جیسے اصحاب شراہ جدیدہ اور بعض نبی ہیں رسول نہیں جیسے حضرت زکریا و یحییٰ علیہما السلام اور بعض رسول ہیں نبی نہیں جیسے بعض ملائکہ لہذا رسول اور نبی میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوئی۔ مگر یہ قول بھی ضعیف ہے اس لئے کہ رسول سے مراد یہاں پر وہ ہے جسکو عوام الناس کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا ہو اور ملائکہ کی رسالت اس حیثیت کی نہیں ہوتی وہ تو صرف انبیاء و رسل کی طرف اللہ کی وحی لیکر آتے ہیں عام لوگوں طرف رسول بنکر نہیں آتے لہذا ان کی رسالت اس بحث سے خارج ہے۔

**والاولیاء**۔ دلی کی جمع ہے دلی وہ شخص کہلاتا ہے جس کو حق الالہان حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت حاصل ہو جو عبادت پر مواظبت اور معاصی سے اجتناب کرنیوالا ہو لہذا ذات و شہوات میں انہماک سے اعراض کرتا ہو۔

محققین اہل سنت والجماعت کے نزدیک غیر انبیاء پر مستقلاً صلوة و سلام بھیجنا جائز نہیں ہے البتہ اگر انبیاء کے ساتھ غیر انبیاء کا ذکر ہو اور دونوں پر ایک ساتھ صلوة و سلام بھیجا جائے تو جائز ہے جیسا کہ شارح نے کیا ہے۔

**مُحَدِّدَاتُ الْعَدَالَةِ**۔ (عدالت کے اطراف کا احاطہ کرنیوالے) مُحَدِّدٌ تحدید سے اسم فاعل ہے بمعنی حدود مقرر کرنا احاطہ کرنا۔ جہات جمع ہے بمعنی جانب، طرف، جہت چھ ہیں۔ فوق (اوپر) تحت (نیچے) قدام (آگے) خلف (پچھے) یمن (دائیں) شمال (بائیں)۔ عدالت کے معنی انصاف کرنا۔

شارح نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات حسنہ میں سے نہایت جامع صفت بیان کی ہے کہ آپ عدالت کے اطراف کا احاطہ کرنے والے ہیں یعنی آپ کی ذات گرامی حکمت، عفت، اور شجاعت کو جامع ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ عدالت سے مراد عدالت اصطلاحی ہے۔ اصطلاح میں عدالت "الامر المتوسط بین الافراط والتفریط" کو کہتے ہیں یعنی کسی چیز میں نہ تو بہت زیادتی ہو اور نہ بہت کمی بلکہ اعتدال اور درمیان کی کیفیت ہو اس کا نام عدالت ہے۔

عدالت تین چیزوں سے مرکب ہے حکمت، عفت، شجاعت۔ انہی امور ثلاثہ کو عدالت کے اطراف کہا جاتا ہے۔ جب عدالت امر متوسط ہے تو ان تینوں میں سے ہر ایک کا بھی امر متوسط ہونا ضروری ہے۔ ہر ایک کے متوسط ہونے کو اس طرح سمجھو

کہ قوت کی تین قسمیں ہیں عا قوت عقیدہ عا قوت شہوانیہ عا قوت غضبانیہ۔ قوت عقیدہ میں اگر انفراط ہو جائے حد اعتدال سے بڑھ جائے تو اس کا نام ذکاوت ہے جس سے مگر ای، دھوکہ بازی، فریب دہی اور مکاری و چالاکا پیدا ہوتی ہے اور اگر تقریظ ہو جائے حد اعتدال سے گھٹ جائے تو اس کو بلاوت کہا جاتا ہے جس سے آدمی کند ذہن احمق اور بوقوت کہلاتا ہے اور اگر قوت عقیدہ میں اعتدال و توسط ہو اس کو حکمت کہتے ہیں جس سے انسان مدبر منظم حکیم اور صاحب الراء ہوتا ہے۔ اسی طرح قوت شہوانیہ میں اگر انفراط ہو جائے حد اعتدال سے تجاوز کر جائے تو اس کا نام فسق و فجور ہے جس سے آدمی کے اندر بے حیائی، فضول خیزی، بریا کاری حرمیں وغیرہ اخلاق ذمیرہ پیدا ہوتے ہیں اور اگر تقریظ ہو جائے تو اس کا نام غمool (کمزوری) ہے جس سے چا پلوسی، امراء کے سامنے تذلل اور نامردی جیسی صفات رذیلہ پیدا ہوتی ہیں۔ اور اگر قوت شہوانیہ میں انفراط و تقریظ کے درمیان اعتدال و توسط رہے تو اس کو عفت اور پارسائی کہتے ہیں جس سے خصلت حمیدہ سخاوت، حیا، صبر، قناعت اور اتقار رونما ہوتے ہیں، اسی طور پر قوت غضبانیہ میں اگر انفراط ہو تو اس کا نام تہور (بے جا دلیری) ہے جس سے نفاقیت اندیشی، ڈینگ مارنا، شنی بگھارنا، غصہ سے بھرناک اٹھنا، تکبر اور خود پسندی پیدا ہوتی ہے اور اگر تقریظ اور کی ہو تو اس کو جبن (بزدلی) کہا جاتا ہے جس سے ذلت، بے غیرتی، کم جیسی، حساست و گھینگی اور وہ حرکات ظاہر ہوتی ہیں جو چھچھور اپن کہلاتی ہیں۔ اور اگر قوت غضبانیہ میں اعتدال و توسط ہو تو اس کا نام شجاعت اور بہادری ہے جس سے آدمی کے اندر لطف و کرم، دلیری و جودت، بربراری و استقلال، نرمی و ملاحظت، شفقت و رحمت، غصہ کے ضبط کا مادہ اور ہر کام میں دورانہدیشی اور وقار پیدا ہوتا ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ حکمت، عفت اور شجاعت یہ سب امور متوسط بین الانفراط و التقریظ ہیں اور ان سے وہ اخلاق حمیدہ اور اوصاف حسنہ پیدا ہوتے ہیں جن سے انسان حسن الخلق اور خوب سیرت کہلاتا ہے اور ان سے انفراط و تقریظ کی صورت میں وہ اخلاق ذمیرہ اور اوصاف رذیلہ پیدا ہوتے ہیں جن سے آدمی سئی الخلق اور بد سیرت ہو جاتا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عدالت کے تینوں اطراف (حکمت، عفت، شجاعت) کا احاطہ کرنے والے ہیں یعنی آپ کے اندر حکمت بھی ہے عفت بھی ہے اور شجاعت بھی۔ اور آپ ان سے پیدا ہونے والے اوصاف حسنہ اور اخلاق کریمہ کے پیکر تھے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدبر، منظم، حکیم، صاحب الراء، سخی، باحیا، صابر، قانع، متقی تھے آپ کے اندر شجاعت، لطف و کرم، استقلال، ملاحظت، شفقت و رحمت، کظم غیظ، دورانہدیشی اور وقار یہ اوصاف جمع تھے اور آپ خلق عظیم کے مالک تھے کما قال تعالیٰ

إِنَّكَ أَهْلِي خَلْقٍ عَظِيمٍ۔ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بُعِثْتُ بِالْأُمَّتِ مَكَامَهُمُ الْإِخْلَاقِ وَقَالَ الشَّاعِرُ

حُسنِ یوسف، دمِ عیسیٰ یدِ میفاداری

آنچه خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری

وقال الآخره لکن نبی فی الانام فضیلة وجملتها مجموعة لمحدثین

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس صفت "محمد حیات الدالۃ" کو ذکر کرنے میں براعت استہلال بھی حاصل ہے کیونکہ اس سے فلکیات میں آیوا لے ایک مسئلہ کی طرف اشارہ ہے کہ فلک محمد والجمہات ہے یعنی جہت فوق اور جہت تحت کی تعیین و تحدید فلک سے ہوتی ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ اسی مقام پر آئے گی۔

وخالقہ فصّ الرّسالة۔ فصّ پتھر یا شیشہ وغیرہ کے نگینے کو کہتے ہیں جس سے انگوٹھی کو مزین کیا جاتا ہے اور بسا اوقات اس پر مالک کا نام بھی لکھ دیا جاتا ہے خاتم کی تار پر فتح اور کسرہ دونوں صحیح ہیں پہلی صورت میں خاتم بروزن فاعل اسم آکہ کا صیغہ ہے بمعنی ما یختم بہ اشیء جس سے کسی چیز پر مہر لگائی جائے، انگوٹھی کو خاتم اسی لئے کہتے ہیں کہ بادشاہ لوگ اپنی انگوٹھی سے مہر لگایا کرتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رسالت کے نگینے کی انگوٹھی کہا گیا یعنی جس طرح انگوٹھی نگینے کا ہر طرف سے احاطہ کرتی ہے نگینے کا کوئی حصہ اور گوشہ انگوٹھی سے باہر نہیں ہوتا اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرائی نے رسالت کا ہر طرف سے احاطہ کر لیا ہے آپ پر رسالت ختم ہے آپ کے بعد کوئی نبی و رسول نہیں آئے گا۔ یا یہ مطلب ہے کہ جس طرح نگینے انگوٹھی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اسی طرح وصفت رسالت آپ کے ساتھ قائم ہے۔ دوسری صورت میں خاتم بکسر التاء اسم فاعل کا صیغہ ہے اور فصّ کی اضافت رسالت کی طرف اضافت بیان ہے رسالت فصّ کا بیان ہے ترجمہ یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نگینے یعنی رسالت کو ختم کر نیوالے میں مراد اس سے بھی یہی ہے کہ رسالت آپ پر ختم ہے آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا البتہ پہلی صورت میں اس کلمہ کو کلمہ سابقہ "محدد جہات العدالة" کے ساتھ خاص مناسبت حاصل ہو جائے گی کیونکہ انگوٹھی بھی نگینے کی تمام جہات و اطراف کا احاطہ کرتی ہے۔

وَعَلَىٰ آلِهِ۔ سیبویہ اور بصر میں کے نزدیک آل کی اصل اھل ہے اس لئے کہ آل کی تصغیر اھیل آتی ہے اور ہر لفظ کی اصلیت کا پتہ اس کی تصغیر یا جمع تکبیر سے چلتا ہے جب آل کی تصغیر میں ہاء ہے تو معلوم ہوا کہ اس کی اصل میں ہاء ہے لہذا آل کی اصل اھل ہوئی۔ ہاء کو ہمزہ سے بدلا پھر ہمزہ کو الف سے بدل دیا آل ہو گیا۔ اس پر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اولاً ہاء کو ہمزہ سے پھر ہمزہ کو الف سے بدلنے کی کیا ضرورت ہے ابتداء ہی ہاء کو الف سے کیوں نہ بدل دیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاء کو براہ راست الف سے بدلنے کی کوئی نظیر کلام عرب میں نہیں ملتی البتہ ہاء کو ہمزہ سے بدلنے کی نظیر موجود ہے جیسے ماء کی اصل ماہ ہے کیونکہ اسکی جمع تکبیر میاء آتی ہے ہاء کو ہمزہ سے بدل کر ماء بنا لیا گیا اسی طرح ہمزہ کو الف سے بدلنے کی نظیر بھی موجود ہے جیسے اھنّ اصل میں اء من تھا ہمزہ کو الف سے بدل کر اھنّ بنا لیا گیا۔ امام کسائی اور امام یونس کہتے ہیں کہ آل کی اصل اول ہے اس لئے کہ اسکی تصغیر اویل آتی ہے۔ کسائی کہتے ہیں کہ میں نے ایک نصیح اعرابی سے آل کی تصغیر اویل سنی ہے اول کی واو کو الف سے بدل کر آل بنا دیا گیا۔ اھل کا اطلاق تو ہر شخص کی اولاد پر ہوتا ہے خواہ وہ اشراف میں سے ہو یا نہ ہو اور آل کا استعمال اشراف اور با عظمت لوگوں کے ساتھ خاص ہے خواہ اشراف و عظمت دینی ہو یا دنیوی پس اھل حجامہ تو کہا جاسکتا ہے مگر آل حجامہ نہیں کہا جائے گا۔ البتہ آل فرعون کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ فرعون کو دنیاوی بادشاہ و عظمت حاصل تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل آپ کی تمام اولاد میں بعض کہتے ہیں آپ کے تمام متبعین آپ کی آل ہیں صاحب نبراس نے اسی قول کو نثار کہا ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ یافث کیا گیا کہ آپ کی آل کون ہیں فرمایا ہر متقی شخص۔ اور ایک روایت میں ہے ہر مومن۔



الواصلین :- اس کے بعد جار مجرور الی المحق محذوف ہے یعنی حق تک پہنچنے والے۔  
 واصحابہ :- امام سیبویہ کے قول کے مطابق اصحاب صاحب کی جمع ہے لیکن علامہ تقی‌الکفائی نے شرح کشف میں کہتے  
 ہیں کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر ثابت نہیں ہے بلکہ یہ صحیح بکسر الحار کی جمع ہے جو صاحب کا مخفف ہے۔ یا  
 صحیح بسکون الحار کی جمع ہے۔ صحابی اس شخص کو کہتے ہیں جس نے حالت اسلام میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا  
 ہو یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو دیکھا ہو (تاکہ نابینا صحابی جیسے حضرت عبداللہ بن ام مکتوم کو بھی یہ تعریف شامل  
 ہو جائے) اور حالت اسلام ہی میں اس نے وفات پائی ہو پس جو شخص اسلام سے مرتد ہو گیا اور حالت ارتداد ہی  
 میں مر گیا وہ صحابی نہیں ہے۔ بعض نے یہ شرط لگائی ہے کہ کم از کم چھ ماہ صحبت حاصل رہی ہو اور بعض نے آپ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ میں شریک ہونے کی شرط لگائی ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حضرت حسان بن ثابت رضی  
 نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسی غزوہ میں شرکت نہیں کی اور حضرت جریر رضی عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چالیس  
 روز قبل اسلام لائے تھے پس یہ دونوں حضرات صحابی کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے حالانکہ یہ دونوں حضرات  
 بالتمام صحابی ہیں۔

الکاملین :- اس کے بعد متعلق محذوف ہے بالافعال الصالحة والصفات المحسنة یعنی جو اعمال  
 صالحہ اور صفات حسنہ کیساتھ کامل و مکمل ہیں۔

أما بعد ! فيقول الفقير المعتصر بلطفه الأبدى حسين بن معين الدين  
 الميذبي أصلم الله حالهما ونورهما لما رأيت كمال عین الاعیان وهو  
 نوع الإنسان بالارتقاء إلى أعلام الفطنة والاهتداء إلى أقسام الحكمة إذ بها  
 يصير الناظر في حقائق الأشياء بصيراً ومن يوت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً فشرت  
 عن ساق الجنة لتحصيها بالحثا عن أجمالها وتفصيلها أخذها عن جميع كثير من  
 العلماء وجبة غفيرة من الحكماء أبد الله جلالهم وخلد ظلهم

ترجمہ :- بہر حال حمد و صلوة کے بعد پس کہتا ہے اللہ کے دائمی لطف و کرم کو مضبوطی سے پکڑنے والا فقیر  
 حسین بن معین الدین میبذی۔ اللہ دونوں (باپ اور بیٹے) کے حال کو درست فرمائے اور ان کے دلوں کو نور  
 فرمائے۔ جب میں نے دیکھا موجودات کے خلاصہ کے کمال کو اور وہ (موجودات کا خلاصہ) نوع انسان ہے ذہانت  
 کے پہاڑوں پر چڑھنے اور حکمت کے اقسام کی طرف رہنمائی پانے کی وجہ سے اس لئے کہ حکمت ہی کے ذریعہ چیزوں  
 کی حقیقتوں میں نظر کرنے والا بصیرت والا بن جاتا ہے اور جس کو حکمت عطا کر دی گئی اس کو بہت زیادہ جہالتوں  
 سے نواز دیا گیا تو میں نے کوشش کی پنڈلی سے پکڑنے سمیٹ لئے حکمت کو حاصل کرنے کے لئے اس کے اجمال و

و تفصیل سے بحث کرتے ہوئے علماء کی جماعت کثیرہ اور حکماء کی بڑی تعداد سے اس کو حاصل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ ان کی بزرگی کو ہمیشہ رکھے اور ان کے سامنے گو سدا قائم رکھے۔ **تشریح :-**

امّا بعدُ۔ بعد اس کے طرف میں سے ہے جب اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو (یعنی کلام) میں محذوف ہو مگر نیت میں موجود ہو) تو یہ منی علی الضم ہوتا ہے یہاں اس کا مضاف الیہ محذوف ملوی ہے یعنی بعد الحمد للصلوة۔

کلمۃ امّا بعدُ دو کلاموں کے درمیان فضل کے لئے آتا ہے اسی لئے اس کو فعل خطاب کہتے ہیں۔ اس میں اختلاف ہے کہ اپنے کلام میں امّا بعدُ کو سب سے پہلے استعمال کرنیوالا کون ہے صاحب نبراس نے اس میں پانچ اقوال ذکر کئے ہیں

① حضرت داؤد علیہ السلام ہیں، امام طبرانی نے حضرت ابو موسیٰ اسعریؓ کی مرفوع حدیث سے یہی روایت کیا ہے ②  
عرب بن حوطان ہے ③ حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں جیسا کہ دارقطنی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے ذکرہ یعنی فی شرح الجند  
④ حسان بن واہل ⑤ کعب بن لوی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد میں سے ہیں۔

فیقول الفقیر :- شارح اپنی کتاب کی تصنیف کا سبب بیان کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب میں نے یہ دیکھا کہ علم حکمت کے ذریعہ انسان ترقی کرنا جا رہا ہے اور اسکو ایک کمال حاصل ہوتا جا رہا ہے تو میں نے بھی علم حکمت کی تحصیل

کیلئے جدوجہد کی اور علماء و حکماء کی ایک کثیر جماعت سے اس علم کو حاصل کیا۔ طالب علمی کے دور ہی میں حکمت کی اکثر کتابوں پر میں نے حواشی لکھنے بھی شروع کر دیئے ان کتابوں میں سے علامہ اشیر الدین امیریؒ کی کتاب ہدایۃ الحکمۃ بھی تھی میں نے اس پر

میں تعلیقات و حواشی لکھے پھر جب میں نے ہدایۃ الحکمۃ بڑھائی تو مجھ سے بڑھنے والے طلبہ عزیز نے اصرار کیا کہ ان حواشی کو جمع کر کے آپ ہدایۃ الحکمۃ کی ایک شرح لکھ دیجئے۔ میں اولاً تو اعدا پریش کرتا رہا مگر جب ان کا اصرار بڑھا گیا اور ان کے مطالبہ کو پورا کئے بغیر کوئی چارہ کار نہ رہا تو میں نے ان کی فرمائش کے مطابق یہ شرح تحریر کر دی اور یہ تصنیف میری

آغاز جوانی میں سب سے پہلے تصنیف ہے۔ **المعتصمہ :-** اعتصام سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی مضبوطی سے پکڑنا، چھٹنا۔

یلطفہ الابدی :- لطف کے معنی نرمی کرنا، احسان اور بھلائی کے معنی میں بھی آتا ہے یہاں پر مراد اللہ کی طرف سے عصمت و توفیق کا عطا ہونا ہے جس سے بندہ طاعت کی طرف راغب ہو جائے اور معصیت سے اجتناب کرنے لگے۔ ابدی

کے معنی جس کی انتہاء نہ ہو۔ اس کا مقابل ازلی ہے جس کی ابتداء نہ ہو، حق تعالیٰ کی اصناف و عنایات اگرچہ ازلی اور ابدی ہیں مگر شارح نے اختصار اور رعایتِ سجع کی وجہ سے صرف ابدی کو ذکر کیا ہے اس لئے کہ عبارت میں ابدی کا تو

موافق کلمہ "المیسیزی" موجود ہے ازلی کا موافق کوئی کلمہ نہیں ہے اگر الازلہ والابدی کہتے تو سجع کی رعایت نہ ہوتی اور کلام طویل بھی ہو جاتا اس لئے صرف ابدی پر اکتفا فرمایا۔ اگر شارح السہمدی کہہ دیتے تو زیادہ اچھا

ہوتا کیونکہ سہمدی کے معنی جس کی نہ ابتداء ہو نہ انتہاء یہ ازلی و ابد دونوں کو شامل ہے۔

بالقضاء :- بال کے معنی حال کے بھی آتے ہیں کہا جاتا ہے ما بالک ای ما حالک اور قلب کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے کہا جاتا ہے قد اختلف فی بالی ای فی قلبی میرے دل میں یہ بات کھٹکی ہے یہاں پر معنی ثانی یعنی قلب مراد ہے۔

لَمَّا زُنِيت الخ :- ترکیب :- لَمَّا حرف شرط رأیت فعل یا فاعل کَمَالٍ عینِ الاعیانِ مفعول وهو نوع الانسان درمیان میں جملہ معترضہ ہے بالارتقاء الخ جار مجرور سے مل کر رأیت سے متعلق ہے رأیت فعل اپنے فاعل اور مفعول

و متعلق سے مل کر شرط اور آگے فشرحت عن سابق الجدة الخ اس کی جزا ہے اور درمیان میں اذیہا الخ جملہ تعلیلیہ  
 عین الاعیان :- یعنی اشرف الموجودات مراد اس سے انسان ہے جیسا کہ آگے شارح نے تصریح کی ہے و ہونوع  
 الانسان . لفظ عین معانی کثیرہ کے درمیان مشترک ہے یہاں پر تین معانی مراد لئے جاسکتے ہیں ① یا تو مضاف  
 (عین) اور مضاف الیہ (الاعیان جو عین ہی کی جمع ہے) دونوں جگہ اصل کے معنی میں ہے اس وقت عن الاعیان  
 کے معنی اصل الاصول کے ہونگے یعنی انسان اصل الاصول ہے ② عین مضاف سے مراد اصل اور اعیان مضاف  
 سے مراد موجودات خارجہ اس صورت میں اس کے معنی اصل الموجودات الخارجیہ (موجودات خارجہ کی جزا اور نیاد)  
 ہوں گے یعنی انسان اصل الموجودات ہے ③ عین مضاف سے مراد باہرہ یعنی آنکھ اور اعیان سے مراد موجودات خارجہ  
 انسان کو موجودات کی آنکھ کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ صبرح آنکھ اعضا بدن میں سے اشرف و افضل جزا ہے اس  
 طرح انسان تمام موجودات خارجہ میں اشرف و اعلیٰ ہے لیکن موجودات خارجہ سے مطلق موجودات مراد نہیں بلکہ باری تم  
 کا استثناء ضروری ہے ورنہ انسان کا باری تعالیٰ سے افضل ہونا لازم آئے گا۔ استثناء کا قرینہ شارح علی الرحمۃ کا قول  
 و ہونوع الانسان ہے۔

اعلام الفطنة :- اعلام علم بمعنی پہاڑ کی جمع ہے اور فطنہ کے معنی خودت ذہن اور تیزی خاطر ہے یعنی دل  
 و دماغ کا عمدہ اور تیز ہونا۔

اقسام الحکمة :- حکمت کی اولاد دو قسمیں ہیں حکمت عملیہ، حکمت نظریہ۔ پھر ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں جیسا کہ  
 عنقریب شارح بیان کریں گے یہاں پر اقسام سے مراد یا تو اقسام اولیہ (عملیہ اور نظریہ) ہیں اور جمع بمعنی مانوق الواحد  
 ہے یا اقسام اولیہ و ثانویہ سبھی مراد ہیں اور جمع اپنے حقیقی معنی میں ہے۔

فشرحت عن سابق الجدة :- شمرت، تشبیہ باب تفعیل سے ہے بمعنی کسی چیز کو سمیٹ لینا، سابق :- بمعنی پنڈلی  
 اجدد کبیر الجیم بمعنی کوشش۔ کوشش کی پنڈلی سے کپڑا سمیٹ لینا سنی فی الطلب سے کنایہ ہے۔ شارح نے علم حکمت  
 کو حاصل کرنے میں جو جدوجہد اور کوشش کی ہے اس کو بطور استعارہ بیان کیا ہے اور اپنے آپ کو ایسے شخص کے ساتھ  
 تشبیہ دی ہے جو کسی اہم اور مشقت والے کام کو شروع کرتے وقت اپنی آستینیں چڑھالیتا ہے اور اپنے پا جاے یا انگلی  
 کو سمیٹ کر پوری جدوجہد کیساتھ اس کام کو شروع کرتا ہے اس عبارت میں تین استعارات استعمال کئے گئے ہیں۔  
 استعارہ بالکنایہ، استعارہ تخیلیہ، استعارہ تشریحیہ، استعارہ بالکنایہ اس کو کہتے ہیں کہ ایک شی کو دوسری شی کے ساتھ  
 دل ہی دل میں تشبیہ دیکر ارکان تشبیہ (مشبہ، مشبہ بہ، و در مشبہ، حرف تشبیہ) میں سے صرف مشبہ کو ذکر کیا جائے  
 شارح نے اپنے نفس میں جد (یعنی کوشش) کو شخص کامل کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور صرف مشبہ یعنی جد کو ذکر کیا  
 یہ استعارہ بالکنایہ ہے، اور استعارہ تخیلیہ کی تعریف ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دیکر صرف  
 مشبہ کو ذکر کرنا اور مشبہ بہ کے مخفیات و لوازمات میں سے کسی لازم کو مشبہ کیلئے ثابت کرنا۔ یہاں پر مشبہ (شخص  
 کامل) کے لوازمات میں سے ایک لازم یعنی سابق کو مشبہ یعنی جد کے لئے ثابت کیا گیا ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے

اور استعارہ ترشیح کہتے ہیں مشبہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو کلام میں ذکر کرنا پس یہاں پر ترشیح کا ذکر کرنا یہ استعارہ ترشیح ہے کیونکہ ترشیح شخص کے مناسبات میں سے ہے انسان کیلئے مناسب ہے کہ وہ ہر وقت تحصیل کمال کے لئے سعی اور جدوجہد میں لگا رہے۔

باحثاً شمرت کے فاعل سے حال واقع ہے، بحث سے ماخوذ ہے بمعنی کھود کرید کرنا جب اسکا صلہ عن آتا ہے تو اس کے معنی تحقیق و تفتیش کرنے کے آتے ہیں یہاں عن صلہ کی وجہ سے یہی معنی مراد میں یعنی حکمت کے اجمال و تفصیل کی تحقیق و تفتیش کرتے ہوئے۔

عن اجمالها و تفصیلاہا اجمال کے لغوی معنی جمع کرنا اور اصطلاحی معنی لفظ کو ایسے طور پر استعمال کرنا جس سے مراد واضح نہ ہو جائے نیز امور متعددہ کی طرف ایک ہی مرتبہ التفات کر لینے کو اجمال کہا جاتا ہے اور علیحدہ علیحدہ ہر ہر فرد پر نظر ڈالنے اور التفات کرنے کو تفصیل کہتے ہیں۔

أخذاً شمرت کے فاعل سے حال ثانیہ ہے باحشا اور أخذاً دونوں حالین مترادفین ہیں جب ایک ذوالحال کے دو حال ہوتے ہیں ان کو حالین مترادفین کہتے ہیں۔

جَمْعٌ غَفِيرٌ۔ جم بمعنی بڑی تعداد اس کی جمع جہام اور جہوم آتی ہے غفیر غفر یغفر (من) غفراً بمعنی ڈھانپنا چھپانا۔ غفیر سے مراد کثیر ہے کیونکہ کثیر تعداد اپنے مادر راہ یا ماتحت کو چھپا لیتی ہے۔

جلا لہم۔ جلال کے معنی انتہائی عظیم القدر ہونا اسی لئے یہ لفظ باری تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے اشکال پیدا ہوتا ہے کہ شارح نے اپنے اساتذہ کے لئے لفظ جلال کیوں استعمال کیا اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ لفظ جلال باری تعالیٰ کے ساتھ اس وقت مخصوص ہوتا ہے جبکہ ذوق کے ساتھ استعمال کیا جائے جیسے ذوالجلال والاکرام۔ اور غیر ذوق باری تعالیٰ کے علاوہ حضرات اکابرین کیلئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں پر جلال بمعنی لغوی مراد نہیں بلکہ اس کو علمیت پر محمول کیا جائے یعنی شارح نے اپنے ایک استاد علامہ جلال الدین محمد دوانی کے علم اور نام کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وخلد ظلالہم۔ ابد اور خلود کے معنی ہمیشگی کے ہیں مگر ان کو مبالغہ کے طور پر کبھی زمانہ طویل کے معنی میں بھی استعمال کر لیا جاتا ہے یہاں بھی معنی مراد ہیں کہ اللہ ان کی بزرگی اور سائے کو تادیر قائم رکھے۔

وَرَسَبْتُ فِي أَيَّامِ التَّعْصِيلِ عَلَى أَكْثَرِ كُتُبِهَا أَرْقَامًا كَثِيرَةً تَعَدُّ لِلنَّاطِقِينَ فِيهِ بَصِيرَةٌ  
وَمِنْهُ الْهَدَايَةُ لِلْمُحَقِّقِ الْكَامِلِ وَالْمُدَّقِ الْفَاضِلِ أَثِيرِ الدِّينِ مِفْضَلِ بْنِ عُمَرَ  
الابْهَرِيِّ قَدَسَ سِرَّهُ فَالْقَمَسُ مَنَى بَعْضُ الْمُرْتَدِّينَ إِلَى الْمَشْتَغَلِينَ بِقِرَاءَتِهَا  
لَدَى أَنْ أَجْعَلَ لَهُمْ مِنَ الْأَرْقَامِ الْمَتَلَقَةِ بِهَا شَرْحًا وَأَبْنَى مَا يَلِيْقُ بِكُلِّ مَبْجُثٍ  
مِنْهَا لَعْدِيلاً وَجَبْحًا وَقَد كُنْتُ مَعْتَدًّا بِتُرَاكُمُ الْعَوَائِقُ وَأَفْوَاجِ هَمُومِهَا وَ  
تَلَاطِمِ الْعَلَائِقِ وَأَمْرَاجِ غَمُومِهَا فَكُتِرُوا بِاللِّقْمِ وَاللِّقْمِ وَاللِّقْمِ وَاللِّقْمِ وَاللِّقْمِ وَاللِّقْمِ



فَرَقَمْتُهُ عَلَى مَا وَافَقَ مَسْئُولَهُمْ وَطَابَقَ مَا مَرَّلَهُمْ وَالْمَرْجُومُ مِنَ الطَّالِبِينَ لَطَرِيْقِ  
الرِّيَاشَادِ وَالشَّارِبِينَ لِرَحِيْقِ السَّدَادِ اَنْ يَنْظُرُوْا فِيْهِ بَعِيْنَ الْعِنَايَةِ وَالرِّيَادِ  
وَلَعَرَضُوا عَنِ التَّعَرُّضِ بِالْمَجْدَلِ وَالْعِنَايَةِ

ترجمہ ہر اور میں نے طالب علمی کے زمانہ میں حکمت کی اکثر کتابوں پر بہت سے حواشی لکھے جو ان میں غور و فکر کرنے والوں کیلئے بصیرت پیدا کرتے تھے انہیں میں سے ایک کتاب ہدایۃ الحکمۃ بھی تھی جو محقق کامل اور مدقق فاضل اشیر الدین ابھری رح کی تصنیف ہے پس میرے پاس آمد و رفت رکھنے والوں اور میرے پاس اس کتاب کے پڑھنے میں مشغول ہونے والوں میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا کہ ہدایۃ الحکمۃ سے متعلق حواشی کو میں ایک شرح کی شکل دیدہ اور جو اس کتاب کے ہر بحث کے مناسب ہو اس کو اثبات و ابطلال کرتے ہوئے ظاہر کردوں اور میں معذرت کرتا رہا رکادٹوں کے تہ بہ تہ جمع ہونے اور ان کے غموں کے بجوم کی وجہ سے اور مشاغل کے تھیرے مارنے اور ان کے غموں کی لہروں کی وجہ سے مگر انہوں نے بار بار اصرار کیا اور مطالبہ زیادہ کرنے لگے تو میں نے ان کی فرمائش کے موافق اور ان کی امید کے مطابق یہ شرح تصنیف کر دی۔ اور مجھے ان لوگوں سے امید ہے جو سیدھے راستہ کو طلب کریں اور درستی کی شراب پینے والے ہیں کہ وہ مہربانی اور محبت کی نگاہ سے اس شرح کو دیکھیں گے اور جھگڑے و عناد کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کرنے سے اجراض کریں گے۔

تشریح:

وَرَقَمْتُ رِقْمَ رِسْمِ (ن) رِسْمًا بِمَعْنَى لِكْحَنًا۔ رِسْمٌ وَاحِدٌ مُتَكَلِّمٌ كَا صَيْخٌ هُوَ۔  
اِرْقَامًا۔ رِقْمٌ كِي مَجْعٌ هُوَ بِمَعْنَى نَمْبَرٍ، عَدَدٍ، اِمْرَادٍ اِرْقَامٍ سَعِ حَوَاشِيٍّ هِيَ، حَوَاشِيٌّ كُوْجُوْكَ نَمْبَرًا وَعَدَدًا وَغَيْرَ هٰذِهِ كِي عِلَالَاتِ  
كِي مَاتَهُ لِكْحَانًا هُوَ اِسْ لَعْنَةُ حَوَاشِيٍّ كُوْ اِرْقَامٍ كَيْتُهُ هِيَ۔ لَعْنَةُ۔ اَعْدَادٍ اِبَابِ اِنْعَالٍ سَعِ هِيَ سَبِي تِيَارِكِرْنَا، هِيَ اِكْرَانَا  
بِصَيْرَتًا۔ بِصَيْرَتِ كِي مَعْنَى عَقْلٍ، دَانَايَ، قَلْبِ كِي رُشْتِي۔

لِلْمُحَقِّقِ حَقِّقَ اِسْ شَخْصٍ كُوْ كَيْهَا جَاتَا هُوَ جُوْ مَسْأَلِ كُوْ دَلَالِ سَعِ ثَابِتِ كَرِي اُوْر جُوْ شَخْصٍ دَلَالِ پَر دَلَالِ قَائِمِ كَرِي  
اِسْ كُوْ مُدَاقِقِ كَيْتُهُ هِيَ۔ تَحْقِيقِ كِي مَعْنَى اِثْبَاتِ الْمَسْئَلَةِ بِالذَّلِيلِ اُوْر تَدْقِيقِ كِي مَعْنَى اِثْبَاتِ الذَّلِيلِ بِالذَّلِيلِ كِي هِيَ۔

اِتِيْرَالِ بِنِ مَفْضَلِ بِنِ عَمْسِ مَاتِنِ مَعْنَى مَاصِبِ هِدَايَةِ الْحِكْمَةِ كَا نَامِ هُوَ جِنِ كِي حَالَاتِ مَقْدَرِ فِيْ بِيَانِ هُوَ كَيْكِي هِيَ  
فَالْتِمَاسِ مَعْنَى۔ اِلْتِمَاسِ كِي مَعْنَى كَيْسِي كَا اِنِّيْ مَسَاوِيْ دَرَجَةِ كِي شَخْصٍ سَعِ كَيْسِي كَامِ كُوْ طَلْبِ كَرْنَا۔ طَلْبِ فِعْلِ كِي تِنِ قَسْمِ  
هِيَ اَمْرٌ، اِلْتِمَاسٌ، دُعَا۔ اِگر بَرَا اَدْمِيْ اِنِّيْ سَعِ چھوٹے اَدْمِيْ سَعِ كَيْسِي كَامِ كُوْ طَلْبِ كَرِي اِسْ كُوْ اَمْرٌ (حَكْم) كَيْتُهُ هِيَ  
اُوْر اِگر چھوٹا بَرِيْ سَعِ طَلْبِ كَرِي اِسْ كُوْ دُعَا يَا اِسْتَدْعَارِ (دَر خَوَاسْتِ رُكْذَارِش) كَيْتُهُ هِيَ اُوْر اِگر كُوْنِيْ اِنِّيْ مَسَاوِيْ  
اُوْر بِنِ مَرْتَبَةِ سَعِ كُوْنِيْ فِعْلِ طَلْبِ كَرِي اِسْ كُوْ اِلْتِمَاسِ كَيْتُهُ هِيَ، يِيْهَا پَر سَوَالِ يِيْ هُوَ كِي تِلَا مَذَه كَا شَارِحِ سَعِ تَا لَيْفِ شَرَحِ  
كَا سَوَالِ رِنَا تُوْ اِسْتَدْعَارِ هُوَ پَر اِلْتِمَاسِ كَا لَفْظِ كِيُوْنِ اِسْتِمَالِ كِيَا اِسْ كَا جَوَابِ يِيْ هُوَ كِي شَارِحِ نِيْ تُوْ اَضْعُ وَاكْشَارِ  
كِي خَاطِرِ يِيْ تِلَا مَذَه كُوْ اِنِّيْ هُوَ مَرْتَبَةِ قَرَارِ دِيْ كَرِ لَفْظِ اِلْتِمَاسِ ذِكْرِيَا لَفْظِ دُعَا يَا اِسْتَدْعَارِ سَعِ كِي مَرْتَبَةِ شَرَحِ هُوَ تَا هُوَ

اس پر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ غایت تو واضح وانگساری کی بات تو یہ تھی کہ فالتمس معنی کے بجائے فامرفی کہتے۔ اس کا تو آپ یہ ہے کہ اتنی زیادہ تو واضح و عاجزی بھی اچھی نہیں ہوتی کہ تمہیذ کو اپنے استاد کا درجہ دیدیا جائے اور خود اس کے شاگرد کے درجہ میں آجائے اس لئے التماس ہی کا لفظ مناسب ہے۔

المُتَرَدِّدُ دین الیٰی، تردد کے معنی بار بار آنا جانا۔ ان اجعل لہم الخ۔ یہ فالتمس کا مفعول ہے۔  
تعدیلًا وجرُّحًا تعدیل کے معنی کسی شے کو ثابت کرنا اور اس کی اصلاح و درستگی کرنا اور جرح کے معنی کسی شے پر عین و اعتراض کرنا اور اس کی تردید و ابطال کرنا یعنی ہدایۃ الحکمۃ میں جو مباحث قابل تعدیل ہیں ان کی تعدیل کیجئے اور جو قابل اعتراض و تردید ہیں ان کی تردید کی جائے۔

وقد كنت معتذرًا الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ جب طلبہ نے شرح لکھنے کی درخواست کی تو میں اولاً تو اعذار پیش کرتا رہا کہ شرح تصنیف کرنے کا موقعہ نہیں ہے کثرت موانع و مشاغل کی وجہ سے میں اس کام سے قاصر ہوں مگر انہوں نے بار بار التماس کیا اور ان کا اصرار بڑھتا گیا تو میں نے ان کے سوال و امید کے مطابق شرح لکھنی شروع کر دی یہ عجیب اتفاق ہے کہ بندہ کے ساتھ بھی یہی بات پیش آئی بندہ جب ۱۳۹۵ھ مطابق ۱۹۷۷ء میں جامعہ مظاہر علوم سہارنپور سے فراغت حاصل کر کے جامعہ اشرف العلوم گنگوہ میں مدرس ہوا تو پہلے سال ہی میبذی پڑھانے کا اتفاق ہو گیا اور ایسا تسلسل بندھا کہ اس وقت سے اب تک تقریباً ۲۳ سال ہو گئے یہ کتاب بندہ ہی کے زیرِ درس چلی آ رہی ہے تقریباً ہر سال ہی طلبہ مجھ سے کہتے رہتے تھے کہ میبذی کی ایک ایسی شرح لکھیں جس کا انداز بیان درسی ہو جس سے ہم بچوں و بآسانی استفادہ کر سکیں میں اپنی نااہلی اور مشغولیات کا عذر کرتا رہا رفتہ رفتہ عزیز طلبہ کا اصرار بڑھتا چلا گیا تو تمام اعذار و موانع کو برطرف کرنا پڑا اور اللہ کی توفیق کا سہارا لیکر اسی سے دعا و نصرت و اعانت کتنے ہوئے اس کام کو شروع کر دیا۔ وَاللّٰهُ هُوَ الْمَتِمُّهُ وَهُوَ الْمُعِينُ۔

بتو اکھ۔ تراکم کے معنی ایک شے کا دوسری شے کے اوپر تہہ تہہ جمع ہونا۔ عوالتق عائق کی جمع بمعنی رکاوٹ حوادث زمانہ اخواج فوج کی جمع بمعنی جماعت، گروہ، ہجوم، حُم کی جمع بمعنی غم، فکر، تلاطم آپس میں ایک دوسرے کے ٹھانڈا مارنا، پھیر پڑے مارنا العلائق علاقہ کی جمع ہے بمعنی وہ چیز جس کے ساتھ انسان اپنی زندگی میں مشغول و متعلق رہتا ہے جیسے ماں، اہل و عیال وغیرہ یہاں پر اس سے مراد مطلقاً مشاغل ہو سکتے ہیں اصواج موج کی جمع بمعنی لہر۔ الاقتباس طلب کرنا، لینا، استفادہ کرنا۔

فرقتہ۔ رقم (ن) رتما، لکھنا۔ مامولہہ مامول جس کی امید کی جائے، امل یا مل (ن) املاً امید کرنا۔  
والمزجوب۔ رجا (ن) رجا بمعنی امید کرنا سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ الرشاد بمعنی حق و استقامت و حقیق بمعنی خالص شراب، السداد بفتح السین بمعنی صواب، درستگی، الوداد بکسر الواو بمعنی دوستی رکھنا، محبت کرنا،  
التعرض باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنی درپے ہونا کسی چیز کے پیچھے پڑنا، چھپ چھاپ کرنا الجدل بفتح الجیم والدال بمعنی جھگڑا، والعداد باب مفاعلة کا مصدر ہے فعال کے وزن پر، عائد یعنی عائدہ و عائد بمعنی مقابلہ کرنا، یعنی کرنا

وَمَا أَبْرَىٰ نَفْسِي إِنَّ الْإِنْسَانَ لِيَاقُ السَّهْوَ وَالنِّسْيَانَ عَلَىٰ أَنَّهُ لَا يَسْعَىٰ  
الْمَجَالُ لِمَعْقِبِ الصَّوَابِ فِي كُلِّ بَابٍ وَهَذَا أَوَّلُ مَا صَنَفْتُهُ فِي عُنُقِ الْبَابِ  
وَمِنْهُ الْأَسْتَعَانَةُ لِفَتْحِ الْبَابِ الْهَدْيِيَّةِ وَعَلَيْهِ التَّوَكُّلُ فِي الْمَدْيَاةِ وَالنِّهَايَةِ

ترجمہ ہے۔ اور میں اپنے آپ کو بری نہیں کہتا بیشک انسان کے ساتھ سہو و نسیان لگا ہوا ہے علاوہ اس کے  
کہ علی میدان ہر باب میں درستگی کو محقق و ثابت کرنے کی طاقت نہیں رکھتا۔ اور یہ میری آغاز جوانی میں سب سے  
پہلی تصنیف ہے، اور ہدایت کے دروازوں کو کھولنے کے لئے اللہ ہی سے اعانت مطلوب ہے اور ابتداء و  
انتہا میں اسی کی ذات پر بھروسہ ہے۔

### تشریح

وَمَا أَبْرَىٰ نَفْسِي الْهَدْيِيَّةُ۔ شارح علی الرحمة اپنے مجز و تصور کا اظہار و اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں اپنے نفس  
کو خطا و تصور سے بری نہیں کہتا اور یہ نہیں کہتا کہ میری شرح مکمل طور پر درست ہے کوئی غلطی نہیں ہے، انسان کے  
ساتھ بھول چوک لگی ہوتی ہے اس لئے میری اس شرح میں غلطیاں ہونے کا بہت امکان ہے۔ شارح نے اس عبارت  
میں چار طریقہ سے معذرت پیش کی ہے ① یہ کہ انسان کے ساتھ سہو و نسیان لگا ہوا ہے اس سے خطائیں سرزد  
ہو سکتی ہیں بلکہ ہوتی رہتی ہیں ② دوسرے یہ کہ ہر کام میں درستگی پر اترنا اور قائم رہنا انسان کی طاقت سے باہر ہے  
یہ شان تو حق سبحانہ و تعالیٰ ہی کی ہے کہ وہ تمام عیوب و نقائص سے پاک و صاف اور منزہ و مقدس ہے اور اس کا  
ہر ہر فعل حق اور صواب ہے ③ تیسرے یہ کہ میری یہ سب سے پہلی تصنیف ہے اور پہلی تصنیف میں غلطی کا اغلب  
طور پر احتمال ہوتا ہے ④ چوتھے یہ کہ یہ شرح آغاز جوانی میں لکھی ہے اس زمانہ میں نہ تو انسان کے پاس زیادہ  
علوم کا خزانہ ہوتا اور نہ ہی زیادہ تجربہ ہوتا ہے بوڑھا ہو کر آدمی تجربہ کا رعبی ہو جاتا ہے اور علوم کا ایک معتد بہ ذخیرہ  
بھی جمع ہو جاتا ہے ہر گوشہ اور ہر پہلو پر نظر کر کے وہ تصنیف و تالیف کرتا ہے اس لئے غلطی کا صدور کم ہوتا ہے۔

يَسَاوِقُ السَّهْوَ وَالنِّسْيَانَ۔ مساوقت کے معنی مساوات اور مرادفت کے آتے ہیں جب دو چیزوں کے درمیان  
ترادف ظاہر ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں میں مرادفت ہے اور اگر ترادف ظاہر نہیں ہوتا تو اس کو مساوقت سے  
تعبیر کیا جاتا ہے، انسان اور سہو و نسیان میں مساوات و ترادف کا مطلب یہ ہے کہ ہر انسان کے ساتھ سہو و نسیان لگا ہوا  
ہے۔ حضرات انبیاء علیہم السلام اگر چہ سیئات سے معصوم ہوتے ہیں مگر سہو و نسیان کا صدور ان حضرات سے بھی ہو جاتا ہے  
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ اَلْأَنْسُ كَمَا تَنْسُونَ (رواہ البخاری ص ۵۵) میں تم جیسا ایک  
بشر ہوں میں بھی بھول جاتا ہوں جس طرح تم بھول جاتے ہو۔ سہو اور نسیان دونوں کے معنی غفلت کے ہیں بعض نے  
ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ کسی شئی کی صورت کا قوت حافظہ میں رہتے ہوئے مُدْرِك سے زائل ہو جانا سہو ہے اور حافظہ و  
مُدْرِك دونوں سے زائل ہو جانے کو نسیان کہتے ہیں۔

لا یسبح المبحال۔ وینسخ یسبح (س) سبقت گنجائش رکھنا، کشادہ ہونا المبحال جال بچول (ن) جو لا و جو لا نا  
 یعنی گھومنا چکر لگانا بحال اسم ظرف ہے گھومنے کی جگہ، میدان، یہاں پر علمی میدان مراد ہے کہ علمی میدان اگرچہ بہت  
 وسیع ہے مگر اس میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ ہر بات میں دستوری ہی دستوری رہے کسی بات میں کوئی غلطی صادر ہی نہ ہو۔  
 فی: مُنْفُوَان الشبَاب: عُنْفُوَان ہر چیز کی ابتداء اور آغاز کو کہتے ہیں یہ بھی حسن اتفاق کی بات ہے کہ میبذی  
 کی یہ شرح جو آپ کے مطالعہ میں ہے بندہ کی بھی آغاز جوانی کی سب سے پہلی تصنیف ہے اس سے قبل کوئی تصنیف  
 نہیں کی تھی اور دعا کرے سب سے پہلے اسی کتاب پر قلم اٹھایا ہے خدا مدد فرمائے۔ آمین۔ لہذا میں بھی شارح  
 کی طرح یہ کہتا ہوں ہذا اول ما صنفته فی عنفوان الشباب پہلی تصنیف پھر جوانی کا آغاز، علوم کثیر  
 تو کیا علم کے درجہ اقل سے بھی عاری اور خالی ہوں نہ معلوم کتنی لغزشیں اور خطائیں اس میں ہوئی ہوں گی اس لئے  
 اپنی عاجزی اور قصور کا اعتراف کرتے ہوئے عرض کرتا ہوں کہ مطالعہ کرنے والے مدرسین کرام اور عزیز طلبہ جدول و عناد  
 کی نظر سے نہ دیکھیں بلکہ محبت و عنایت کی نظر سے مطالعہ کریں اور مسامحت سے کام لیتے ہوئے حوصلہ افزائی فرمائیں  
 فالرحموت الاساتذۃ الاجلاء والطلبة الاعزاء ان ینظروا فیہ بعین العینۃ والوداد و  
 یعرضوا عن التعرض بالمجدل والعناد۔

۵۵ بندہ کا مؤلف ایک رسالہ انوار اللہ آیات لدفع التعارض بین الآیات ہاں اس شرح سے قبل ہی طبع ہو کر سنانے آچکا ہے  
 مگر وہ تالیف کے اعتبار سے اس سے مؤخر ہی ہے، اولاً شرح میبذی کی تالیف شروع کی تھی ایک محدب جہد تالیف ہونے کے بعد  
 بعض تعارضات کی وجہ سے ایک عرصہ تک تالیف موقوف رہی اس واقعہ کے دوران ایک مختصر رسالہ انوار اللہ آیات کی تالیف  
 و طباعت عمل میں آئی اس کے بعد شرح مذکورہ کی تالیف کی تکمیل ہوئی اس لئے آئندہ تصنیف کے اعتبار سے لہذا تالیف شرح میبذی ہی کو  
 حاصل ہے۔

انوار اللہ آیات، ایک مختصر رسالہ ہے جو دفع تعارض بین الآیات کے موضوع پر تالیف کیا گیا ہے یعنی قرآن مقدس کی جن آیات  
 میں بظاہر تعارض نظر آتا ہے مثلاً بعض آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ بارش آسمان سے ہوتی ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ بادلوں سے  
 ہوتی ہے اسی طرح بعض آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ تخلیق مساوات مقدم ہے تخلیق ارض پر اور بعض آیات میں اس کا برعکس ہے اس  
 رسالہ میں ان تعارضات کے جوابات دئے گئے ہیں اور ترتیب یہ رکھی گئی ہے کہ اولاً ہر عنوان کے تحت اس مضمون کی وہ آیات جمع کی  
 گئی ہیں جن میں بظاہر تعارض ہے ہر آیت کیساتھ پارہ نمبر کو رقم نمبر جلالین شریف کا صفحہ نمبر بھی درج کیا گیا ہے اسکے بعد شرح  
 تعارض کے عنوان سے تعارض کی توضیح کی گئی ہے اور سمجھایا گیا ہے کہ ان آیات میں تعارض کس طرح ہے پھر دفع تعارض کے عنوان سے  
 اس کے جوابات نہایت سلیس اور آسان اور زبان میں مستند اور معتبر کتب تفسیر کے حوالوں کے ساتھ تحریر کئے گئے ہیں۔ اپنے موضوع  
 ہر سب سے پہلی تصنیف ہے جو بیضادی شریف، جلالین شریف، ترجمہ القرآن اور دیگر کتب تفسیر بڑھنے پر چھانے والوں اور علم تفسیر  
 سے دلچسپی رکھنے والے دیگر اہل علم کے لئے انتشار اللہ مفید اور معاون ہے۔ خداوند قدوس اس کا نفع عام و تام فرمائے۔ آمین  
 ۱۲۵ مضامین اور ۲۸۰ صفحات پر مشتمل خوبصورت ٹائپنگ اور عکسی طباعت سے مزین ہے۔ سائز ۲۳x۳۲

لفتح ابواب الهدایۃ۔ ہدایت کے لغوی معنی مراد میں یعنی ہدایت کے دروازے کھولنے میں اللہ ہی سے مدد طلب کرتا ہوں مگر لطیف انداز میں اس میں متن کے نام کی طرف بھی اشارہ ہے کہ ہدایت الحکمتہ کے ہر باب اور ہر بحث کی شرح کرنے میں اللہ ہی سے اعانت مطلوب ہے،

اعلم ان الحکمة علم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة وتلك الاعیان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختیارنا اولاً فالعلم باحوال الاول من حيث انه یؤدی الی صلاح للعایش والمعاد یسئی حکمة عملیة والعلم باحوال الثانی یسئی حکمة نظریة

ترجمہ۔۔۔ جان تو کہ بیشک حکمت موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا جاننا ہے طاقت انسانی کے مطابق اور وہ موجودات خارجیہ یا تو ایسے افعال و اعمال ہوں گے جن کا وجود (کسب کے اعتبار سے) ہماری تندرست و اختیار میں ہے یا ایسے نہیں ہوں گے پس اول کے احوال کے جاننے کا نام اس حیثیت سے کہ وہ دنیا و آخرت کی صلاح کی طرف پہنچاتا ہے حکمت عملیہ رکھا جاتا ہے اور ثانی کے احوال کے علم کا نام حکمت نظریہ رکھا جاتا ہے۔

تشریح۔۔۔

شارح علیہ الرحمۃ سبب تالیف سے فراغت کے بعد حکمت کی تعریف بیان کرتے ہیں کہ حکمت موجودات خارجیہ کے واقعی اور نفس الامری احوال کا جاننا ہے طاقت بشریہ کے بقدر۔ یعنی جو چیزیں خارج میں موجود ہیں مثلاً عناصر الاربعہ (مٹی پانی، ہوا، آگ) اور افلاک وغیرہ ان کے نفس الامری اور واقعی احوال یعنی عوارض ذاتیہ اس حد تک معلوم ہو جائیں جہاں تک انسان کی طاقت و تندرست میں ہے جمع موجودات خارجیہ کے جمع احوال کا جاننا تو ممکن نہیں ہے، یہ مفت تو صرف حق سبحانہ و تعالیٰ کی ہے کہ وہ تمام اشیا کے تمام احوال سے واقف اور باخبر ہے۔ انسان کی طاقت سے یہ بات باہر ہے۔

ایمان۔۔۔ عین کی جمع ہے، عین کے معنی قائم بالذات کے بھی آتے ہیں جسکو جوہر کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق موجود فی الخارج پر بھی ہوتا ہے خواہ وہ قائم بالذات ہو جیسے جوہر یا قائم بالغیر ہو جیسے عرض، یہاں پر مراد دوسرے معنی میں کیونکہ اگر قائم بالذات مراد ہو تو لفظ عین اعراض کو شامل نہ ہو گا اور اعراض کا علم علم حکمت سے خارج ہو جائے گا حالانکہ علم حکمت میں اعراض سے بھی بحث ہوتی ہے کیونکہ اعراض بھی خارج میں موجود ہوتے ہیں، اعیان کی قید سے علم منطوق علم حکمت سے خارج ہو گیا کیونکہ علم منطوق میں موجودات ذہنیہ سے بحث ہوتی ہے نہ کہ خارجیہ سے۔ اعیان کی اضافت موجودات کی طرف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے یعنی الموجودات العینیۃ ای الخارجیۃ۔ علی ما ہی علیہ فی نفس الامر۔۔۔ ما موصولہ سے مراد وجہ ہے اور ہی ضمیر احوال یا اعیان کی طرف راجع ہے، معنی یہ ہیں موجودات خارجیہ کے احوال ایسے طریقہ پر جاننا جس طریقہ پر وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہیں، قطع نظر



کرتے ہوئے اعتبار معتبر، واضح و مبہوم، اصطلاح مصطلح اور تعین شارع سے یعنی علم حکمت میں موجودات خارجیہ کے دائمی اور نفس الامری عوارض ذاتیہ معلوم ہوتے ہیں خواہ ان کا کسی نے اعتبار کیا ہو یا نہ کیا ہو کسی واضح نے ان کو وضع کیا ہو یا نہ کیا ہو، کسی نے ان کی اصطلاح مقرر کی ہو یا نہ کی ہو، شریعت کی طرف سے ان کی تعین کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، اس قید یعنی علی ما ہی علیہ فی نفس الامر سے علم حکمت اور علوم عربیہ مثلاً نحو و صرف وغیرہ نیز علم فقہ کے مابین امتیاز نمایاں ہو جاتا ہے اس لئے کہ علم نحو میں اگرچہ لفظ (جو کہ موجود فی الخارج ہے) کے احوال جیسے معرب ہونا، ثنی ہونا وغیرہ سے بحث ہوتی ہے لیکن یہ لفظ کے احوال فی حد ذاتہ نہیں ہیں بلکہ واضح کی طرف سے وضع شدہ ہیں ان احوال کا وجود اہل نحو کے اعتبار کرنے اور ان کی اصطلاح مقرر کرنے پر موقوف ہے اگر وہ ان چیزوں کا اعتبار نہ کرتے، اصطلاحیں مقرر نہ کرتے تو معرب و ثنی وغیرہ کا کوئی علم نہ ہوتا اور علم فقہ میں مکلفین (جو کہ موجود فی الخارج ہیں) کے افعال سے بحث ہوتی ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ۔ لیکن یہ افعال بھی فی حد ذاتہ نہیں ہیں بلکہ شارع کی طرف سے مستعین شدہ ہیں اگر شارع کی جانب سے صوم و صلوة وغیرہ کا حکم نہ ہوتا تو ان کا بھی کوئی وجود اور علم نہ ہوتا بخلاف علم حکمت کے کہ اس میں موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال و عوارض سے بحث ہوتی ہے مثلاً جسم حرکت کر رہا ہے اس کو نفس الامر اور واقع میں حرکت عارض ہے کوئی اس کا اعتبار کرے یا نہ کرے یا مثلاً ایک جسم کو شکل مثلث یا مربع عارض ہے یہی نفس الامری اور واقعی ہے اعتبار معتبر یا وضع واضح پر موقوف نہیں ہے، پس علم حکمت اور علوم عربیہ و فقہ و نحو وغیرہ کے درمیان فرق و فصاحت کیساتھ سامنے آ گیا۔ البتہ علم کلام اور حکمت میں کوئی فرق نظر نہیں آتا کیونکہ علم کلام میں امور اعتقاد یہ نفس الامر سے بحث ہوتی ہے مگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ علم کلام میں امور اعتقاد یہ نفس الامر کا قانون اسلام کے موافق ہونیکا اعتبار کیا جاتا ہے اور علم حکمت میں اس کا اعتبار نہیں ہے خواہ وہ احوال نفس الامر کا قانون اسلام کے موافق ہوں یا مخالف، پس علم کلام اور علم حکمت کے درمیان بھی فرق ظاہر ہے۔

بقدر الطاقة البشرية یعنی تمام موجودات خارجیہ کے جمیع احوال کا علم مراد نہیں ہے بلکہ جسے موجودات خارجیہ کے جس قدر احوال انسان معلوم کر سکتا ہے اتنے احوال مراد ہیں اس لئے کہ تمام موجودات کے جمیع احوال کا علم تو حق تعالیٰ کے علاوہ کسی کو بھی نہیں ہے پس اگر یہ قید نہ لگائی جائے تو اس صورت میں باری تعالیٰ کے علم کے علاوہ کسی علم پر بھی حکمت کی تعریف صادق نہیں آئے گی اس لئے بقدر الطاقة البشرية کی قید ضروری ہے، پھر طاقت بشریہ سے مراد ایسے لوگوں کی طاقت ہے جن میں اتنی صلاحیت ہو کہ وہ پیش آمدہ جمیع مسائل کا استنباط کر سکیں اگر مطلق بشر کی طاقت مراد لی جائے تو ہر کس و نا کس کے علم پر حکمت کی تعریف صادق آئے گی اور ہر شخص کا حکیم ہونا لازم آئے گا و الامر لیس كذلك فافہم۔

و تلك الاعیان ہر یہاں سے شارع موضوع (موجودات خارجیہ) کے اعتبار سے حکمت کی تقسیم بیان کرتے ہیں جس کے تحت اولاد و تسمیہ میں علم حکمت عملیہ و حکمت نظریہ، حکمت کا موضوع جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا اعیان یعنی موجودات خارجیہ ہیں چونکہ یہ تقسیم موضوع کے اعتبار سے ہے اس لئے پہلے یہ سمجھو کہ موجودات خارجیہ دو حال خالی نہیں (۱) موجودات خارجیہ یا تو وہ افعال و اعمال ہوں گے جن کا وجود (کسب کے اعتبار سے) ہماری قدرت و اختیار میں ہے جیسے صنعت و حرفت کسب معاش کے ذرائع اور عبادات و احکام شرعیہ وغیرہ (۲) یا ایسے افعال و اعمال نہیں ہوں گے جن کا وجود

ہماری قدرت و اختیار میں ہے اس کی پیر و صورتیں ہیں یا تو وہ افعال و اعمال کے قبیل سے ہی نہیں جیسے واجب تعالیٰ یا افعال و اعمال کے قبیل سے تو ہوں مگر ان کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہ ہو جیسے افلاک و عناصر وغیرہ، افعال سے مراد تاثیرات نہیں ہیں بلکہ وہ آثار مراد ہیں جو موجودی الخارج ہوتے ہیں اس کے بعد سمجھو کہ حکمت کی دو قسمیں ہیں حکمت عملیہ، حکمت نظریہ، دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ حکمت دو حال سے خالی نہیں یا تو ایسے افعال و اعمال کے احوال کا علم ہوگا جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے یا ایسے افعال و اعمال کے احوال کا علم نہیں ہوگا۔ اول علم کو اس حیثیت سے کہ وہ دنیا و آخرت کی صلاح کی طرف مفعلی ہو حکمت عملیہ کہتے ہیں اور ثانی کو حکمت نظریہ کہا جاتا ہے مثلاً صنعتوں اور حرفتوں کا جانتا، کسب معاش کے ذرائع اور طریقوں کا معلوم کرنا یہ سب چیزیں ایسی ہیں جن سے انسان کی دنیوی زندگی مستفید ہوتی ہے اور صوم و دیگر احکام شرعیہ کے احوال کے جاننے سے انسان کی آخرت نجات ہے اور یہ سب ایسے امور ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے کہ ہم اپنے اختیار سے ان کاموں کے کرنے پر قدرت رکھتے ہیں پس ان تمام امور کی معرفت حاصل کرنے کا نام حکمت عملیہ ہے اور مثلاً واجب تعالیٰ کے وجود، وجوب وغیرہ اور افلاک کا کروی (گول) ہونا وغیرہ یہ وہ امور ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ہے ان کے جاننے کو حکمت نظریہ کہتے ہیں۔

امثال افعال و الاعمال۔ افعال و اعمال میں عموم خصوص مطلق کافرق ہے، تحمل اس امر کو کہتے ہیں جس کا صدور اعضاء و جوارح سے ہو جیسے چلنا، چھوٹنا، بولنا، دیکھنا، نماز پڑھنا وغیرہ اور فعل عام ہے خواہ اعضاء و جوارح سے صادر ہو جیسے یہی اعمال مذکورہ یا بغیر اعضاء و جوارح کے جیسے بارش کا برسنا، سورج کا نکلنا، ستاروں کا چمکنا، ہواؤں کا چلنا وغیرہ یہ افعال ہیں ان کو اعمال نہیں کہا جاتا ہے پس ہر عمل کا فعل ہونا ضروری ہے مگر ہر فعل کا عمل ہونا ضروری نہیں ہے۔

بقدرت و اختیار نا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر افعال کا وجود بندہ کی قدرت و اختیار میں مانا جائے تو بندہ کا اپنے افعال کا خالق ہونا لازم آئے گا اور یہ مذہب معتزلہ کہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مراد قدرت کسبہ اور اختیار کسی ہے اہل حق کے نزدیک بندہ اپنے افعال کا کاسب ہوتا ہے خالق نہیں۔ یعنی بندہ کو اپنے افعال پر کسب کے اعتبار سے قدرت و اختیار ہوتا ہے خلق کے اندر بندے کو دخل نہیں خلق تو حق تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور معتزلہ بندہ کو خالق مانتے ہیں پس جب قدرت کسبہ اور اختیار کسی مراد ہے تو بندہ کا اپنے افعال کا خالق ہونا لازم نہیں آیا فلا اشکال، ہم نے ترجمہ کرتے ہوئے بین القوسین کی عبارت میں اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

من حیث انہ الذی بہ حکمت عملیہ کی تعریف میں حیثیت کی قید کا اضا ذکیا حکمت نظریہ کی تعریف میں یہ قید نہیں پڑھلا اس کی وجہ یہ ہے کہ حکمت عملیہ میں افعال و اعمال دو قسم کے ہوتے ہیں معتبر اور غیر معتبر مثلاً صوم و صلوة کو اگر شرط و آداب کی رعایت کیساتھ ادا کیا جائے تو معتبر ورنہ غیر معتبر ہیں اور صلاح دارین کی طرف پہنچانے والے

انفال کا معتبر ہونا ضروری ہے غیر معتبرہ انفال سے صلاح دارین تک رسائی نہیں ہوتی اب اگر حیثیت کی قید نہ لگائی جاتی تو دونوں قسم کے انفال اس میں داخل ہو جاتے حالانکہ حکمت عملیہ میں انفال معتبرہ کا لحاظ ہوتا ہے جو صلاح دارین کی طرف مفضی ہوتے ہیں اس لئے اس قید کا لگانا ضروری ہوا بخلاف حکمت نظریہ کے کہ اس میں جو انفال ہیں جیسے وجود باری تعالیٰ، وجود باری تعالیٰ، انلاک کا گول ہونا وغیرہ یہ معتبر اور غیر معتبر دو قسموں کی طرف منقسم نہیں ہوتے اس لئے وہاں اس قید کی ضرورت نہیں چنانچہ وجود باری تعالیٰ کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ کا وجود ایک صورت میں تو معتبر ہے دوسری صورت میں معتبر نہیں ہے اسی طرح انلاک کا کردی (گول) ہونا اس کے متعلق بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایک صورت میں تو یہ معتبر ہے دوسری صورت میں معتبر نہیں جیسا کہ صوم و صلوة کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ شرائط و آداب کی رعایت کے ساتھ تو معتبر ہیں بغیر اس کے معتبر نہیں۔ فافہم۔

یُسْمُو حِكْمَةً عَمَلِيَّةً۔ چونکہ اس میں عمل مفسود ہوتا ہے اس لئے عمل کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کو حکمت عملیہ کہا جاتا ہے اور حکمت نظریہ میں علم اور نظر مقصود ہوتی ہے اس لئے اس کو حکمت نظریہ کہتے ہیں یعنی جن انفال کا وجود بندہ کی قدرت اور اختیار میں ہے ان کو تو بندہ عمل میں لاسکتا ہے مگر جو قدرت و اختیار سے باہر ہیں ان میں انسان نظر و فکر کر کے ان کے احوال معلوم کر سکتا ہے ان کو عمل میں نہیں لاسکتا اس لئے ان کو حکمت عملیہ ثانی کو نظریہ کہا گیا، فافہم۔

وكل من جملة ثلثة اقسام اما العملية فلانها اما علم بمصالح شخص بانفرادہ ليتعلمي بالانضائل ويتعلمي عن الرذائل وليس في تهذيب الاخلاق واما علم بمصالح جماعة في متشاركة في المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك وليس في تدبير المنزل واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة وليس في السياسة المدنية

ترجمہ :- اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں بہر حال عملیہ پس اس لئے کہ وہ یا تو تنہا ایک شخص کے مصالح کا جاننا ہے تاکہ وہ فضائل کے ساتھ آراستہ ہو جائے اور رذائل سے (صفات ذمیرہ سے) خالی ہو جائے اور اس کا نام تہذیب الاخلاق رکھا جاتا ہے اور یا ایک ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو مکان میں مشترک ہے جیسے باپ اور بیٹا، آقا اور غلام اور اس کا نام تدبیر المنزل رکھا جاتا ہے اور یا ایسی جماعت کی مصالحتوں کا جاننا ہے جو شہر میں مشترک ہے اور اس کا نام سیاست مدنیہ رکھا جاتا ہے۔

تشریح :- یہاں سے حکمت کے اقسام ثانویہ یعنی حکمت عملیہ اور نظریہ کے اقسام کا بیان کرتے ہیں کہ حکمت عملیہ کی تین قسمیں ہیں، تہذیب الاخلاق، تدبیر المنزل، سیاست مدنیہ، دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ حکمت عملیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو شخص واحد کی مصالحتوں کا علم ہو گا یا ایک جماعت کے مصالح کا۔ اول کا نام تہذیب الاخلاق ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ جماعت مشترکہ فی المنزل ہوگی یا مشترکہ فی المدینہ ہوگی اول کو تدبیر المنزل اور ثانی کو سیاست مدنیہ کہتے ہیں۔ اب ہر ایک کی تعریف الگ الگ سمجھو۔

تہذیب الاخلاق پر وہ حکمت عملیہ ہے جس میں شخص واحد کی مصالح کی معلومات حاصل ہوں یعنی ہر شخص اپنے اخلاق و عادات درست کرنے کے طریقوں کا علم حاصل کرے مثلاً یہ کہ سخاوت، شجاعت، عفت وغیرہ کس طرح سے حاصل ہوتی ہے، بخل، بزدلی اور فسق و فجور کو دور کرنے کا کیا طریقہ ہے وغیرہ تاکہ انسان رذائل یعنی اوصاف ذمیہ سے خالی ہو کر فضائل یعنی اوصاف حمیدہ اور اخلاق کریمہ کے ساتھ مزین اور آراستہ ہو جائے اس کو تہذیب الاخلاق کہتے ہیں۔ تدبیر المنزل ہے وہ حکمت عملیہ ہے جس میں ایک جماعت مشترکہ فی المنزل کی مصالح کا علم حاصل ہو یعنی گھر میں رہنے والے جتنے اشخاص ہیں ان کے ساتھ زندگی گزارنے کا کیا طریقہ ہے باپ بیٹے شوہر بیوی بھائی بہن آقا و غلام وغیرہ کو آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ کس طرح پیش آنا چاہئے، اعزاز و اقارب کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہئے وغیرہ ان امور کی معلومات کو تدبیر المنزل کہتے ہیں اس سے گھر کا ماحول درست ہو جاتا ہے تمام اہل خانہ آداب و فضائل و اخلاق حمیدہ سے آراستہ ہو کر شریفانہ زندگی بسر کرتے ہیں سیاست مدنیہ پر وہ حکمت عملیہ ہے جس میں جماعت مشترکہ فی المدینہ کے مصالح کا علم ہو یعنی پورے ملک کا نظام چلانے اور امور سلطنت کو انجام دینے کیلئے ایک بادشاہ کو اپنی رعایا کے ساتھ جن امور کی ضرورت پڑتی ہے ان کا علم حاصل ہو جائے مثلاً شہر اور ملک کو چور اور ڈاکوؤں سے محفوظ رکھنا دشمنوں اور باغیوں سے حفاظت کیلئے لشکر کا انتظام کرنا، تھیٹروں کا تیار کرنا، خراج وصول کر کے مستحقین پر تقسیم کرنا، یتیموں کے اموال کی حفاظت کرنا، دار الحرب والوں سے جہاد کرنا، جمعہ اور جماعت کے قائم کرنے کیلئے ائمہ و خطباء کا تقرر کرنا، تعلیم کیلئے مدرسین و قراء کا انتظام، فتاویٰ کیلئے مفتیان کرام کا تعین، اہل بدعت کے شبہات کے جوابات دینے کیلئے مناظرین کا تقرر کرنا وغیرہ ان سب امور کے جاننے کو سیاست مدنیہ کہتے ہیں۔

لیتعلیٰ بالقضائل۔ علم تہذیب الاخلاق کی غرض و غایت کا بیان ہے کہ تہذیب الاخلاق سے آدمی فضائل سے آراستہ اور رذائل سے خالی ہو جاتا ہے، شائع ہونے صرف تہذیب الاخلاق کی غرض و غایت کو بیان کیا ہے، تدبیر المنزل اور سیاست مدنیہ کی غرض بیان نہیں کی اس لئے کہ یہی غرض ان دونوں قسموں کی بھی بن سکتی ہے تدبیر منزل اور سیاست مدنیہ سے بھی تمام اہل خانہ و اہل ملک کو رذائل سے خالی ہو کر فضائل کیساتھ آراستگی حاصل ہوتی ہے۔

ولیسٹی تہذیب الاخلاق :- تہذیب الاخلاق کے معنی اخلاق کو سونارنا کیونکہ اس میں آدمی کو اپنے اخلاق و عادات کو درست کرنے کا طریقہ معلوم ہوتا ہے اس لئے اس کو تہذیب الاخلاق کہتے ہیں۔

ولیسٹی تدبیر المنزل :- تدبیر المنزل کے معنی گھر کا نظام چلانا کیونکہ اس علم سے گھر کا نظام اور ماحول درست ہونے کے طریقوں کا علم ہوتا ہے اس لئے اس کو تدبیر المنزل کہتے ہیں۔

ولیسٹی السياسة المدنیة :- ساس یسوس (دن) سیاست یعنی انتظام کرنا۔ دیکھ بھال کرنا مدنیہ یعنی شہر کی طرف منسوب ہے کیونکہ اس کے ذریعہ شہر اور ملکی انتظام چلائے اور درست کرنے کے طریقے معلوم ہوتے ہیں، اس لئے اس کو سیاست مدنیہ کہا جاتا ہے۔

وَأَمَّا النظرية فلا نهامًا علمًا باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل إلى  
المادة كالإله وهو العلم الأعلى ويسمى بالالهي والفلسفة الأولى والعلم الكلي  
وما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه ما قبل الطبيعة أيضًا لكنه نادر جدًا وأما علم  
باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي دون التعقل كالكرة وهو العلم الأوسط  
ويسمى بالرياضي والتعليلي وأما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي  
والتعقل كالإنسان وهو العلم الأدنى ويسمى بالطبيعي

ترجمہ :- اور بہر حال حکمت نظریہ پس اس لئے کہ وہ یا تو ان چیزوں کے احوال کا جانتا ہے جو وجود خارجی  
اور وجود ذہنی میں مادہ کی طرف محتاج نہیں ہیں جیسے باری تعالیٰ اور وہ علم اعلیٰ ہے اور اس کا نام رکھا جاتا ہے  
علم الہی، فلسفہ اولیٰ، علم کلی اور ما بعد الطبیعہ اور کبھی اس پر ما قبل الطبیعہ کا بھی اطلاق ہوتا ہے لیکن یہ بہت نادر ہے  
اور یا ان چیزوں کے احوال کا جانتا ہے جو وجود خارجی میں تو مادہ کی محتاج ہیں و وجود ذہنی میں نہیں جیسے کرہ (گیند  
وغیرہ) اور وہ علم اوسط ہے اور اس کا نام علم ریاضی اور علم تعلیمی بھی رکھا جاتا ہے اور یا ان چیزوں کے احوال کا جانتا ہے  
جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج ہیں جیسے انسان اور وہ علم ادنیٰ ہے اور اس کا نام علم طبیعی بھی رکھا جاتا ہے۔  
تشریح :-

جس طرح حکمت عملیہ کی تین قسمیں ہیں اسی طرح حکمت نظریہ کی بھی تین قسمیں ہیں علم اعلیٰ، علم اوسط، علم ادنیٰ یا یوں کہو  
علم الہی، علم ریاضی، علم طبیعی، دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ حکمت نظریہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ان چیزوں کے احوال کا علم  
ہوگا جو کسی بھی اعتبار سے مادہ کی محتاج نہیں و وجود خارجی کے اعتبار سے نہ وجود ذہنی کے اعتبار سے یا ان چیزوں کے  
احوال کا علم ہوگا جو مادہ کی محتاج ہیں اولیٰ کا نام علم اعلیٰ اور علم الہی ہے، ثانی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ چیزیں وجود خارجی  
اور وجود ذہنی دونوں میں مادہ کی محتاج ہوں گی یا صرف ایک وجود میں اگر دونوں وجود میں محتاج ہیں تو ان کے احوال کے  
علم کا نام علم ادنیٰ اور علم طبیعی ہے اور اگر ایک اعتبار سے محتاج ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو صرف وجود خارجی کے اعتبار  
سے مادہ کی محتاج ہوں گی یا صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے۔ اول کے احوال کے جانتے کو علم اوسط یا علم ریاضی کہتے ہیں۔  
اور ثانی یعنی وہ جو صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے مادہ کی محتاج ہیں و وجود خارجی میں نہیں تو یہ عقلی اعتبار سے ایک چوتھی  
قسم نکلتی ہے مگر موجودات خارجیہ میں تبحر و تلاش کے بعد کوئی چیز ایسی نہیں ملی جو صرف وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج ہو  
وجود خارجی میں اسکو مادہ کی ضرورت نہ ہو اس لئے فلاسفہ نے اس قسم سے اعراض کیا اس کے احوال سے کوئی بحث نہیں کی  
اور حکمت نظریہ کو اقسام ثلاثہ ہی میں منحصر رکھا۔ کیونکہ فلاسفہ تو ان ہی چیزوں سے بحث کرتے ہیں جو موجود فی الخارج ہوتی  
ہیں۔ یہ تو دلیل حصر تھی اب ہر ایک کی تعریف مع مثال الگ الگ سمجھئے۔

عہ مادہ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کوئی چیز بنائی جائے جیسے تخت لکڑی کے ٹکڑوں سے بنا یا گیا ہے تو کڑھی  
ٹکڑے تخت کا مادہ ہیں مادہ کو بدلتی بھی کہتے ہیں بیوں کی تخت کتاب میں مفصل طور پر عنقریب آرہی ہے ۱۲



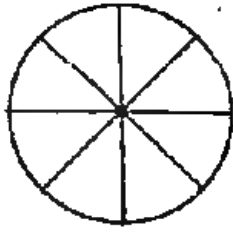
**علم اعلیٰ یا علم الہی** | ان چیزوں کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی کسی بھی لحاظ سے مادہ کی محتاج نہ ہوں جیسے الہ (باری تعالیٰ) اور بقول فلاسفہ عقول عشرہ، باری تعالیٰ کسی بھی اعتبار سے مادہ کے محتاج نہیں ہیں، ہر اعتبار سے مادہ سے مجرد اور مقدس و منزہ ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک عقول عشرہ بھی اسی طرح مجردات عن المادہ ہیں پس باری تعالیٰ اور عقول عشرہ کے احوال کے جاننے کو علم اعلیٰ کہتے ہیں اس کو علم اعلیٰ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا موضوع باری تعالیٰ ہیں، باری تعالیٰ کے احوال سے اس میں بحث کی جاتی ہے اور باری تعالیٰ سب سے اعلیٰ و اشرف ہیں پس اس کا موضوع چونکہ دیگر تمام علوم کے موضوعات سے اعلیٰ و اشرف ہے اس لئے اس علم کا نام علم اعلیٰ رکھا گیا۔

رئیس شیخ ابواللہ الخباز شارح ۷ علم اعلیٰ کے اور دوسرے نام ذکر فرماتے ہیں ① اس کو علم الہی بھی کہتے ہیں لہذا کی طرف نسبت کرتے ہوئے ② اس کو فلسفہ اولیٰ بھی کہا جاتا ہے، فلسفہ تو اس لئے کہ فلسفہ کے معنی لغت یونان میں تشبہ باری تعالیٰ (تخلق باخلاق اللہ) کے آتے ہیں اور یہ علم الہی۔ تخلق باخلاق اللہ کا سبب ہے لہذا سبب پر سبب کا اطلاق کرتے ہوئے اس علم کو فلسفہ کہہ دیا گیا اور اولیٰ اس وجہ سے کہ یہ رتبہ کے اعتبار سے تمام علوم پر مقدم ہے پس یہ فلسفہ اولیٰ ہوا ③ تیسرا نام علم کلی ہے اس لئے کہ اس علم کے اندر جہاں اور دیگر مباحث ہیں وہیں امور عامہ کے مباحث کا بھی بیان ہے اور امور عامہ کے مباحث کو علم کلی کہا جاتا ہے پس اس علم کے ایک جزو کا نام جو علم کلی تھا وہ تسمیۃ الکل باسم الجزو کے قبیل سے پورے علم کا نام رکھ دیا گیا (امور عامہ کی تعریف اور ان کی تحقیق عنقریب اگلے سبق میں ص ۳۹ پر آ رہی ہے) ④ اس کو مابعد الطبیعیہ بھی کہتے ہیں اس لئے کہ علم الہی کا درجہ مجرد عن المادہ ہونے کی وجہ سے اگرچہ حقیقت میں طبیعات (مادیات) سے مقدم ہے کیونکہ مجردات علت ہوا کرتے ہیں مادیات کیلئے اور علت کا درجہ معلول سے مقدم ہوتا ہے مگر تعلیم و تعلم کے اعتبار سے طبیعات سے مؤخر میں پہلے طبیعات کی تعلیم دی جاتی ہے پھر الہیات پر لکھائے جاتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ طبیعات کا سمجھنا بہ نسبت الہیات کے آسان ہے پس تعلیم و تعلم کے اعتبار سے اس علم کا نام مابعد الطبیعیہ رکھ دیا گیا ⑤ اس کو ماقبل الطبیعیہ بھی کہا جاتا ہے اس لئے کہ حقیقت کے اعتبار سے الہیات کا رتبہ طبیعات پر مقدم ہے لیکن ماقبل الطبیعیہ کے نام کا اطلاق اس پر شاذ و نادر طریقہ پر ہوتا ہے تعلیم و تعلم کی حیثیت کو غلبہ دیتے ہوئے اس علم کو فلاسفہ زیادہ تر مابعد الطبیعیہ کہنے لگے اور اس کا حقیقی نام مغلوب ہو گیا اسی لئے یہ نام شاذ و نادر ہو کر رہ گیا۔

عہ اہل اسلام جس طرح ملائکہ کے قائل ہیں جو منجانب اللہ سموات وارض کے اور کا نظام چلانے پر مقرر اور مامور ہیں اسی طرح فلاسفہ اور حکماء عقول عشرہ کو مانتے گویا اہل اسلام جنکو ملائکہ کہتے ہیں فلاسفہ کی زبان میں ان کو عقول عشرہ کہا جاتا ہے مگر اہل اسلام کے یہاں ملائکہ اور انہیں مادیات ہیں نور سے بنے ہوئے اجسام ہیں اور حادث ہیں اور فلاسفہ کے یہاں عقول عشرہ مجردات عن المادہ ہیں اور قدیم ہیں پھر اہل اسلام کے یہاں تو ملائکہ کی تعداد معلوم نہیں ہے "وما یعلم جنود ربک الاہو" اور فلاسفہ کے یہاں عقول عشرہ کا دس ہونا مستعین ہے عقول عشرہ کے اثبات اور عشرہ کی تعیین اور ان کے قدیم ہونے کے دلائل اور ان کے متعلق دیگر تفصیلات کا مسئلہ الہیات سے متعلق ہے یہ عہد کی قسم ثالث "الہیات" میں کئی فصلوں کے تحت اس کا بیان موجود ہے ۱۳

اس علم کے پانچ نام تو یہ ہوئے اور ایک نام اور پر علم اعلیٰ آیا ہے اس طرح یہ علم چھ ناموں کیساتھ موسوم ہے۔  
**علم اوسط یا علم ریاضی** | ان چیزوں کے احوال کے جاننے کو کہتے ہیں جو وجود خارجی میں تو مادہ کی محتاج ہیں مگر وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہیں جیسے کرہ، کرہ لذت میں ہر گول

چیز کو کہتے ہیں جیسے گیند وغیرہ، اور اصطلاح میں کرہ کی تعریف یہ ہے جو جسمٌ یحیط بہ سطحٌ مستدیرٌ بحيث  
 يمكن ان يفرص في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه متساوية کرہ وہ جسم ہے جس



کا ایک گول سطح احاطہ کئے ہوئے ہو اس طور پر کہ اس کے بیچ میں ایک نقطہ فرض کیا جاسکے  
 اور اس نقطہ سے سطح کی طرف جو خطوط کھینچے جائیں وہ سب برابر ہوں جیسے نقشہ ہڈائیں۔  
 کرہ وجود خارجی کے اعتبار سے تو مادہ کا محتاج ہے جب کرہ خارج میں متحقق ہوگا تو  
 کسی نہ کسی مادہ کے ساتھ پایا جائے گا، یا تو مٹی کا کرہ ہوگا یا آگ، پانی، ہوا وغیرہ کا

بغیر مادہ کے خارج میں اس کا متحقق نہیں ہوگا لیکن وجود ذہنی میں یہ مادہ کا محتاج نہیں اگر ہم کرہ کا تصور کریں  
 تو مادہ کے تصور کی ضرورت نہیں بغیر مادہ کے مجرد طریقہ پر ایک شئی مستدیر اور گول چیز کا تصور کر سکتے ہیں۔ پس  
 کرہ اور دائرہ کے احوال کے علم کو علم اوسط کہتے ہیں۔ اس کو علم اوسط اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا درجہ انہیات  
 اور طبیعات کے درمیان ہے کیونکہ اس میں موضوع یعنی کرہ نہ تو الہی کی طرح مجرد محض ہے اور نہ طبعی کی طرح محض مادی ہے بلکہ ایک  
 اعتبار سے مجرد اور ایک اعتبار سے مادی ہے پس یہ متوسط بین الالہی والطبعی ہے اس لئے اس کو علم اوسط کہتے ہیں۔

ولیسینی بالریاضی والتعلیمی۔ علم اوسط کے دو نام اور ذکر فرماتے ہیں ایک علم ریاضی دوسرا علم تعلیمی۔ علم ریاضی  
 تو اس کو اس لئے کہتے ہیں کہ اس علم کو حاصل کرنے کیلئے بہت ریاضت و محنت اور مشقت کی ضرورت ہے اور علم تعلیمی اس واسطے  
 کہتے ہیں کہ قدما و فلاسفہ جب اپنے بچوں کو علوم نظریہ پڑھاتے تھے تو سب سے پہلے علم اوسط کی تعلیم دیتے تھے پس تعلیم کی طرف  
 نسبت کر کے اس کو علم تعلیمی کہا جانے لگا یا اس وجہ سے کہ اس میں جسم تعلیمی سے بحث ہوتی ہے جسم تعلیمی کا بیان عنقریب کتاب  
 میں آنے والا ہے۔ ص ۶۱ پر ملاحظہ فرمائیں۔

**علم ادنیٰ یا علم طبعی** | ان چیزوں کے احوال کے کہتے ہیں جو وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں مادہ کی  
 محتاج ہوں جیسے انسان کہ یہ خارج میں ہی بغیر مادہ کے متحقق نہیں ہو سکتا اور جب

اس کا تصور کیا جائیگا تب بھی لحم و عظم و دم وغیرہ کے مادہ کے ساتھ متصور ہوگا بغیر کسی مادہ کے محض خطوط اور لکیروں  
 سے انسان کا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ علم طبعی میں انسان کے محض مفہوم سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس حیثیت سے  
 بحث ہوتی ہے کہ انسان بدن پر مشتمل ہے اور ظاہر ہے کہ انسان اس اعتبار سے دونوں وجود میں مادہ کا محتاج ہے  
 اس کے احوال کے جاننے کو علم ادنیٰ کہتے ہیں، ادنیٰ یا تو بمعنی ارذل ہے دنائت بمعنی خساست و رذالت سے ماخوذ ہے کیونکہ  
 یہ ہر لحاظ سے مادہ کا محتاج ہے پس اس کا درجہ انہیات و ریاضیات سے کمتر اور ارذل ہوا اس لئے اس کو علم ادنیٰ

کہا کیونکہ اس میں نقشے وغیرہ بنانے پڑتے ہیں ان کے دائروں اور خطوط کو نہایت غور و فکر کے ساتھ حساب لگا کر کھینچنا پڑتا ہے ۱۲

کہتے ہیں۔ یا ادنیٰ بمعنی اقرب ہے دُنُوُّ بمعنی قُرب سے ماخوذ ہے کیونکہ یہ علم ہم سے قریب تر ہے اس لئے کہ ہم انسان ہیں اور مادی میں اور اس علم میں بھی انسان وغیرہ مادیات کے احوال سے بحث ہوتی ہے اسی لئے اس کا سمجھنا ہمارے لئے بہ نسبت ریاضیات و الہیات کے آسان ہے پس ہم سے قُرب کے اعتبار سے اس کو ادنیٰ کہہ دیا گیا۔  
ولسیتی بالطبیعی :- اس علم کا دوسرا نام علم طبیعی بھی رکھا گیا ہے اس لئے کہ اس میں جسم طبیعی کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔ جسم طبیعی کا بیان بھی عنقریب ص ۵۹ پر آیا ہے۔

وقد جعل بعضهم ما لا يقتصر الى المادة اصلاً قسمين ما لا يقتصرانها مطلقاً كالانثى والحقول وما يقارنها لكن لا على وجه الافتقار كالوحدۃ والكثرة وسائر الامور العامة فيسمى العلم باحوال الاول الالهيا والعلم باحوال الثاني علماً كئياً وفلسفة اولى

ترجمہ :- اور بعض لوگوں نے ان چیزوں کی جو بالکل مادہ کی محتاج نہیں دو قسمیں بنا دی ہیں ایک وہ جو مادہ کے بالکل بمقارن اور مستقل نہ ہوں جیسے باری تعالیٰ اور عقول عشرہ اور دوسری وہ جو مادہ کے مقارن تو ہوں مگر احتیاج کے طریقہ پر نہ ہوں جیسے وحدت، کثرت، اور باقی امور عامہ پس اول کے احوال کے علم کا نام علم الہی رکھا جاتا ہے اور ثانی کے احوال کے جاننے کو علم کلی اور فلسفہ اولیٰ کہتے ہیں۔

تشریح :- وقد جعل بعضهم ما لا يقتصر الى المادة اصلاً قسمين بعض فلاسفہ نے حکمت نظریہ کی قسم اول یعنی علم الہی کی دو قسمیں بنا دی ہیں ایک کا نام علم الہی دوسری کا نام علم کلی اور فلسفہ اولیٰ رکھا ہے۔ حکمت نظریہ کی قسم اول کی تعریف اور پر گزر چکی ہے کہ ان چیزوں کے احوال کا جانا جو وجود خارجی اور ذہنی کسی بھی اعتبار سے مادہ کی محتاج نہ ہوں اس کی دو قسمیں کر دی گئی ہیں کہ وہ اشیاء دو حال سے خالی نہیں یا تو مادہ کی محتاج نہ ہونیکے ساتھ ساتھ مادہ کے ساتھ مقترن (ملی ہوئی) بھی نہیں ہوں گی یا مادہ کے ساتھ مقترن ہوں گی اگرچہ محتاج نہ ہوں، اگر وہ اشیاء نہ تو مادہ کی محتاج ہیں اور نہ مقارن تو ان کے احوال کے علم کا نام علم الہی ہے جیسے باری تعالیٰ اور عقول عشرہ، کہ یہ نہ تو مادہ کے محتاج ہیں اور نہ مادہ کے ساتھ ان کا اقتران ہوتا ہے بلکہ یہ مجربات میں سے ہیں اور اگر وہ اشیاء مادہ کی محتاج تو نہ ہوں لیکن مادہ کے ساتھ ان کا اقتران و اتصال ہوتا ہے ان کے احوال کے جاننے کو علم کلی اور فلسفہ اولیٰ کہا گیا ہے جیسے وحدت اور کثرت اور باقی امور عامہ یہ چیزیں مادہ کی محتاج تو نہیں ہیں البتہ مادہ کے ساتھ مقترن ہوتی ہیں۔ مادہ ان کے ساتھ لگ جاتا ہے، امور عامہ وہ امور کہلاتے ہیں جو موجود کے اقسام (واجب، جوہر، عرض) میں سے کسی ایک قسم کے ساتھ نقص

۵۵ :- موجود کی یہی تین قسمیں ہیں واجب، جوہر، عرض اسلئے کہ موجود کی اولاً دو قسمیں ہیں واجب اور ممکن واجب اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو عدم محال ہو جیسے باری تعالیٰ اور ممکن وہ ہے جس کا وجود و عدم دونوں برابر ہوں نہ وجود ضروری ہو اور نہ عدم جیسے عالم اور عالم کی تمام چیزیں، پھر ممکن کی دو قسمیں ہیں جوہر اور عرض کیونکہ ممکن دو حال سے خالی نہیں یا اقتران بالذات ہو گا یا قائم بالغير اگر قائم بالذات ہو تو جوہر ہے جیسے جسم، اور اگر قائم بالغير ہے تو عرض ہے جیسے جسم کی سفیدی، سیاہی وغیرہ ۱۲

زہوں بلکہ یا تو موجودگی اقسام ثلاثہ مذکورہ کو ناسخ ہوں یا دو قسموں کے اندر پائے جاتے ہوں جیسے وجود، وحدت، کثرت، حدود، حصول وغیرہ ان میں سے وجود کو دیکھو کہ یہ واجب ہو اور عرض تینوں کے اندر موجود ہے، اسی طرح وحدت یہ بھی واجب اور جو اہر و اعراض کے ہر ہر فرد کے اندر پائی جاتی ہے، اور کثرت یہ جو اہر و اعراض کے مجموعہ افراد میں تو موجود ہے مگر واجب تعالیٰ میں نہیں کیونکہ واجب تعالیٰ تو واحد میں کثیر و متعدد نہیں ہیں، اسی طرح حدود اور حصول کو دیکھو یہ دونوں جو اہر و اعراض میں تو موجود ہیں کیونکہ جو اہر و اعراض دونوں حادث ہوتے ہیں مگر واجب میں موجود نہیں ہیں کیونکہ واجب تعالیٰ قدیم میں حادث نہیں۔ پس یہ سب (وجود، وحدت، کثرت، حدود، حصول وغیرہ) امور عاقلہ ہوتے۔ اور امور عامہ مادہ کے محتاج نہیں ہوتے البتہ مادہ کے ساتھ مقترن ہوتے ہیں مثلاً وحدت کہ لیسے یہ مادہ کی محتاج نہیں ہے کیونکہ یہ باری تعالیٰ میں بغیر مادہ کے پائی جاتی ہے اگر مادہ کی محتاج ہوتی تو بلا مادہ اس کا پایا جانا ناممکن تھا البتہ مادہ کے ساتھ مقترن ہوتی ہے جیسے زید، بکر، عمر وغیرہ میں سے ہر ایک کے اندر فرداً وحدت موجود ہے اور زید، بکر، عمر وغیرہم از قبیل مادیات ہیں پس ان کے اندر وحدت مادہ کے ساتھ مقترن ہو رہی ہے، اسی طرح کثرت کو دیکھئے کہ یہ عقول عشرہ میں تو بلا مادہ کے پائی جاتی ہے معلوم ہوا کہ کثرت مادہ کی محتاج نہیں ہے اور زید، بکر، خالد وغیرہ کی جماعت میں کثرت مادہ کے ساتھ مقترن ہو کر پائی جا رہی ہے اسی طرح حدود و حصول مجردات یعنی عقول عشرہ میں موجود ہے کیونکہ عقول عشرہ اپنی ذات کے اعتبار سے حادث ہیں، حادث بالذات اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوا اور عقول عشرہ اپنے وجود میں واجب تعالیٰ کے محتاج ہیں پس عقول عشرہ ذات کے اعتبار سے حادث ہیں اگرچہ زمانہ کے اعتبار سے فلاسفہ کے نزدیک قدیم ہیں، بہر حال حدود ذاتی (یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہونا) عقول عشرہ میں بلا مادہ پایا جا رہا ہے معلوم ہوا کہ حدود مادہ کا محتاج نہیں اور جو اہر و اعراض میں مادہ کے ساتھ مقترن ہو کر پایا جاتا ہے ناہم۔

واختلفوا في ان المنطق من الحكمة ام لا فمن فسرها بخروج النفس الى كمالها  
الممكن في جانب العلم والعمل جعله منها بل جعل العمل ايضا منها وكذا امر  
ترك الاعيان في تعريفها جعله من اقسام الحكمة النظرية اذ لا يبحث فيه الا عن  
المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا واما من فسرها بما ذكرناه  
وهو المشهور فبما بينهم فلم يعللها منها لان موضوعه وهو المعقولات الثانية ليس  
من اعيان الموجودات الماخوذة في تعريفها

ترجمہ۔ اور فلاسفہ نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں پس جس نے حکمت کی تفسیر کی ہے نفس کے نکلنے کے ساتھ اپنے کمال ممکن کی طرف علم و عمل کی جانبوں میں اس نے منطق کو حکمت میں داخل مانا ہے بلکہ عمل کو بھی حکمت میں سے بنایا اور ایسے ہی جس نے حکمت کی تعریف (مذکورہ سابق) میں اعیان (خارجیہ

کا قید کو ترک کر دیا اس نے منطق کو حکمت نظریہ کے اقسام میں سے بنایا ہے اس لئے کہ منطق میں نہیں بحث کی جاتی ہے مگر ان معقولات ثانیہ سے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ہے اور ہر حال میں جس نے حکمت کی تفسیر اسی تعریف کیساتھ کی ہے جس کو ہم نے (شروع میں) ذکر کیا ہے اور وہی فلاسفہ کے درمیان مشہور ہے اس نے منطق کو حکمت میں سے شمار نہیں کیا اس لئے کہ منطق کا موضوع اور وہ معقولات ثانیہ ہیں وہ ان موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہیں جنکو حکمت کی تعریف میں لیا گیا ہے۔

**تشریح :-** حکمت کی تعریف اور اس کے اقسام بیان کرنے کے بعد فلاسفہ کا ایک اختلاف بیان کرتے ہیں کہ علم منطق علم حکمت میں داخل ہے یا نہیں بعض نے داخل بعض نے خارج مانا ہے یہ نزاع حقیقی نہیں ہے بلکہ نزاع عقلی ہے اس لئے کہ یہ اختلاف حکمت کی تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے علم حکمت کی تین تعریفیں کی گئی ہیں، پہلی دو تعریفوں کے لحاظ سے منطق حکمت میں داخل ہے تیسری تعریف کے اعتبار سے خارج ہے۔ اب اس کی تفصیل سمجھئے۔

حکمت کی پہلی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔ **هي خروج النفس الى كمالها الممكن في جانب العلم والعمل** نفس کا نکلنا اپنے کمال ممکن کی طرف علم اور عمل کی جانبوں میں خروج کا مطلب قوت سے فعل کی طرف نکلنا ہے یعنی نفس کے لئے علم و عمل کے اعتبار سے جتنے کمال حاصل ہونے ممکن ہیں اور بالقوتہ اس میں موجود ہیں وہ اس کو بالفعل حاصل ہو جائیں اس کو حکمت کہتے ہیں۔ جنہوں نے حکمت کی یہ تعریف کی ہے انہوں نے منطق کو حکمت میں داخل مانا ہے اس لئے کہ منطق سے کمال علم حاصل ہو جاتے ہیں منطق سے انسان کو علم کی دونوں قسموں یعنی تصورات و تصدیقات اور ان کی تفصیلات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ علوم تصور یہ و تصدیقیہ میں کمال حاصل کر لیتا ہے اور چونکہ اس تعریف میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ نفس کو عمل کی جانب میں بھی کمال حاصل ہو جائے اس لئے عمل کو بھی حکمت میں داخل کیا گیا ہے پس حکمت علم و عمل دونوں کے مجموعہ کا نام ہوا، عالم باعمل کو حکیم اور داننا کہا جاتا ہے۔

**وكن امن تولك الاعيان الخ :-** حکمت کی دوسری تعریف وہی ہے جو شروع میں باين الفاظ گذر چکی ہے **هي علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية** مگر بعض فلاسفہ نے اس میں سے اعيان (خارجیہ) کی قید کو ترک کر کے تعریف یوں کی ہے **هي علم باحوال الموجودات الخ موجودات** کے نفس الامری احوال کا جاننا طاقت بشریہ کے مطابق، اس تعریف کے اعتبار سے بھی منطق حکمت میں داخل ہے اس لئے کہ جب موجودات کو اعيان یعنی خارجیہ کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا تو موجودات مطلق مراد ہوئے خواہ وہ موجودات خارجیہ ہوں یا ذہنیہ اور منطق میں موجودات ذہنیہ کے احوال سے بحث ہوتی ہے جس کو معقولات ثانیہ کہا جاتا ہے (معقولات ثانیہ کی تحقیق ابھی چند سطور کے بعد آ رہی ہے) پس حکمت کی تعریف میں عموم ہونے کی بنا پر یہ منطق کو بھی شامل ہو جائے گی اور منطق حکمت میں داخل ہو جائے گی اور چونکہ معقولات ثانیہ ایسے امور ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ہے اس لئے منطق کو حکمت نظریہ کے اقسام میں شمار کیا جائے گا اس لئے کہ حکمت نظریہ ان چیزوں کے احوال جانتے کو کہتے ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ہے کامر۔



اذ لا یبحث فیہ الا عن المعقولات الثانیة :- معقولات ثانیہ کن چیزوں کو کہا جاتا ہے اسکویوں  
 سمجھے کہ جو چیزیں خارج میں موجود ہوتی ہیں ان کو موجودات خارجیہ کہتے ہیں جیسے ماہیات کلیہ کے افراد اور جزئیات  
 جیسے زید، عمر، بکر، نلاں گھوڑا، نلاں بکری، نلاں گائے، نلاں درخت، نلاں پتھر وغیرہ اور جو خارج میں موجود نہیں  
 ہوتیں ان کو موجودات ذہنیہ کہتے ہیں جیسے ماہیات کلیہ۔ ماہیت انسان، ماہیت حیوان، ماہیت فرس وغیرہ  
 موجودات ذہنیہ کو معقولات بھی کہتے ہیں پھر معقولات کی دو قسمیں ہیں معقولات اولیٰ، معقولات ثانیہ۔ معقولات  
 اولیٰ وہ معقولات کہلاتے ہیں جن کے مصداق اور افراد خارج میں پائے جاتے ہیں جیسے ماہیت انسان، ماہیت  
 حیوان، ماہیت ناطق وغیرہ یہ سب معقولات ہیں اور ان کے افراد و مصداق (زید، عمر، بکر، نلاں گھوڑا، نلاں بکری)  
 خارج میں پائے جاتے ہیں جن پر ان ماہیات کو محمول کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے۔ زید انسان ہے۔ زید ناطق ہے  
 نلاں گھوڑا حیوان ہے اور معقولات ثانیہ ان معقولات کو کہا جاتا ہے جن کے افراد اور مصداق خارج میں نہ پائے  
 جائیں جیسے نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرض عام یہ سب معقولات ہیں اور ان کے مصداق خارج میں موجود نہیں  
 ہیں موجودات خارجیہ میں سے کسی پر بھی ان کو محمول نہیں کیا جاتا مثلاً زید نوع، زید جنس، زید فصل وغیرہ کہنا  
 درست نہیں کیونکہ ان کے مصداق تو انسان، حیوان، ناطق، ضاحک اور ماشی ہیں جن پر ان کو محمول کیا جاتا ہے  
 کہا جاتا ہے الانسان نوع، الحيوان جنس، الناطق فصل، الضاحک خاصہ، الماشی عرض عام۔ اور انسان حیوان  
 ناطق وغیرہ یہ سب کلیات ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہے پس معقولات ثانیہ کی تعریف یہ ہوتی ہی مایعرض  
 الذہن ولا یكون له مصداق فی الخارج رہی یہ بات کہ علم منطلق میں مطلق معقولات سے بحث ہوتی ہے خواہ اولیٰ  
 ہو یا ثانیہ یا صرف معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے یہ مسئلہ اختلافیہ ہے قدماء و متاخرین کے نزدیک علم منطلق کا موضوع  
 صرف معقولات ثانیہ ہیں۔ پھر ان کے یہاں ثانیہ کہہ کر ثالثہ اور رابعہ وغیرہ کی نفی مقصود نہیں بلکہ ثانیہ سے مراد اولیٰ کے  
 علاوہ ہیں جس میں ثالثہ رابعہ وغیرہ سب داخل ہیں چنانچہ نوع، جنس، فصل وغیرہ جو کہ تصورات ہیں ان سے مل کر  
 تصدیقات اور قضایا بنتے ہیں جیسے الانسان نوع، الحيوان جنس، الناطق فصل وغیرہ یہ قضایا معقولات ثالثہ  
 کہلاتے ہیں پھر قضایا سے مل کر قیاسات بنتے ہیں یہ معقولات رابعہ کہلاتے ہیں معقولات ثانیہ میں یہ سب داخل  
 ہیں اور متاخرین کے نزدیک منطلق کا موضوع مطلق معقولات میں خواہ اولیٰ ہوں یا ثانیہ، ثالثہ ہوں یا رابعہ، اسی کو  
 صاحب علم العلوم نے اختیار کیا ہے کیونکہ انھوں نے و موضوع المعقولات مطلق کہا ہے ثانیہ کی قید نہیں لگائی۔  
 واما من فسرها بما ذکرناہ الخ :- حکمت کی تیسری تعریف وہی تعریف مذکور ہے جس میں اعیان کی قید کا لحاظ کیا  
 گیا ہے یعنی موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا بقدر طاقت بشریہ جان لینا۔ اس تعریف کے اعتبار سے منطلق حکمت  
 خارج ہے کیونکہ منطلق کا موضوع تو معقولات ثانیہ (موجودات ذہنیہ) ہیں اور حکمت میں موجودات خارجیہ سے بحث ہوتی ہے

وقد یقال فعلی هذا لا یكون العلم باحوال الامور العامة منها لانها غير موجودة  
 فی الخارج علی ما بینہ المحققون وأجیب بأن الامور العامة هناك لیست بموضوعات

بلہ محمولات تثبت للاعیان فان قولنا الوجود زائد فی الممكن فی قوۃ قولنا  
الممكن موجوداً لوجود زائد

ترجمہ :- اور کبھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس بنا پر امور عامہ کے احوال کا جاننا علم حکمت میں سے نہیں ہوگا اس لئے کہ امور عامہ خارج میں موجود نہیں ہوتے جیسا کہ محققین نے بیان کیا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امور عامہ اُس جگہ موضوعات نہیں ہیں بلکہ محمولات ہیں جو موجودات خارجہ کیلئے ثابت ہوتے ہیں اس لئے کہ ہر اقول "وجود زائد ہوتا ہے ممکن کے اندر" یہ ہمارے قول "مکن موجود ہوتا ہے وجود زائد کے ساتھ" کے درج میں ہے۔

تشریح :- وقد یقال فعلی هذا الخ اس عبارت سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں ہذا کا اشارہ "اخذ الاعیان فی تعریف الحکمۃ" (حکمت کی تعریف میں خارجہ کی قید کا لحاظ کرنا) ہے اعتراض یہ ہے کہ جب حکمت کی تیسری تعریف میں اعیان (خارجہ) کی قید ملحوظ ہے اور اسی لئے منطق کو علم حکمت سے خارج مانا ہے تو امور عامہ کے احوال کے علم کو بھی حکمت سے خارج ماننا چاہئے کیونکہ امور عامہ محققین کے بیان کے مطابق موجود فی الخارج نہیں ہیں مثلاً وجود، حدوث، امکان، حصول وغیرہ جتنے بھی امور عامہ ہیں یہ سب معانی مصدریہ اور مفہومات استزاعیہ ہیں ان کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا البتہ ان کے مشتقات خارج میں پائے جاتے ہیں اور ان مشتقات سے ذہن ان مفہیم کو اخذ اور مشتق کرتا ہے جیسے موجود، حادث، ممکن، حاصل وغیرہ یہ ان کے مشتقات ہیں اور خارج میں موجود ہیں ان سے وجود، حدوث، امکان اور حصول وغیرہ کو سمجھا جاتا ہے پس جب امور عامہ خارج میں موجود نہیں ہیں تو ان کو حکمت سے خارج ہونا چاہئے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ فلاسفہ نے امور عامہ کو علم حکمت میں داخل کیا ہے وہ ان کو اپنے مسائل کا موضوع بناتے ہیں اور ان کے احوال سے بحث کرتے ہیں۔ مثلاً فلاسفہ نے یہاں ایک قاعدہ ہے الوجود زائد فی الممكن کہ وجود ممکن کے اندر زائد ہوتا ہے اور اسکو عارض ہوتا ہے اس کی ذات میں داخل نہیں ہوتا اور نہ اس کیلئے ضروری ہوتا ہے جیسا کہ واجب کی ذات میں وجود داخل بھی ہے اور اس کیلئے ضروری بھی ہے کیونکہ واجب اسکو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہو جیسے باری تعالیٰ، اور ممکن اس کو کہتے ہیں جس کے وجود و عدم دونوں برابر ہوں نہ وجود ضروری اور نہ عدم ضروری، موجود بھی ہو سکتا ہے معدوم بھی۔ پس ممکن کی ذات کے اندر وجود نہ تو داخل ہے اور نہ اس کیلئے لازمی اور ضروری ہے لہذا ممکن میں وجود ایک زائد ہے یہ تو اس قاعدہ کا مطلب ہوا۔ یہاں پر تو یہ کہنا مقصود ہے کہ فلاسفہ نے اس قاعدہ میں وجود کو موضوع بنایا ہے اور اس پر زائد فی الممكن ہونے کا حکم لگایا ہے تو گو یا فلاسفہ نے اس قاعدہ میں وجود کی حالت کے متعلق بحث اور گفتگو کی ہے کہ وجود کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ وہ ممکن کے اندر زائد ہوتا ہے خلاصہ اشکال یہ ہوا کہ جب وجود خارج میں موجود نہیں ہے تو فلسفی کو اس کے متعلق بحث کرنے کی کیا ضرورت ہے فلسفی کا کام تو موجودات خارجہ سے بحث کرنا ہے۔

واجیب بان الامور العامة الخ شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ بات تو یہی ہے کہ امور عامہ کی بحث علم حکمت سے خارج ہے البتہ جہاں فلاسفہ نے امور عامہ کو موضوع بحث بنالیا ہے وہاں تاویل کر لی جائے گی مثلاً یہ کہا جائے گا "الوجود زائدنی الممكن" کا مطلب ہے "الممكن موجود لوجود زائد" کہ ممکن وجود زائد کے ساتھ موجود ہوتا ہے اس کا وجود ذاتی اور لازمی نہیں ہوتا تو بحث وجود کے احوال سے نہیں ہوتی بلکہ ممکن کے احوال سے ہوتی پس اس قاعدہ کا موضوع وجود نہیں ہے بلکہ ممکن ہے جو خارج میں موجود ہے، وجود تو محمول کی جگہ واقع ہے جو موضوع یعنی ممکن کیلئے ثابت ہو رہا ہے۔ اس اشکال کا ایک دوسرا جواب شارح نے حاشیہ منہیہ میں دیا ہے کہ علم حکمت میں جو اعیان کی قید ہے اس سے مراد عام ہے خواہ وہ اشیا بذات خود خارج میں موجود ہوں یا ان کا منشاء (جس سے ان کو اخذ اور منشاء کیا جاتا ہے) خارج میں موجود ہو پس امور عامہ اگرچہ بذات خود موجودنی الخ خارج نہیں لیکن اپنے منشاء کے اعتبار سے خارج میں موجود ہیں مثلاً وجود بذات خود تو خارج میں موجود نہیں ہے البتہ اس کا منشاء یعنی موجود جس سے وجود کو اخذ کیا گیا اور سمجھا گیا ہے وہ خارج میں موجود ہے اسی طرح حادثات و امکان تو خارج نہیں البتہ حادث و ممکن خارج میں موجود ہیں ان دونوں جوابوں میں سے دوسرا جواب ارجح و اصح ہے اس لئے کہ پہلے جواب میں اولاً تو تاویل و تکلف کو اختیار کرنا بڑا ہے دوسرے یہ کہ اُس جواب میں تسلیم کیا گیا ہے کہ امور عامہ کی بحث علم حکمت میں داخل نہیں ہے حالانکہ اس سے قبل علم الہی کی دو قسمیں ذکر کی گئی ہیں جن میں سے ایک ان اشیا کا علم ہے جو مادہ کی محتاج تو نہیں ہیں مگر مادہ کے ساتھ مقارن ہو جاتی ہیں اور اس کی مثال میں امور عامہ کو پیش کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امور عامہ کی بحث علم حکمت میں داخل ہے خارج نہیں اس لئے یہ جواب ضعیف ہے اسی لئے شارح نے اس کو صیغہ "تضعیف یعنی اُجیب صیغہ مجہول سے بیان کیا ہے۔"

والمصنف رتب کتابہ علی ثلاثہ اقسام الاول فی المنطق لانه الة لتحصیل العلوم والثانی فی الطبی والثالث فی الالہی بالمعنی الاعم وقدّم الطبیعی علی الالہی مع أنّ المجردات علیّ للمادیات لانّ مباحثہ کالمبادئ للالہی ولما سبقتہ احتیاج الی الطبعی فلذا اُخّرکامنه وقیل اعرض عن الحکمة الریاضیة لابتناءها فی الاکثر علی الامور الموهومة کالدوائر الموهومة المبحوتة عنها فی علم الهيئة وعن اقسام الحکمة العملیة بأسرها لانّ الشریعة المصطفویة قد قضت الوطر عنها علی اکمل وجه وانما تفصیل

ترجمہ :- مصنف نے اپنی کتاب (ہدایۃ الحکمتہ) کو تین قسموں پر مرتب کیا ہے قسم اول منطق کے بیان میں ہے اس لئے کہ منطق علوم کو حاصل کرنے کیلئے ذریعہ ہے اور دوسری قسم علم طبیعی کے بیان میں ہے اور تیسری قسم علم الہی بالمعنی الاعم کے بیان میں ہے اور طبیعی کو الہی پر مقدم کیا باوجودیکہ مجردات علیتیں ہیں مادیات کیلئے اس لئے کہ علم طبیعی کے مباحث علم الہی کیلئے باری کی طرح ہیں اور علم الہی علم طبیعی کا شدید محتاج ہے اسی لئے علم الہی کو طبیعی

سے مؤخر کیا اور کہا گیا ہے کہ مصنف نے حکمت ریاضیہ سے اس لئے انراض کیا ہے کہ وہ اکثر مباحث میں امور مؤخر  
پر مبنی ہے جیسے دو اثر مؤخر ہو جن سے علم ہیئت میں بحث کی جاتی ہے اور حکمت عملیہ کے تمام اقسام سے اس لئے انراض  
کیا کہ شریعت مصطفویہ (علیٰ ماجہا الصلوٰۃ والتیمۃ) نے اس کی ضرورت کو مکمل طریقہ بردار پوری تفصیل کیساتھ  
پورا کر دیا ہے۔

**تشریح** :- والمصنف رتب کتابہ الذی۔ ماقن نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمۃ کو تین اقسام پر مرتب کیا ہے  
پہلی قسم منطق کے بیان میں ہے منطق کو سب سے مقدم اس لئے کیا کہ یہ علوم کے لئے آلہ اور ذریعہ ہے خصوصاً علم فلسفہ کے  
لئے تو منطق بہت معین و مددگار ثابت ہوئی ہے اور آلہ ذوالک پر مقدم ہوتا ہے اس لئے سب سے پہلے منطق کو بیان کیا

پھر دوسری قسم میں طبیعیات کا بیان ہے اور تیسری میں الہیات کا۔  
**والتالث فی الالہی بالمعنی الاعم**۔ ص ۳۹ پر علم الہی کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں ایک ان  
اشیاء کے احوال کا علم جو مادہ کی محتاج ہوں اور نہ مادہ کے مقارن جیسے باری تعالیٰ اور عقول عشرہ دوسری  
ان اشیاء کے احوال کا علم جو مادہ کی محتاج تو نہ ہوں البتہ مادہ کے مقارن ہو جاتی ہوں جیسے وحدت، کثرت  
اور امور عامہ یہ دونوں قسمیں خاص ہیں اور ان کا مقسم جو مطلق علم الہی ہے اور دونوں قسموں کو شامل ہے وہ  
عام ہے شارح نے بالمعنی الاعم کی قید لگا کر بتایا ہے کہ مصنف قسم ثالث میں مطلق علم الہی کو بیان کرنا چاہتا ہے

**وقدم الطبعی علی الالہی**۔ طبیعیات کو الہیات پر مقدم کیا حالانکہ الہیات از قبیل مجردات ہیں اور طبیعیات از قبیل  
مادیات ہیں اور مجردات علیتیں ہوتی ہیں مادیات کیلئے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے تو اس لحاظ سے الہیات کو  
طبیعیات پر مقدم ہونا چاہئے تھا مگر مصنف نے اس کے برعکس کیا اس کی وجہ شارح نے بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے  
کہ الہیات اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے مادیات کیلئے علت ہیں مگر تعلیم و تعلم کے اعتبار سے طبیعیات کے مباحث  
الہیات کیلئے مادی اور مقدمات کی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ طبیعیات از قبیل محسوسات ہیں اور الہیات غیر محسوسات  
ہیں اور محسوسات کو غیر محسوسات کیلئے دلیل بنایا جاتا ہے شاہد سے غائب پر استدلال کیا جاتا ہے پس الہیات  
کو حاصل کرنے کیلئے طبیعیات کی سمت ضرورت پڑتی ہے نیز طبیعیات کو مادیات ہونے کی وجہ سے ہم سے زیادہ قریب  
حاصل ہے چونکہ انسان بھی مادی ہے پس طبیعیات کا سمجھنا ہمارے لئے بہ نسبت الہیات کے آسان ہے اور قاعدہ  
ہے کہ اہل و اقرب سے انتقال ہوتا ہے اصعب والبعث کی طرف اس واسطے مصنف نے طبی کو الہی پر مقدم اور الہی  
کو طبی سے مؤخر کیا۔

**قيل انمروض عن الحکمۃ الرياضیۃ**۔ شروع میں حکمت کی چھ قسمیں ذکر کی گئی تھیں تین تو حکمت عملیہ کی  
تہذیب الاخلاق، تدبیر المنزل، سیاست مدنیہ اور تین حکمت نظریہ کی، حکمت الہیہ، حکمت ریاضیہ، حکمت طبیعیہ۔  
مصنف نے اپنی کتاب میں ان اقسام سے میں سے صرف دو قسموں کو ذکر کیا ہے علم طبیعی اور علم الہی حکمت عملیہ کی تو تینوں  
قسموں کو ترک کر دیا اور حکمت نظریہ کی ایک قسم یعنی علم ریاضی کو چھوڑ دیا ایسا کیوں کیا یہاں سے اس کی وجہ بیان

کرتے ہیں، یہ وجہ ملا زادہ حرزبانی نے بیان کی ہے شایع اس کو نقل کرتے ہیں کہ علم ریاضی سے تو اس لئے اعراض کیا کہ اس علم کا دار و مدار اکثر مسائل میں امور موهوم پر ہے جیسے دوائر موهوم جن سے علم ہیئت میں بحث کی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ امور وہمہ خیالیہ کے مباحث کو کتابوں میں بیان کر کے وقت ضائع کرنا مناسب نہیں ان کا تو ترک ہی بہتر ہوتا ہے کیونکہ ان سے ملکہ تحقیق پیدا ہوتا ہے بخلاف طبی و الہی کے کہ ان سے ملکہ تعقل پیدا ہوتا ہے اور حکمت عملیہ سے اعراض اس لئے کیا کہ تہذیب اخلاق، تدبیر منزل اور سیاست دنیہ سے متعلق معلومات اور ضروریات کو شریعت مصطفویہ علیہا جہا الصلوٰۃ والتیمہ نے ممکن و مطلق طور پر بیان کر دیا ہے ان امور کو معلوم کرنے کے لئے علوم شریعت کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں کتب احادیث و تفاسیر و فقہ وغیرہ ان کی تفصیل سے بھری پڑی ہیں۔ پس حکمت عملیہ کے مباحث بیان کرنے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ حدیث و تفسیر و فقہ و تصوف، آداب و اخلاق وغیرہ سبھی علوم کے مباحث بیان کئے جائیں اور اس کے لئے عمر طویل اور دناتر کثیرہ درکار ہیں۔

کالدوائر الموهومة۔ دوائر دائرہ کی جمع ہے دائرہ ایسی سطح کو کہا جاتا ہے جس کا ایک خط مستدبر احاطہ کئے ہوئے ہو ایسے طور پر کہ اگر اس کے اندر بالکل وسط میں ایک نقطہ فرض کیا جائے تو اس نقطے سے خط مستدیر کی طرف نکلنے والے تمام خطوط برابر ہوں اور کبھی دائرہ کا اطلاق احاطہ کر نیوالے خط مستدیر پر بھی ہوتا ہے فی علم الہیئۃ۔ لفظ ہیئت لغت میں صورت، شکل، ساخت، بناوٹ، حالت، کیفیت اور طور طریق وغیرہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اصطلاح میں علم ہیئت اس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ اجسام فلکیہ اور کرۂ زمین کی گردش، کشش اور ان کے باہمی بُعد و مسافت اور ان کی ساخت بناوٹ وغیرہ احوال و کیفیات معلوم ہوں، صاحب مدینۃ العلوم نے ہیئت کی تعریف اس طرح کی ہے ہو علم يعرف بہ احوال الاجرام البسیطة العالویة والسفلیة و اشکالہا و اوضاعہا و مقادیرہا و البعادہا ارشاد المفاہد میں بھی یہی تعریف مذکور ہے اور کشف اصطلاحات الفنون میں اس طرح ہے ہو علم یبحث فیہ عن احوال الاجرام البسیطة البعلویة والسفلیة من حیث الكمیة والکیفیة والوضع والحركة اللازمة وما یلزم منها۔

وعن اقسام الحکمة العملية:۔ اس کا عطف عن الحکمة الریاضیة پر ہے یعنی واعرض عن اقسام الحکمة العملية، پاسرہا۔ اسررض، اسررا و اسارۃ تم سے باندھنا قید کرنا الاسر کے معنی تمام اور کل کے آتے ہیں پاسرہا کے معنی بتامہا، بیکلہا۔

وفیہ بحث لانسان ان اراد بالامور الموهومة ما لا یكون موجوداً فی نفس الامر ویختر الوحد فلا نسلم ابتداء الریاضی علیہا اذ لا شک ان الکرة اذا تحرکت علی مرکزہا فلا بد ان یفرض فیہا نقطتان لا حوکہ لہما اصلاً و ہما القطبان وان یفرض بینہما دائرۃ عظیمۃ فی حاق الوسط وتكون الحركة علیہا سریعۃ و ہی المنطقۃ وان یفرض عن



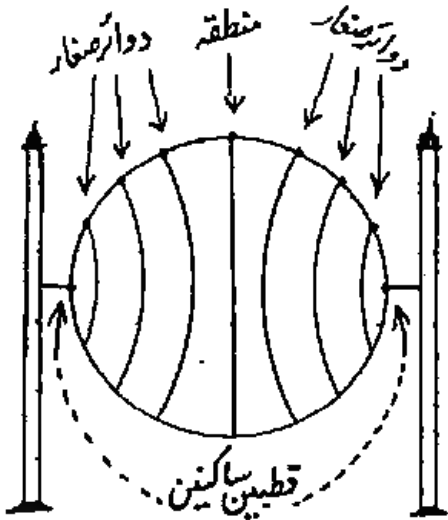
جَنبِيَّهَا دَائِرُ صَغَارٍ مُتَوَازِيَةٌ لَهَا وَتَكُونُ الْحَرَكَةُ عَلَيْهِمَا بِالطَّبِيعَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهَا بِطَوْرٍ مُتَفَاوِئًا  
جِدًّا فَحَمَاهُ أَقْرَبُ إِلَى الْقُطْبِ يَكُونُ أَبْطَأُ مِمَّا هُوَ أَقْرَبُ مِنَ الْمُنْطَقَةِ فَهَذِهِ وَأَمثالُهَا  
فَإِنْ لَمْ تَكُنْ مُوجُودَةً فِي الْخَارِجِ لَكِنَّمَا أَمْرٌ مُؤَهَّمَةٌ مَتَخِيلَةٌ تَحْتِمْلاً صَحِيحاً مُطَابِقاً لِمَا  
فِي نَفْسِ الْأَمْرِ كَمَا تَشْهَدُ بِهِ الْفِطْرَةُ السَّالِمَةُ وَهِيَ مَا يَخْتَرِعُهُ الرَّوْهُ كَأَنْبَابِ الْأَعْرَافِ.

کہ جس سے اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر امور ہومہ سے مراد وہ امور لئے ہیں جو نفس الامر میں موجود نہیں ہوتے اور ان کو وہم گھڑ لیتا ہے تو علم ریاضی کا ایسے امور پر موقوف ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جب گڑ اپنے مرکز پر حرکت کرے تو ضروری ہے کہ اس میں دو نقطے ایسے فرض کئے جائیں جن کو بالکل حرکت نہ ہو اور وہ دونوں نقطے قطبین (کہلاتے) ہیں اور ان دونوں نقطوں کے درمیان ایک بڑا دائرہ بالکل بیچ میں فرض کیا جائے اور اس پر حرکت سرلیج (تیز) ہو اور وہ منقطع ہے اور اس منقطع کے برابر میں چھوٹے چھوٹے دائرے فرض کئے جائیں جو منقطع کے مقابل ہوں ان دائروں کی حرکت منقطع کی طرف تیاں کرتے ہوئے کافی تفاوت کے ساتھ ہلکی ہو پس جو دائرہ قطب کے زیادہ قریب ہے وہ اس دائرہ سے زیادہ ہلکی حرکت والا ہو جو منقطع کے زیادہ قریب ہے پس یہ امور اور ان جیسی چیزیں اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہیں لیکن یہ ایسے امور ہومہ ہیں جو تخیل صحیح کے طور پر خیال میں آتے ہیں جو نفس الامر کے مطابق ہے جیسا کہ طبیعت سلیمہ اس کی شہادت دیتی ہے اور یہ ان چیزوں میں سے نہیں ہیں جن کو وہم گھڑ لیتا ہے جیسے بھوت اور چڑیلوں کے دانت۔

### تشریح

وفیہ بحث۔ حکمت ریاضیہ سے اعراض کرنے کا جو وجہ بیان کی گئی ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ حکمت ریاضیہ کے اکثر مسائل امور ہومہ پر موقوف ہوتے ہیں اس میں امور ہومہ سے کون سے امور ہومہ مراد ہیں کیونکہ امور ہومہ دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو محض خیالی اور وہم کے گھڑے ہوئے ہوتے ہیں نفس الامر اور واقع سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا دوسرے وہ امور ہومہ جو خارج میں تو موجود نہیں ہوتے البتہ ہومہ ہونے کے باوجود نفس الامر کے مطابق ہوتے ہیں محض خیالی نہیں ہوتے اگر قسم اول مراد ہے تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ حکمت ریاضیہ کی بنا ایسے امور ہومہ محض پر ہوتی ہے کیونکہ حکمت ریاضیہ میں تو دو دائرہ فلکیہ وغیرہ کا بیان ہوتا ہے اور یہ ایسے امور ہومہ ہیں جو نفس الامر کے مطابق ہیں۔ دو دائرہ فلکیہ وہ دائرے ہیں جو فلک کے اپنے مرکز پر حرکت کرتے ہوئے اس میں فرض کئے جاتے ہیں جن میں سے بیچ کا دائرہ جو بڑا ہوتا ہے منقطع کہلاتا ہے اور اس کے دونوں طرف چھوٹے بڑے دائروں کو دائرہ صغار کہتے ہیں اور فلک کے دونوں جانب یعنی جانب جنوب اور جانب شمال میں دو ساکن نقطے منقسم ہوتے ہیں ان کو قطبین ساکنین کہتے ہیں ایک قطب جنوبی دوسرے قطب شمالی۔ اس کا مشاہدہ آپ اس طرح کر سکتے ہیں کہ دو ٹکڑے زمین میں گاڑ کر ان کے سروں میں دو سوئیاں لگا کر ان کے درمیان ایک گیند پھنساؤ

اور گیند کے اوپر کسی ایک جانب سیاہی وغیرہ سے برابر برابر نقطوں کی شکل میں نشان لگا دیں اس کے بعد گیند کو تیزی کے ساتھ گھمائیں اس طرح کہ وہ اپنے مرکز پر دو سوئیوں کی نوکوں پر گھومتی رہے تو گیند کے گھومنے کے وقت اس پر لگے ہوئے نقطوں سے دائرے پیدا ہوں گے جو نقطہ بالکل بیچ میں لگایا تھا اس سے بڑا دائرہ پیدا ہوگا کیونکہ گیند کی مقدار اور مسافت بالکل وسط میں زیادہ ہے اس بڑے دائرے کو تو منطوقہ کہتے ہیں اور اس کی دونوں



جانب جو نقطے لگائے گئے، میں وہاں کی مسافت کم و بیش ہونے کے بقدر ان نقطوں سے چھوٹے بڑے دائرے پیدا ہوں گے ان کو دائرہ صغیر کہا جاتا ہے اور جس جگہ گیند میں سوئیوں کی نوکیں لگی ہوئی ہیں وہاں پر دونوں جانب دو نقطے ایسے متصور ہوں گے جن میں بالکل حرکت نہیں ہوگی بلکہ ساکن ہوں گے کیونکہ وہاں آکر مسافت بالکل ختم ہوگئی ہے اور حرکت مسافت ہی میں ہوتی ہے پس مسافت کے نہ ہونے کی وجہ سے حرکت بھی نہیں ہوگی ان دونوں نقطوں کو قطبین ساکنین کہتے ہیں۔

نقشہ ہذا سے خوب سمجھ لو۔ اس کے بعد یہ سمجھو کہ جو بڑا دائرہ یعنی منطقہ ہے اس کی حرکت سر بیچ ہوگی اور دو دائرہ صغیر کی حرکتیں آپس میں کچھ تفاوت کیسا تھا منطقہ کی حرکت سے ہلکی ہوں گی پس جو دائرہ قطب کے بالکل قریب ہے اس کی حرکت بہت ہلکی ہوگی اور اس کے قریب جو اس سے کچھ بڑا دائرہ ہے اس کی حرکت پہلے دائرہ سے تیز ہوگی پھر اس کے قریب اس سے بڑے دائرہ کی حرکت اور تیز ہوگی اور اس کے پاس جو سب سے بڑا دائرہ بالکل بیچ میں ہے یعنی منطقہ اس کی حرکت سب سے سر بیچ ہوگی پھر دوسری جانب کے دائروں کی حرکتیں بھی پہلے کی طرح تفاوت کے ساتھ سر بیچ و بطیبہ (تیز اور ہلکی) ہوگی یہاں تک کہ قطب کے قریب والے دائرہ کی حرکت بہت ہلکی ہوگی اور قطب پر آکر حرکت ختم ہو جائے گی، پس یہ دائرے اور قطبین اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہیں بلکہ موہومہ ہیں لیکن ایسے ہوئے و متخیلہ ہیں جن کا تخیل بالکل صحیح اور نفس الامر کے مطابق ہے فطرت سلیمہ اور طبیعت مستقیمہ رکھنے والا شخص ان امور کی شہادت دے گا اور ان کو تسلیم کرے گا یہ ایسے امور نہیں ہیں جو محض وہمی اور خیالی ہوتے ہیں نفس الامر سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا جیسے انیاب اغوال یعنی بھوت اور چڑیلوں کے دانت کہ نفس الامر میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا انسان اپنی قوت و ہمیہ کے غلبہ سے کسی چیز کو بھوت اور چڑیل اور اس کے دانت تصور کر لیتا ہے۔

ان الکواکب۔ کہہ کی تعریف ص ۳۵ پر گذر چکی ہے جو جسم محیط بہ سطح مستدیر محیط یکن ان یفرض فی داخلہ نقطۃ یکون جمیع الخطوط الخارجۃ منها الیہ متساویۃ کہہ ایسا جسم ہے جس کا ایک گول سطح احاطہ کئے ہوئے ہو اس طور پر کہ اس کے اندر ایک نقطہ فرض کیا جائے اور اس نقطہ سے اس گول سطح تک کھینچے جائیں والے تمام خطوط برابر ہوں، ابھی قریب میں ص ۳۶ پر دائرہ کی تعریف گذری ہے کہہ اور دائرہ میں

فرق یہ ہے کہ کرہ تو اس جسم کا نام ہے جس کا احاطہ سطح مستدیر کرتی ہے اور دائرہ اس سطح کا نام ہے جس کا خط مستدیر احاطہ کرتا ہے یا احاطہ کرنے والے خط مستدیر ہی کو دائرہ کہا جاتا ہے۔

لفظتان لا حرکت لهما اصلاً۔ کرہ کی دونوں جانب میں جو نقطے فرض کئے گئے ہیں وہ بالکل ساکن ہیں کیونکہ وہاں آکر مسافت بالکل ختم ہو گئی ہے اور حرکت مسافت میں ہوتی ہے پس مسافت نہ ہونے کی وجہ سے حرکت بھی نہیں ہوگی کما مر۔ ان دونوں نقطوں کو قطبین ساکنین کہتے ہیں، مولانا محمد عین القضاة کی تحقیق یہ ہے کہ قطبین بھی درحقیقت متحرک ہوتے ہیں مگر چونکہ نقطہ قطب ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی جگہ رہتے ہوئے حرکت و ضعیف کرتا رہتا ہے اور پھر وہ نقطہ غیر منقسم اور بہت باریک بھی ہے اس لئے وہ حرکت کرتا ہوا نظر نہیں آتا بلکہ ساکن معلوم ہوتا ہے بخلاف دوسرے نقطوں کے کہ وہ ایک مسافت پر گھومتے رہتے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں اس لئے ان کی حرکت نظر آتی ہے لہذا قطبین کو ظاہری اعتبار سے ساکنین کہہ دیا گیا ہے ورنہ حقیقت میں وہ ساکن نہیں بلکہ متحرک ہیں و ہذا التحقیق ہو الصواب عندی۔

فی حاق الوسط۔ حاق بشدید القاف بمعنی وسط (بیچ) پس حاق کی اضافت وسط کی طرف اضافت بیانہ ہے حاق الوسط سے مراد وسط حقیقی یعنی بالکل بیچ کا حصہ جہاں پر کرہ کی تنصیف ہوتی ہے۔

وتكون الحركة علیہا سریعة۔ منطقہ کی حرکت سریعیہ (تیز) ہوگی اور دوائر صغاریہ کی حرکت بطیعیہ (مست) ہوگی۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ بظاہر مشاہدہ اس کے خلاف ہے دائرہ جتنا چھوٹا ہے اتنا ہی تیز حرکت کرتا ہوا نظر آتا ہے اور بڑے دائرے کی حرکت ہلکی معلوم ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے حرکت کی سرعت اور بطور کا مطلب سمجھئے، سرعت حرکت کے معنی زمانہ تبدیل میں مسافت طویل طے کرنا اور بطور کے معنی زمانہ کثیر میں مسافت قصیرہ کو طے کرنا پس اگر دو حرکتوں کا زمانہ تو برابر ہوں مگر مسافت میں کمی بیشی ہو تو زیادہ مسافت طے کرنے والی حرکت کو سرعیہ اور کم مسافت طے کرنے والی کو بطیعیہ کہیں گے جیسے دو ٹرینیں ۱۰ بجے چل کر ۱۱ بجے رُک جائیں اور اس ایک گھنٹہ میں ایک ٹرین تو سٹو کلومیٹر پہنچ جائے اور دوسری ساٹھ کلومیٹر تو اول کی رفتار سرعیہ اور دوسری کی رفتار ہلکی ہوگی پس اسی طرح یہاں پر سمجھو کہ گیند کے اوپر جو ہم نے برابر نقطے لگائے تھے وہ سب نقطے ایک چکر پورا کر کے اپنی پہلی جگہ پر ایک ساتھ پہنچیں گے ایک چکر پورا کرنے کا زمانہ سب نقطوں کا برابر ہوگا مثلاً سب نے ایک چکر ایک سکنڈ میں لگایا ہے لیکن بیچ والے نقطے نے اس ایک سکنڈ میں زیادہ مسافت طے کی ہے اس لئے کہ گیند کی مقدار وسط میں بڑی ہے اور اس کے آس پاس والے نقطوں نے اسی ایک سکنڈ میں مسافت کم طے کی ہے اور جو نقطہ قطب کے جتنا قریب ہے اتنی ہی کم مسافت طے کر نیوالا ہے پس منطقہ کی حرکت سرعیہ اور دوائر صغاریہ کی حرکات بطیعیہ ہوں گی ناہم واحفظ۔

وان لم تکن موجود فی الخارج۔ یہ دوائر فکیہ وغیرہ اگرچہ خارج میں موجود نہیں بلکہ موبہومہ میں لیکن ایسے موبہومہ ہیں جو نفس الامر کے مطابق ہیں اور ہر موجود فی نفس الامر کا موجود فی الخارج ہونا ضروری نہیں

اس لئے کہ وجود نفس الامری اور وجود خارجی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے وجود خارجی خاص مطلق اور وجود نفس الامری عام مطلق۔ ہر موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر ہوگا لیکن ہر موجود فی نفس الامر کا موجود فی الخارج ہونا ضروری نہیں جیسا کہ شارح عنقریب اس کو بیان کریں گے پس یہ دو اثر خارج میں تو موجود نہیں لیکن نفس الامر میں موجود ہیں کیونکہ موجود فی الخارج اس کو کہتے ہیں جس کا ادراک جو اس خمسہ ظاہرہ سے ہو سکتا ہو اور موجود فی نفس الامر اس کو کہتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہو کسی کے فرض کرنے یا اعتبار کرنے پر موقوف نہ ہو کوئی اس کو مانے یا نہ مانے اعتبار کرے یا نہ کرے وہ بہر حال موجود ہو پس اگر کوئی شے ایسی ہو جو متحدہ یک بالحواس الظاہرہ نہ ہو سکتی ہو اور اس کا وجود کسی فرض ناراض اور اعتبار معتبر پر موقوف نہ ہو وہ موجود فی نفس الامر ہوگی موجود فی الخارج نہیں ہوگی۔ اور یہ دو دائرہ فلکیہ مہمومہ ایسے ہی ہیں کہ ان دائروں کا ادراک قوت باصرہ سے نہیں ہوتا بلکہ ان کا ادراک قوت حس مشترک کرتی ہے جو حواس خمسہ باطنہ میں سے ایک قوت ہے۔ قوت باصرہ کے ذریعہ ان دو دائرہ کا ادراک اس لئے نہیں ہوتا کہ باصرہ تو صرف ایک نقطہ کا ادراک کر رہی ہے جو گیند پر گھمانے سے پہلے لگایا گیا تھا مگر وہ نقطہ چونکہ حرکت کرتا ہوا ہر جگہ پر ہو کر گذر رہا ہے تو ہر مقام پر پہنچنے کی صورت قوت حس مشترک میں بڑی تیزی کے ساتھ نقش ہوتی جا رہی ہے کہ پہلی جگہ پر ہونے کی صورت ابھی زائل نہیں ہوئی تھی کہ فوراً دوسرے مقام پر پہنچنے کی صورت سامنے آگئی پس اسی طرح تسلسل کے ساتھ صورتوں کے نقش ہو جانے سے ایک دائرہ نظر آتا ہے حالانکہ گیند پر کوئی دائرہ بنایا نہیں گیا ہے بلکہ صرف نقطہ لگایا گیا ہے گیند کی حرکت کو روک کر دیکھئے تو صرف ایک نقطہ ہی نظر آئے گا پس موجود فی الخارج نقطہ ہے اور دائرہ موجود فی نفس الامر ہے کیونکہ دو دائرہ کا وجود کسی کے فرض کرنے اور اعتبار کرنے پر موقوف نہیں ہے کوئی ان کو مانے یا نہ مانے یہ بہر حال موجود ہیں یہی وجہ ہے کہ کوئی بھی فطرت سلیمہ اور ذہن مستقیم رکھنے والا شخص ان دو دائرہ کے وجود کا انکار نہیں کر سکتا۔ اسی کے مثل شعلہ جوالہ (گھومنے والا شعلہ) ہے ایک لکڑی کے سرے پر آگ لگائیے تو لکڑی کا سر جل کر شعلہ ہو جائے گا اس کے بعد لکڑی کو گھمائے تو ایک دائرہ نظر آئے گا اس کو شعلہ جوالہ کہتے ہیں خارج میں تو صرف ایک شعلہ ہے مگر گھومنے کی وجہ سے حس مشترک کے ذریعہ دائرہ نظر آتا ہے۔

کاینیاب الاغوال :- انیاب ناب بمعنی دانت کی جمع ہے اور اغوال غول کی جمع ہے بمعنی بھوت، چڑھیل انیاب اغوال کا نفس الامر میں کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ محض خیالی اور وہی چیزیں ہیں اس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ آدمی کی قوت دہمیہ بسا اوقات غالب ہو جاتی ہے وہ کسی بھی شے کو بھوت اور چڑھیل تصور کر لیتا ہے اور پھر اس کیلئے دانت وغیرہ کو فرض کر لیتا ہے مثلاً کوئی شخص تنہا رات کی تاریکی میں سنان خوفناک جنگل یا قبرستان میں جائے اور وہاں دہشت طاری ہو کر قوت دہمیہ کا غلبہ ہو جائے تو وہ کسی درخت وغیرہ کو دیکھ کر محسوس کرے کہ یہ سامنے بھوت کھڑا ہے اور اگر اس درخت پر کوئی سفید پاجامہ وغیرہ لٹکا ہوا ہو تو وہ سمجھے کہ یہ اس بھوت کے دو دانت ہیں اور اگر درخت کی شاخیں اور پاجامہ ہراسے حرکت کرنے لگیں تو وہ سمجھے گا کہ یہ

بھوت اپنے ہاتھوں کو پھیلائے ہوئے اور دانتوں کو نکالے ہوئے مجھے پکڑنے اور کھانے کیلئے میری طرف آرہا ہے پس یہ ایجاب اغوال میں واقع میں ان کا کوئی وجود نہیں بلکہ اس کا وجود اس آدمی کی قوت و ہمبہ کے فرض کرنے اور اعتبار کرنے پر موقوف ہے جتنی دیر تک اس کی قوت و ہمبہ اس کا اعتبار کرتی رہے گی اس کو بھوت نظر آئے گا اور جب اس کی دہشت دور ہو جائے گی اور قوت عقلیہ غالب ہو کر قوت دہمبہ مغلوب ہو جائے گی اور بھوت کا اعتبار کرنا اور اس کو فرض کرنا ترک کر دے گی تو اس کے سامنے نہ کوئی بھوت ہوگا نہ اس کے دانت بلکہ وہ دیکھے گا کہ یہ تو درخت وغیرہ ہے، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات چند آدمی ساتھ ہوں ایک تو ان میں سے کسی شے کو بھوت تصور کرتا ہے دوسرا نہیں اس لئے کہ اس ایک ہی کی قوت و ہمبہ نے اس بھوت کو فرض کیا ہے دوسرے کی قوت و ہمبہ نے فرض نہیں کیا پس معلوم ہوا کہ ایجاب اغوال فرض خارجی اور اعتبار معتبر پر موقوف ہیں نفس الامری نہیں۔ بخلاف دوائر کے کہ اگر دس آدمی بھی مثلاً گیند کو گھومتا دیکھیں گے تو دس کنوس ان دائروں کا ادراک کریں گے اور جب تک وہ گیند گھومتی رہے گی دائرے نظر آتے رہیں گے پس دائروں کا وجود نفس الامری ہے اگرچہ یہ موہومہ میں موجود فی الخارج نہیں فوض الفرق بین الدوائر المویہومہ و ایجاب اغوال۔

وَأَنْ أَرَادَ بَهَا مَا لَا يَكُونُ مُوجُودًا فِي الْخَارِجِ وَإِنْ كَانَ سَوْجُودًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَلَا تُسَلِّمُ  
أَنَّ الْأَبْتِنَاءَ عَلَيْهِمَا يَصْلُحُ عَلَيْهِ لِّلْأَعْرَاضِ كَيْفَ وَيُنْضَبِطُ بِهَا أَحْوَالُ الْحَرَكَاتِ مِنَ السَّعَةِ  
وَالْبَطْرِءِ وَالْمَجْهَةِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَحْسُوسِ وَالْمَرْصُودِ بِالْأَلَاتِ الرَّصَدِيَّةِ وَيُنْكَشَفُ  
بِهَا أَحْكَامُ الْآفَلَاكِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهَا مِنْ دَقَائِقِ الْحِكْمَةِ وَعَجَائِبِ الْفِطْرَةِ بِحَيْثُ  
يَتَحَيَّرُ الْوَاقِفُ عَلَيْهَا فِي عِظَمَةِ مَبْدَأِهَا قَائِلًا رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا

ترجمہ :- اور اگر امور موہومہ سے مراد وہ امور ہیں جو خارج میں موجود نہیں ہیں اگرچہ نفس الامری میں موجود ہیں تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ان امور پر (علم ریاضی کا) موقوف ہونا اعراض کی علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ حکمت ریاضیہ کے ذریعہ حرکتوں کے احوال معلوم ہوتے ہیں یعنی حرکت کا سرچ ہونا، سست ہونا اور حرکت کی جہت (کے احوال معلوم ہوتے ہیں) محسوس طریقہ پر اور محفوظ طریقہ پر آلات رصدیہ (دوربینوں) کے ذریعہ اور اس سے آسمانوں اور زمینوں کے احکام اور جو کچھ ان میں حکمت کی باریکیاں اور پیدائش کے عجائبات پوشیدہ ہیں منکشف ہوتے ہیں اس طور پر کہ ان امور پر مطلع ہونے والا شخص ان کے ایجاد کرنے والے کی عظمت میں حیران ہو کر پکارا ٹھکتا ہے کہ اے ہمارے رب تو نے یہ کارخانہ باطل اور بیکار نہیں بنایا۔

تشریح :-

وَأَنْ أَرَادَ بَهَا مَا لَا يَكُونُ مُوجُودًا فِي الْخَارِجِ :- اس سے پہلے بتلایا گیا تھا کہ امور موہومہ کی دو قسمیں ہیں، قسم اول مراد لینے کی صورت میں جو اشکال تھا اس کا بیان ہو چکا، قسم ثانی مراد لینے میں جو خارجی ہے اس کو یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ اگر امور موہومہ سے مراد قسم ثانی یعنی وہ امور ہیں جو خارج میں تو موجود نہیں بلکہ موہومہ ہیں مگر موہومہ ہونے کے



باوجود نفس الامر میں موجود ہیں جیسے درائر فکلیہ وغیرہ تو ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ اگر حکمت ریاضیہ ایسے امور پر مبنی ہے تو اس سے اعراض کرنا چاہیے کیونکہ جس علم کے اندر امور مطابق نفس الامر کا بیان ہو وہ مفید اور قابل ذکر ہوتا ہے نہ کہ اعراض اور ترک کے قابل۔ پس حکمت ریاضیہ میں جب امور موہومہ نفس الامر پر کا بیان ہے تو اس سے اعراض کرنا اور اس کو چھوڑنا کیسے درست ہو سکتا ہے جب کہ اس کے ذریعے سے معلومات کثیرہ مفیدہ حاصل ہوتی ہیں۔

حرکات کے احوال معلوم ہوتے ہیں کہ کونسی حرکت سرعیہ ہے کونسی بطیئہ، نیز یہ حرکت کس جہت میں ہو رہی ہے مشرق سے مغرب کی طرف یا بعکس، آلات رصدیہ یعنی دوربینوں اور خوردبینوں وغیرہ کے ذریعے آدمی حرکات کے ان احوال کا محسوس اور محفوظ طریقہ پر ادراک کرتا ہے اس طرح اس کے ذریعے آسمانوں اور زمینوں کے احکام اور ان کے حقائق و دقائق عجائب و غرائب کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے طور پر آدمی ان چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے کہ اس کی عقل حیران رہ جاتی ہے کہ ان چیزوں کا بنانے والا اس عجیب کا رخا نہ کا موجد کس قدر عظیم قدرت و حکمت والا ہے اور وہ بلا اختیار پکارا ٹھکتا ہے *ذمتا ما خلقت هذا باطلاً*۔

پس اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ حکمت ریاضیہ سے اعراض کرنے کی وجہ جو ملا زادہ حرز بانی نے بیان کی ہے درست نہیں، شارح اعراض کر کے خاموش ہو گئے اپنی طرف سے کوئی وجہ اعراض بیان نہیں فرمائی۔ حق بات یہ ہے کہ مصنف نے حکمت ریاضیہ کو اس لئے چھوڑا کہ اگر اس کے مباحث بغیر براہین و دلائل کے ذکر کرتے ہیں تو فائدہ تامر حاصل نہیں ہوگا اور اگر دلائل کے ساتھ بیان کرتے ہیں تو کتاب بہت طویل ہو جائے گی اس لئے اس کو ترک ہی کر دیا۔

*بالآلات الرصدیة*۔۔ آلات رصدیہ کسی شے کو تاکنے اور دیکھنے کے آلات جیسے دوربینیں اور خوردبینیں وغیرہ، یہ رصد سے ماخوذ ہے جس کے معنی کسی کی نگاہ میں یا انتظار میں بیٹھنا۔ راسد وہ شخص کہلاتا ہے جو راستہ میں کسی کی نگاہ اور انتظار میں بیٹھتا ہے پھر اصطلاح میں راسد کا اطلاق اس شخص پر ہونے لگا جو ستاروں کی تاک میں بیٹھتا ہے اور ان کی حرکتوں کا انتظار کرتا رہتا ہے اور یہ دیکھتا رہتا ہے کہ فلاں ستارہ فلاں مکان معین میں کس وقت پہنچے گا۔

ومعنی کون الشئ موجوداً فی نفس الامر انہ موجوداً فی نفسہ فالامر هو الشئ ومحصلاً  
ان وجودہ لیس متعلقاً بفرض فاریض واعتبار معتبر مثلاً الملازمة بین طلوع  
الشمس ووجود النهار متحققۃ فی حد ذاتہا سواء وجد فاریض او لم يوجد اصلاً  
وسواء فرضها او لم يفرضها قطعاً ونفس الامر اعم من الخارج مطلقاً فکل موجود  
فی الخارج موجوداً فی نفس الامر بلا عکس کئی ومن الذہن من وجہ لامکات  
ملاحظۃ الکواذب کزوجیۃ الخمسة فتکون موجوداً فی الذہن لانی نفس الامر ومثلها  
یسعی ذہنیاً فرضیاً وزوجیۃ الاربعۃ موجودۃ فیہا ومثلها یسعی ذہنیاً حقیقیاً

ترجمہ ہے۔ اور شے کے موجود فی نفس الامر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہے پس امر شے ہی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا وجود کسی فرض کرنے والے کے فرض کرنے اور کسی اعتبار کرنے والے کے اعتبار کرنے سے متعلق نہیں ہے مثلاً طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازم اپنی ذات کے اعتبار سے متحقق ہے خواہ کوئی فرض کرنے والا پایا جائے یا بالکل نہ پایا جائے اور خواہ کوئی فارض اس کو فرض کرے یا قطعاً فرض نہ کرے اور نفس الامر خارج سے عام ہے مطلقاً پس ہر موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر ہوگا بغیر کلی عکس کے اور (نفس الامر) ذہن سے عام من وجہ ہے جھوٹی باتوں کے تصور کے ممکن ہونے کی وجہ سے جیسے پانچ کا زوج ہونا پس یہ موجود فی الذہن تو ہے موجود فی نفس الامر نہیں ہے اور اس جیسی چیز کا نام ذہنی فرضی رکھا جاتا ہے اور چار کا زوج ہونا (ذہن اور نفس الامر) دونوں میں موجود ہے اور اس جیسی چیز کا نام ذہنی حقیقی ہے۔

### تشریح :-

و معنی کون الشیء الخ :- چونکہ بحث سابق کا مدار اس بات پر ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں ایک وجود فرضی اور اختراعی جیسے انیاب اغوال کا وجود، دوسرے وجود نفس الامری جیسے دوائر مومودہ وغیرہ کا وجود، اس لئے بحث مذکورہ کی وضاحت کے واسطے شارح وجود نفس الامری کے معنی بیان کرتے ہیں اور اس سے وجود فرضی اختراعی کے معنی بھی خود سمجھ میں آجائیں گے لان الاشیاء تعرف بانفرادها، اسی لئے صرف وجود نفس الامری کے معنی کے بیان پر اکتفا فرمایا۔ نیز حکمت کی تعریف میں بھی نفس الامر کا لفظ آیا ہے (علی ماہی علیہ فی نفس الامر) پس یہاں پر نفس الامر کے معنی بیان کرنے سے مقصود تعریف کے اس جز کی وضاحت بھی ہے چنانچہ فرمایا کہ شے کے موجود فی نفس الامر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ شے موجود فی نفسہ ہے نفسہ کی خمیر شے کی طرف راجع ہے یعنی الشیء موجود فی نفس الامر کے معنی الشیء موجود فی نفس الشیء ہوتے ہیں طور کہ الامر کے جو مختلف معانی آتے ہیں شے، صفت، شان، طریق اور وہ لفظ جو طلب فعل پر علی سبیل الاستعداد دلالت کرے جیسے اضرِب۔ یہاں پر ان مختلف معانی میں امر کے معنی اول یعنی شے مراد ہے اور جب امر سے مراد شے ہے تو کہا جائے گا کہ وضع النظار موضع المنظر کرتے ہوئے الشیء موجود فی نفسہ کے بجائے الشیء موجود فی نفس الامر کہہ دیا گیا ہے اور الشیء موجود فی نفسہ کے معنی یہ ہیں کہ شے اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہے نفس ذات کے معنی میں ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک میں نفس ذات کے معنی میں ہے یعنی تعلم ما فی ذاتی ولا اعلم ما فی ذاتک اور کسی شے کا اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود کسی فرض کرنے اور اعتبار کرنے والے پر موقوف نہیں ہے خواہ کوئی مانے یا نہ مانے وہ شے اپنی ذات کے اعتبار سے بہر حال موجود ہے، اس کی مثال شارح نے یہ بیان فرمائی جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازم کا پایا جانا نفس الامری چیز ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے متحقق ہے خواہ دنیا میں کوئی فرض کرنے والا موجود ہو یا نہ ہو اور اگر موجود ہو تو وہ اس تلازم کو فرض کرے یا نہ کرے ان دونوں میں تلازم بہر حال ثابت و متحقق رہے گا۔ کہ طلوع شمس ہوتے ہی نوراً وجود نہار ہو جائے گا یہ کسی فرض فارض اور اعتباری چیز

پر موقوف نہیں ہے، وجود نفس الامری کے معنی واضح ہو جانے سے وجود فرضی اختراعی کا مطلب خود سمجھ میں آجاتا ہے کہ جو فرض فارض اور اعتبار معتبر پر موقوف ہو وہ وجود فرضی اختراعی کہلاتا ہے جیسے انیاب اغوال کا وجود کما تفضیلاً۔

و نفس الامرا عمد من الخارج۔ یہاں سے شارح وجود نفس الامری اور وجود خارجی نیز وجود نفس الامری اور وجود ذہنی کے درمیان نسبت بیان کرتے ہیں۔ وجود خارجی کے معنی تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جس شے کا ادراک جو اس شمسہ ظاہرہ میں سے کسی سے ممکن ہو وہ موجود فی الخارج کہلاتا ہے اور جو شے جو اس باطنہ سے مدرك ہو اسکو موجود فی الذہن کہاجاتا ہے۔ شارح نے وجود نفس الامری اور وجود خارجی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت بیان کی ہے وجود نفس الامری عام مطلق اور وجود خارجی خاص مطلق ہے، اور خاص کے ساتھ عام کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے لیکن عام کے ساتھ خاص کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا جیسے مطلق میں آپ نے پڑھا ہے کہ انسان خاص مطلق حیوان عام مطلق ہے جو انسان ہو گا وہ حیوان ضرور ہو گا لیکن جو حیوان ہو اس کا انسان ہونا ضروری نہیں جیسے بقر، فرس، غنم وغیرہ۔ پس اسی طرح یہاں سمجھو کہ جو شے موجود فی الخارج ہوگی وہ موجود فی نفس الامر ضرور ہوگی جیسے زید عمر، بکر وغیرہم موجود فی الخارج بھی ہیں اور موجود فی نفس الامر بھی، اس لئے کہ جو اس ظاہرہ سے ان کا ادراک بھی ہوتا ہے اور ان کا وجود فرض فارض اور اعتبار معتبر پر موقوف بھی نہیں ہے۔ لیکن اس کے برعکس نہیں ہے کہ ہر وہ شے جو نفس الامر میں موجود ہو وہ موجود فی الخارج بھی ہو جیسے ذوات فکریہ موجود فی نفس الامر تو ہیں مگر موجود فی الخارج نہیں۔ و قد ترونیجا۔

مفصلاً علی ص ۵۔ اور وجود نفس الامری اور وجود ذہنی میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ یہ یاد رکھو کہ جن دو چیزوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے ان میں دو مادوں کی تین مثالوں کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے ایک مثال مادہ اجتماعی کی جس میں دونوں جمع ہوں اور دو مثالیں مادہ افتراقی کی۔ ایک مثال تو ایسی ہونی چاہئے جس میں اول ہونانی ہو دوسری اس کے برعکس۔ جیسے حیوان اور اینٹیں میں عموم خصوص من وجہ ہے مادہ اجتماعی کی مثال سفید کبوتر کہ اس میں حیوان اور اینٹیں دونوں جمع ہیں مادہ افتراقی کی ایک مثال کالی بھینس کہ یہ حیوان ہے اینٹیں نہیں اور دوسری مثال سفید تھکر کہ یہ اینٹیں ہے حیوان نہیں۔ اسی طرح یہاں سمجھو کہ موجود فی نفس الامر اور موجود فی الذہن میں بھی تین مثالوں کا مستحق ہونا ضروری ہے مادہ اجتماعی کی مثال زوجیت اربع (چار کا زوج ہونا) یہ نفس الامر میں بھی محقق ہے کہ واقع میں چار کا عدد زوج ہوتا ہے اور موجود فی الذہن میں بھی ہے کہ آدمی چارنی زوجیت کا تصور کرتا ہے۔ اس جیسی چیز کو ذہنی حقیقی کہتے ہیں کیونکہ یہ موجود فی الذہن میں بھی ہے اور موجود فی الحقیقہ و نفس الامر میں بھی ہے۔ اور مادہ افتراقی کی ایک مثال جہاں وجود ذہنی ہو وجود نفس الامر میں نہ ہو زوجیت خمسہ (پانچ کے عدد کا زوج ہونا) ہے کہ یہ موجود فی نفس الامر تو نہیں ہے کیونکہ واقع میں پانچ زوج نہیں بلکہ فرد ہے البتہ موجود فی الذہن ہے اس لئے کہ تصور تو کاذب چیزوں کا بھی ممکن ہے تصور تعلق بلکل شے تصور ہر چیز سے متعلق ہو جاتا ہے پس زوجیت خمسہ موجود فی الذہن ہے مگر موجود فی نفس الامر نہیں اس جیسی شے کو ذہنی فرضی کہتے ہیں کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جس کو شخص ذہن نے فرض کیا ہے واقع میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ مادہ افتراقی کی دوسری مثال جہاں وجود نفس الامر ہو وجود ذہنی نہ ہو اس کو

شارح نے ذکر نہیں کیا اس کی مثال گنہ واجب تعالیٰ (باری تعالیٰ کی حقیقت) ہے یہ نفس الامر اور واقع میں تو موجود ہے مگر موجود فی الذہن نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی حقیقت کا تصور محال ہے لَا يُخَدُّ وَلَا يُشَبَّهُ سِوَا -

بلا عکس کلتی۔ شارح نے عکس کو کلتی کے ساتھ مقید کیا ہے اس سے ایک شبہ کو دور کرنا مقصود ہے بشرط یہ ہوتا ہے کہ شارح کا یہ کہنا درست نہیں کہ کل موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر تو صادق ہے مگر اس کا عکس صادق نہیں اس لئے کہ ہر قضیہ کا صادق اس کے عکس کے صادق کو مستلزم ہوتا ہے پس جب اصل قضیہ صادق ہے تو اس کا عکس بھی صادق ہونا چاہئے، شارح نے کلتی کی قید لگا کر اس شبہ کو دور کر دیا کہ یہاں پر عکس اصطلاحی یعنی عکس جزئی کی نفی نہیں ہے بلکہ عکس لغوی یعنی عکس کلی کی نفی ہے، اصطلاح مناطقہ میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہوتا ہے اور لغت میں موجبہ کلیہ ہی ہوتا ہے اور اصل قضیہ کا صادق اس کے عکس اصطلاحی کے صادق کو مستلزم ہوتا ہے مگر عکس لغوی کے صادق کو مستلزم نہیں ہوتا پس کل موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر موجبہ کلیہ ہے اور صادق ہے لیکن اس کا عکس کلی کل موجود فی نفس الامر موجود فی الخارج صادق نہیں ہے کیونکہ دوائر نلکیہ موجود فی نفس الامر میں مگر موجود فی الخارج نہیں کما علمت سابقاً، البتہ اس کا عکس جزئی صادق ہے بعض الموجود فی نفس الامر موجود فی الخارج جیسے زید عمر و بکر وغیرہم موجود فی نفس الامر بھی ہیں اور موجود فی الخارج بھی۔ فافہم

فائدہ۔ شارح نے وجود ذہنی اور وجود خارجی میں نسبت بیان نہیں فرمائی میں کہتا ہوں کہ ان کے درمیان بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، مادہ اجتماعی کی مثال زید، عمر و بکر وغیرہم ہیں کہ موجود فی الخارج بھی ہیں اور ان کا چونکہ تصور بھی ہوتا ہے اس لئے موجود فی الذہن بھی ہیں۔ مادہ افتراقی کی ایک مثال ذات باری تعالیٰ کہ موجود فی الخارج ہے موجود فی الذہن نہیں موجود فی الخارج تو اس لئے کہ ذات باری کا ادراک جو اس نمسہ ظاہرہ میں سے قوت باہرہ کے ذریعہ ممکن ہے اگرچہ وجود موانع اور ارتفاع شرائط کی وجہ سے دنیا میں خدائے تعالیٰ کی رویت نہیں ہوتی کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں۔ امکان رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ مختلف پہلو ہے اہل سنت والجماعت کے نزدیک رویت باری تعالیٰ ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک محال ہے وتفصیلاً فی ظلم الکلام۔ اور موجود فی الذہن اس لئے نہیں کہ ذات باری تعالیٰ کا تصور محال ہے۔ مادہ افتراقی کی دوسری مثال مفہومات کلیہ ہیں کہ یہ موجود فی الذہن ہیں لیکن موجود فی الخارج نہیں ہیں۔

وَلَمَّا فَسَّحَتْ غُنَاكِبُ النَّسِيَانِ عَلَى الْقَسَمِ الْأَوَّلِ مَا كَانَ مَشْهُورًا وَصَارَ كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ  
شَيْئًا مَذْكَورًا فَاقْتَصَرَتْ عَلَى شَرْحِ الْقَسَمَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ مُحَرِّضًا فِي أَكْثَرِ الْمَبَاحِثِ عَمَّا  
يُرَدُّ عَلَى الشَّاهِدِينَ رَبَّنَا أَنْتُمْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ تَوْفَانَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَارِغَتَيْنِ

ترجمہ۔ اور جب قسم اول پر نسیان کی مگر یوں نے جلا تین دیا تو وہ مشہور نہیں رہی اور ایسی ہو گئی جیسے کسی شے کا ذکر ہی نہیں کیا جاتا۔ پس میں نے اخیر کی دو قسموں کی شرح کرنے پر اکتفا کیا اکثر مباحث میں ان اعتراضات سے

اعراض کرتے ہوئے جو شراح پر وارد ہوتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کا فیصلہ فرما اور آپ بہتر فیصلہ کر فرماتے ہیں۔

**تشریح :-** وَلَمَّا نَسَبْت عَنَّاكَ الْنِسْيَانَ :- تسج (نسیان) نسبتاً کپڑا بننا، جالائنا، عنکب عنکبوت کی طرح ہے بمعنی سگری۔ مانتن نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمۃ کو تین اقسام پر مرتب کیا تھا، علم منطوق، علم طبعی، علم الہی مگر شارج نے صرف اخیر کی دو قسموں کی شرح کی ہے قسم اول کہ نزرک کر دیا۔ یہاں سے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ہم نے قسم اول کی شرح اس لئے نہیں کی کہ منطوق کو لوگوں نے بھلا ڈالا اور نزرک کر دیا اور یہ علم غیر مشہور ہو کر اس درجہ میں آگیا کہ وہ گویا نابل ذکر چیز ہی نہیں ہے بایں وجہ ہم نے قسین اخیرین (علم طبعی، علم الہی) کی شرح پر اکتفا کیا۔ شارج نے اس عبارت میں استعارات کا استعمال کیا ہے، کونسا استعارہ ہے اس سلسلہ میں دو احتمال ہیں یا تو اس کو استعارہ مہر حرمانا جائے یا استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ مانا جائے، استعارہ مہر حرمانا کی تعریف یہ ہے کہ دل ہی دل میں ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ پر کو ذکر کے مشبہ مراد لیا جائے یہاں پر قسم اول کے نسیان اور نزرک سے حاصل شدہ حالت یعنی نگاہوں سے پوشیدہ ہو جانے کو مکرہوں کے جالائنا کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ارکان تشبیہ میں سے مشبہ یعنی عنکب کو ذکر کر کے مشبہ یعنی نسیان و نزرک اور نگاہوں سے پوشیدہ ہونا مراد لیا گیا ہے جس طرح کسی جگہ پر سگری کے جالائنا دینے کی وجہ سے اس سے پیچھے کی شے پوشیدہ ہو جاتی ہے اسی طرح قسم اول (منطوق) بھی متروک اور مستور عن الابصار ہو گئی۔ پس یہ استعارہ مہر حرمانا اور استعارہ بالکنایہ کی تعریف پہلے گزر چکی ہے ایک نئے کو دل ہی دل میں دوسری شے کے ساتھ تشبیہ دینا اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کو ذکر کرنا اور استعارہ تخیلیہ میں مزید یہ ہے کہ مشبہ پر کے مخفیات و لوازمات میں سے کسی مخفی و لازم کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جاتا ہے یہاں پر نسیان کو ایسے گھر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس میں نہ کوئی داخل ہوتا ہے اور نہ اس کی صفائی کی جاتی ہے پھر مشبہ پر (گھر) کو حذف کر کے صرف مشبہ (نسیان) کو ذکر کیا گیا ہے یا استعارہ بالکنایہ ہے اور چونکہ خالی گھروں میں جبکہ ان کی صفائی بھی نہ کی جائے سگری کے جالوں کا لگ جانا لازمی چیز ہے پس مشبہ پر کے لازم مخفی (تسج عنکب) کو مشبہ (نسیان) کے لئے ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے **فاقم و تشکر۔** مَا كَانَ مَشْهُورًا :- یہ لَمَّا نَسَبْت شرط کی جزا ہے۔

**معرضاتی اکثر المباحث الخ :-** اس کا مطلب یا تو یہ ہے کہ ہم نے یہ شرح اس انداز کی لکھی ہے کہ ہدایۃ الحکمۃ کے دیگر شراح پر اکثر مباحث میں جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں وہ ہماری اس شرح پر وارد نہیں ہوں گے یا مطلب یہ ہے کہ لوگوں نے اکثر مباحث میں دیگر شراح پر جو اعتراضات کئے ہیں میں نے اپنی شرح میں اس بات سے احتراز کیا ہے اور شراح پر اعتراضات نہیں کئے۔

**ربنا افقم بیننا و بین قومنا الخ :-** یہ آیت قرآنی سے اقتباس ہے شارج نے قوم سے مراد اساتذہ کرام اور طلبہ کو لیا ہے اور دعا کی ہے کہ اے اللہ ہمارے اور ہماری قوم کے سامنے حق کی وضاحت اور اس کا فیصلہ فرما دے۔



القسم الثانی فی الطبعیات قیل ای فی مباحث الاجسام الطبعیة اقول الأولی  
 ان یفسر بمباحث الحکمة الطبعیة ولعلک تقول ان مباحث الاجسام الطبعیة هی  
 بعینها مباحث الحکمة الطبعیة لان الجسم الطبعی موضوعها فالمال واحد فمأرجه  
 اولویة ما ذكرت اقول لان سلم ان المال واحد فان موضوع الحکمة الطبعیة هو الجسم  
 الطبعی من حیث یستعد للحركة والسكون لامطلقاً فلیست مباحث الاجسام الطبعیة مطلقاً  
 هی مباحث الحکمة الطبعیة بل من الحیثیة المذكورة ولا لالة للفظ الطبعیات علی  
 تلك الحیثیة وان سلمنا فلا شک ان مقصود المصنف بیان ان القسم الثانی فی  
 الحکمة الطبعیة فاذا امکن حمل کلامه علی مقصود من غیر تکلیف فحملة علیه اولی من حملة  
 علی ما یؤن الیه والاضاحیح حمل الالهیات فی آیاتی من قوله والقسم الثالث فی الالهیات علی مباحث  
 الحکمة الالهیة قطعاً فحل الطبعیة التي هی نظیر ما علی ما ذکرناه اولی لیطابق النظر ان

ترجمہ :- دوسری قسم طبعیات کے بیان میں ہے کہا گیا ہے یعنی اجسام طبعیہ کے مباحث کے بیان میں ہے، میں  
 کہتا ہوں بہتر یہ ہے کہ اس کی تفسیر مباحث حکمت طبعیہ کے ساتھ کی جائے اور شاید تو کہے گا کہ اجسام طبعیہ کے مباحث  
 بعینہ حکمت طبعیہ ہی کے مباحث ہیں اس لئے کہ جسم طبعی حکمت طبعیہ کا موضوع ہے پس (دونوں تفسیروں کا) انجام ایک  
 ہی ہے پس آپ کی مذکورہ تفسیر کے اولی ہونے کی کیا وجہ ہے تو میں کہوں گا کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ (دونوں کا) انجام اور  
 مطلب ایک ہے اس لئے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے اس حیثیت سے کہ وہ حرکت اور سکون کی استعداد رکھتا  
 ہے مطلقاً پس مطلقاً اجسام طبعیہ کے مباحث حکمت طبعیہ کے مباحث نہیں ہیں بلکہ حیثیت مذکورہ سے ہیں اور لفظ طبعیات  
 کی اس حیثیت پر کوئی دلالت نہیں اور اگر ہم اسکو تسلیم کر لیں (کہ دونوں کا مطلب ایک ہے) تو اس میں کوئی شک نہیں  
 کہ مصنف کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ قسم ثانی حکمت طبعیہ کے بیان میں ہے تو اس کو اسی پر محمول کرنا بہتر ہے اسکو  
 اس چیز پر محمول کرنے سے جس کی طرف انجام لوٹ کر آتا ہے اور نیز مصنف کے اسذہ قول "القسم الثالث فی الالهیات"  
 میں الہیات کو مباحث حکمت الہیہ پر محمول کرنا قطعی طور پر واجب ہے پس طبعیات کو جو کہ الہیات کی نظیر ہے اس پر  
 محمول کرنا جس کو ہم نے ذکر کیا ہے زیادہ بہتر ہے تاکہ دونوں نظیروں میں مطابقت ہو جائے۔

شرح :-

القسم الثانی فی الطبعیات :- ہدایتہ الحکمة کی قسم ثانی طبعیات کے بیان میں ہے طبعیات کی تفسیر سید شریف  
 نے مباحث اجسام طبعیہ کے ساتھ کی ہے کہ مصنف کا مقصود قسم ثانی میں اجسام طبعیہ کے مباحث یعنی ان کے احوال اور  
 عوارض ذاتیہ کو بیان کرنا ہے اس لئے کہ ہر علم میں اس کے موضوع کے احوال و عوارض ذاتیہ ہی سے بحث کی جاتی ہے۔  
 شارح کہتے ہیں کہ اولیہ ہے کہ طبعیات کی تفسیر مباحث اجسام طبعیہ کرنے کے بجائے مباحث حکمت طبعیہ کیسا فقہ کی جائے

اور کہا جائے کہ قسم ثانی حکمتِ طبعیہ کے مباحث کے بیان میں ہے اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مباحثِ اجسامِ طبعیہ کے ساتھ تفسیر کی جائے یا مباحثِ حکمتِ طبعیہ کے ساتھ۔ دونوں کا مطلب ایک ہی ہے اس لئے کہ حکمتِ طبعیہ کا موضوع جسمِ طبعی ہے اور ہر علم میں اس کے موضوع کے احوال ہی سے بحث کی جاتی ہے پس حکمتِ طبعیہ کے مباحث کا بیان اجسامِ طبعیہ کے مباحث ہی کا بیان ہوگا تو جب دونوں تفسیریں برابر ہیں تو مباحثِ اجسامِ طبعیہ والی تفسیر کے اولیٰ ہونے کی کیا وجہ ہے؟ شارح نے اس کے دو جواب دئے ہیں ایک جواب انکاری دوسرا تسلیی، جواب انکاری تو یہ ہے کہ ہمیں تسلیم ہی نہیں کہ دونوں تفسیروں کا مطلب ایک ہے اس لئے کہ تفسیر اول میں اجسامِ طبعیہ مطلق کہا گیا ہے اور حکمتِ طبعیہ کا موضوع مطلق جسم نہیں ہے بلکہ ایک حیثیت کی قید کے ساتھ مقید ہے جیسا کہ ہر علم کا موضوع کسی نہ کسی حیثیت کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے من حیث الاعراب والبنار، علم منطق کا موضوع معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی ہے من حیث الایصال المجہول، اسی طرح حکمتِ طبعیہ کا موضوع مطلق جسم نہیں ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ استعدا و صلاحیت رکھتا ہے حرکت اور سکون کی۔ پس مطلق اجسامِ طبعیہ کے مباحثِ حکمتِ طبعیہ کیسے ہو سکتے ہیں؟ حکمتِ طبعیہ کے مباحث تو ان اجسامِ طبعیہ کے مباحث ہوں گے جن میں حیثیت مذکورہ ملحوظ ہو اس لئے مباحثِ حکمتِ طبعیہ کے ساتھ تفسیر کرنا اولیٰ ہے۔

وَدَلَالَةُ لَفْظِ الطَّبَعِيَّاتِ :- یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہوتا ہے کہ تفسیر اول میں اجسامِ طبعیہ سے مراد اجسامِ طبعیہ من حیث انہما لتتعد للحرکت والاسکون ہی ہیں لہذا دونوں تفسیروں کا مطلب ایک ہی ہو جائے گا شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ الاجسامِ الطبعیہ یہ لفظ "طبعیات" ہی کی تو تفسیر ہے اور لفظ "طبعیات" سے حیثیت کی قید پر کوئی دلالت نہیں ہوتی پس اس کی تفسیر یعنی اجسامِ طبعیہ سے مراد اجسامِ طبعیہ بالچیثۃ المذکورہ کیسے ہو سکتے ہیں؟

وَإِنْ سَلَّمْنَا :- یہاں سے شارح جواب تسلیی دیتے ہیں کہ چٹھے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ دونوں تفسیروں کا انجام ایک ہے بایں طور کہ "الطبعیات" پر الف لام عہد کا ہے اور مراد وہی اجسام ہیں جو حیثیت مذکورہ کے ساتھ مقید ہوں مگر اس کے باوجود ہماری ہی تفسیر کو دو وجہ سے اولویت حاصل ہے ایک تو اس وجہ سے کہ مصنف کا مقصود اپنی کتاب میں تین علوم کو بیان کرنا ہے پہلی قسم میں علم منطق دوسری میں حکمتِ طبعیہ تیسری میں حکمتِ الہیہ، اور طبعیات کی تفسیر مباحثِ حکمتِ طبعیہ کے ساتھ کرنے کی صورت میں مصنف کے کلام کو اس کے مقصود پر محمول کرنے کیلئے کسی تکلف کی حاجت نہیں ہوتی اس کے برخلاف مباحثِ اجسامِ طبعیہ کے ساتھ تفسیر کرنے کی صورت میں مایول کا تکلف اختیار کرنا پڑتا ہے اور یوں کہنا پڑتا ہے کہ اجسامِ طبعیہ کے مباحثِ مایول (انجام) کے اعتبار سے حکمتِ طبعیہ ہی کے مباحث ہیں اس لئے کہ حکمتِ طبعیہ کا موضوع جسمِ طبعی ہے پس جسمِ طبعی سے بحث کرنا انجام کار حکمتِ طبعیہ ہی سے بحث کرنا ہے تو دیکھو مصنف کا کلام اس کے مقصود پر اس تکلف کے بعد محمول ہو رہا ہے اور ہماری تفسیر میں کوئی تکلف اختیار کرنا نہیں پڑتا کیونکہ ہم نے تو شروع ہی میں حکمتِ طبعیہ کہہ دیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو کلام تکلفات سے خالی ہو وہ اولیٰ ہوتا ہے اس لئے ہماری تفسیر اولیٰ ہے۔ دوسری وجہ اولویت یہ ہے کہ مصنف نے آئندہ چل کر جب قسم ثالث کو بیان کیا ہے

تو فرمایا ہے "القسم الثالث في الالهیات" وہاں آپ الہیات کی تفسیر لاجالہ مباحث حکمت الہیہ کے ساتھ ہی کرینگے مباحث اجسام الہیہ کے ساتھ تفسیر نہیں کر سکتے اس لئے کہ الہیات از قبیل اجسام نہیں ہیں بلکہ از قبیل مجردات ہیں پس طبیعیات کو جو کہ الہیات کی قسم اور نظریہ مباحث حکمت صبیحہ کے معنی میں لینا اولیٰ ہے مباحث اجسام طبعیہ کے معنی میں لینے سے، تاکہ دونوں قسموں اور نظیروں میں مطابقت ہو جائے اس لئے کہ نظیرین میں حتیٰ الامکان تطابق مستحسن اور بہتر ہوتا ہے۔

فجعل الطبعیات الخبز۔ مضاف مضاف الیہ سے مل کر بتدار، علیٰ ما ذکرنا حمل کے متعلق ہے اور اولیٰ خبر ہے

وذكروا ان الجسم الطبيعي جوهراً قابلٌ للانقسام في الجهات الثلاث اقول فيه نظراً لانهم ان ارادوا القابل بالذات فلا يصدق هذا التعريف على شئ من افراد المعرف لان القابل بالذات في الجهات الثلاث منحصراً في الجسم التعلیمی ای الكثرة القائم بالجسم الطبيعي الساری فيه في الجهات الثلاث وقد صرحوا بذلك وان ارادوا القابل في الجملة يصدق التعريف على كل من الهيولى والصورة ایضاً

ترجمہ :- اور فلاسفہ نے ذکر کیا ہے کہ جسم طبعی ایسا جو ہر ہے جو تینوں جہات (طول، عرض، عمق یعنی لمبائی، چوڑائی، موٹائی) میں تقسیم کو قبول کرنے والا ہو میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے کہ انھوں نے اگر بلا واسطہ انقسام کو قبول کرنا لامراد لیا ہے تو یہ تعریف معرفت کے افراد میں سے کسی فرد پر بھی صادق نہیں آتی ہے اس لئے کہ بلا واسطہ انقسام فی الجہات اثنیۃ کو قبول کرنے والا جسم تعلیمی میں منحصر ہے یعنی وہ مقدار جو جسم طبعی کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس میں سرایت کرنے والی (داخل ہونیوالی)، ہوتی ہے تینوں جہات میں اور فلاسفہ نے اس کی تصریح کی ہے اور اگر انہوں نے تمام حالات میں انقسام کو قبول کرنے والا مراد لیا ہے (خواہ بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ) تو یہ تعریف ہیولی (مادہ) اور صورت میں سے ہر ایک پر بھی صادق آتی ہے۔

تشریح :- و ذکرُوا ان الجسم الطبيعي :- چونکہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے اس لئے شارح ج جسم طبعی کی تعریف بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ فلاسفہ نے ذکر کیا ہے کہ جسم طبعی ایسا جو ہر ہے جو تینوں جہات یعنی لمبائی، چوڑائی اور موٹائی میں انقسام کو قبول کرنے والا ہو یعنی تینوں اطراف میں اس کی تقسیم ہو سکتی ہو شارح نے جسم کی تعریف بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے عرضاً نہیں کہا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عرضاً کہنے سے ذہن اس طرف جاتا کہ حقیقت میں یہ تعریف جسم طبعی ہی کی تعریف ہے حالانکہ یہ حقیقت جسم طبعی کی تعریف نہیں ہے بلکہ جسم طبعی کے ایک جز یعنی صورت جسمیہ کی تعریف ہے جیسا کہ شارح نے آگے چل کر اثبات ہیولی کے بیان میں صورت جسمیہ کے متعلق کہا ہے جو جہاں مستند فی الجہات اثنیۃ کہ صورت جسمیہ ایسا جو ہر ہے جو تینوں جہات میں امتداد (لمبائی) والا ہو اور ظاہر ہے کہ جوہر قابلٌ للانقسام فی الجہات اثنیۃ کا مطلب بھی یہی ہے پس یہ تعریف صورت جسمیہ کی ہوتی لیکن مسامحتہ

اس کو جسم طبعی کی تعریف بنا دیا گیا ہے ورنہ درحقیقت جسم طبعی کی تعریف یہ ہے ہوا الجوہر المركب من العیون والصورۃ الجسمیۃ ایسا جو ہر جو مادہ اور صورت سے مرکب ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ مساحت کیوں اختیار کی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ اگر جسم کی حقیقی تعریف کی جاتی تو فریق مخالف (متکلیفین) اس کو تسلیم نہ کرتے کیونکہ ان کے نزدیک جسم طبعی عیون اور صورت سے مرکب نہیں ہوتا بلکہ اجزائے لا تجزئی سے مرکب ہوتا ہے جیسا کہ عقرب ۶۶ پر اس کا مفصل بیان آنے والا ہے پس مساحت اختیار کرتے ہوئے ایسی تعریف کی جو مسلم بین الفریقین ہو کیونکہ متکلیفین یہ تو تسلیم کرتے ہی ہیں کہ جسم الانقسام فی الجهات الثلثہ کو قبول کرتا ہے اور جوہر ہوتا ہے اور فلاسفہ کے مذہب پر بھی اس تعریف پر کوئی زد نہیں پڑتی اس لئے کہ تعریف الشئی بجزہ جائز ہے اُسندہ جب عیون کو ثابت کیا جائے گا اور بتایا جائے گا کہ جسم عیون اور صورت سے مرکب ہوتا ہے تو خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ جسم طبعی کی جو تعریف کسی گئی تھی وہ اس کے ایک جز یعنی صورت جسمیہ کی تعریف تھی، تعریف الشئی بجزہ کے طور پر اس کو جسم کی تعریف بنا دیا۔ پس بایں وجہ شارح نے عرفوا کے بجائے ذکر و افزایا فافہم۔

اب جسم طبعی کی تعریف کے فوائد تینوں سمجھئے۔ اس تعریف میں لفظ جوہر بمنزلہ جنس ہے جو اجسام، مجردات، خطوط جوہر اور سطوح جوہر یہ سب کو شامل ہے اس لئے کہ جوہر قائم بالذات کو کہتے ہیں یعنی جو اپنے قیام میں کسی کا تابع نہیں ہے عرض اپنے قیام میں عرض کا تابع ہوتا ہے اور اجسام، مجردات، خطوط جوہر یہ، سطوح جوہر یہ یہ سب قائم بالذات ہوتے ہیں اس لئے لفظ جوہر ان سب کو عام ہے آگے قابل للانقسام کا قید فصل اول ہے اس سے مجردات خارج ہو گئے اس لئے کہ وہ تقسیم کو قبول نہیں کرتے آگے فی الجهات الثلثہ فصل ثانی ہے اس سے خطوط جوہر یہ اور سطوح جوہر یہ جسم طبعی کی تعریف سے خارج ہو گئے اس لئے کہ یہ تینوں جہات میں تقسیم کو قبول نہیں کرتے خط جوہر یہ تو وہ جوہر ہے جو ہر ہے جو صرف جہت طول میں انقسام کو قبول کرتا ہے اور سطح جوہر یہ وہ ہے جو صرف دو جہت (طول و عرض) میں تقسیم کو قبول کرے۔ فلاسفہ خط جوہر یہ اور سطح جوہر یہ کے وجود کے قائل نہیں ہیں جبکہ متکلیفین ان کا وجود مانتے ہیں۔

خط جوہر یہ اور سطح جوہر یہ کا بیان اور ان کے بطلان کی دلیل اُسندہ مستقل طور پر ص ۱۹۵ پر آرہی ہے فانتظر۔  
اقول خبیہ نظر۔ شارح جسم طبعی کی تعریف مذکور پر اعتراض کرتے ہیں۔ یہ بات یاد رکھئے کہ جب کسی تعریف پر اعتراض ہوتا ہے تو اس کی جامعیت یا مانعیت پر ہوا کرتا ہے تعریف کا چونکہ معرفت کے افراد کے لئے جامع ہونا اور دخول غیر سے مانع ہونا ضروری ہے اس لئے تعریف پر اعتراض کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ یہ تعریف معرفت کے افراد کو جامع نہیں ہے معرفت کے بعض افراد اس سے خارج ہو رہے ہیں ان پر یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے یا یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے یعنی غیر معرفت اس کی تعریف میں داخل ہو رہا ہے تعریف غیر معرفت پر بھی صادق آرہی ہے یہاں بھی جسم طبعی کی تعریف کی جامعیت اور مانعیت پر اعتراض ہو رہا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس تعریف میں قابل للانقسام سے مراد کیا ہے؟ قابل للانقسام بالذات یعنی بلا واسطہ یا قابل فی الجملہ یعنی خواہ بلا واسطہ ہو یا بلا واسطہ۔ اگر قابل للانقسام بلا واسطہ مراد ہے تو یہ تعریف افراد معرفت کو جامع نہیں جامع تو کیا ہوتی یہ تو معرفت کے افراد میں سے کسی فرد پر بھی صادق نہیں

آتی اس لئے کہ کوئی جسم طبعی بلا واسطہ انقسام کو قبول ہی نہیں کرتا بلکہ جسم طبعی میں تو انقسام بالواسطہ ہوتا ہے بلا واسطہ انقسام فی الجہات الثلثہ کو قبول کرنے والا تو صرف جسم تعلیمی ہوتا ہے پھر جسم تعلیمی کے واسطے سے جسم طبعی انقسام کو قبول کرتا ہے۔ جسم تعلیمی کی تعریف ہوا لکنہ القاسم بالجسد الطبعی الساری فیہ فی الجہات الثلثہ ہے یعنی جسم تعلیمی اس مقدار کو کہتے ہیں جو جسم طبعی کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور تینوں جہات میں اس کے اندر سرایت کرنے والی اور داخل ہونیوالی ہوتی ہے جیسے مثلاً لکڑی کا تخت یہ ایک جسم طبعی ہے اور اس کے اندر جو مقدار یعنی لمبائی اور چوڑائی اور موٹائی اس کے ساتھ قائم ہے اس مقدار کو جسم تعلیمی کہا جاتا ہے تو جسم تعلیمی کم یعنی مقدار کا نام ہوا اور کم کی تعریف ہے ما یقبل القسمة لذاتہ یعنی کم ایسے عرض ہے جو بالذات (بلا واسطہ) تقسیم کو قبول کرے پس اصلاً تو انقسام مقدار میں ہوتا ہے اب جس چیز کے ساتھ مقدار قائم ہوگی وہ شے بھی مقدار کے واسطے سے انقسام کو قبول کرے گی اور جس شے میں مقداریت نہیں ہوگی وہ تقسیم کو بھی قبول نہیں کرے گی جیسے نقطہ کہ اس میں مقداریت نہیں ہے اس لئے یہ تقسیم کو بھی قبول نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ جسم طبعی جو تقسیم کو قبول کرتا ہے وہ اس لئے کہ اس میں مقداریت ہوتی ہے اور مقدار جسم تعلیمی ہے پس جسم طبعی بلا واسطہ جسم تعلیمی قابل لانا انقسام ہوا ذکہ بلا واسطہ۔ لہذا یہ تعریف مذکور جسم طبعی کے کسی بھی فرد پر صادق نہیں ہوتی فلو یکن التعریف جامعاً بل لم یکن صادقاً علی فرد من افراد المعرف۔

فی الجسد التعلیمی :- جسم تعلیمی کو تعلیمی اس لئے کہتے ہیں کہ اسے علوم تعلیمیہ یعنی علوم ریاضیہ میں بحث ہوتی ہے وقد صرحوا بذلك۔ ذلک سے اشارہ انحصار کی طرف ہے جو منحصر سے سمجھ میں آ رہا ہے ای وقد صرحوا بانحصار القابل للانقسام بالذات فی الجسد التعلیمی یعنی فلاسفہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ بلا واسطہ انقسام فی الجہات الثلثہ قبول کرنے والی چیز جسم تعلیمی میں منحصر ہے اس لئے کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ انقسام کو بالذات قبول کرنے والی چیز کم (مقدار) ہے اور جسم تعلیمی بھی کم کے افراد میں سے ایک فرد ہے پس جسم طبعی کے اندر بلا واسطہ انقسام کو قبول کرنے والی کوئی چیز اگر ہو سکتی ہے تو وہ جسم تعلیمی ہی ہے۔

وان ارادوا القابل فی الجملة :- یہاں سے اعتراض کی شق ثانی کا بیان ہے کہ اگر جسم طبعی کی تعریف میں قابل لانقسام سے مراد قابل فی الجملة ہے یعنی تمام حالات اور صورتوں میں انقسام قبول کرنے والا ہو خواہ بلا واسطہ ہو یا بلا واسطہ تو یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی جسم طبعی کے علاوہ دوسری چیزوں پر بھی صادق آئے گی جیسے ہیولی (مادہ) اور صورت، جسمیہ ان دونوں میں سے ہر ہر واحد پر جسم طبعی کی تعریف صادق آئے گی اس لئے کہ ہیولی اور صورت دونوں میں سے ہر ایک بالواسطہ انقسام کو قبول کرتے ہیں کیونکہ ہیولی محل ہے صورت جسمیہ کا اور صورت جسمیہ محل ہے جسم تعلیمی کا۔ بالفاظ دیگر جسم تعلیمی حلول کرتا ہے صورت جسمیہ میں اور صورت جسمیہ حلول کرتی ہے ہیولی (مادہ) میں اور ان کا یہ حلول حلول سریانی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جسم تعلیمی سرایت کرنا والا ہے صورت میں اور صورت سرایت کرتی ہے مادہ میں اور حلول حلول سریانی میں حال کا انقسام محل کے انقسام کو مستلزم ہوتا ہے جیسے دودھ کی سفیدی کا



حلول دودھ میں حلول سُرّیانی ہے سفیدی کے انقسام سے دودھ کا انقسام ہو جاتا ہے پس جسم تعلیمی تو مقدار ہونے کی وجہ سے منقسم بالذات ہے اور چونکہ یہ حلول کرنے والا ہے صورت میں پس اس کے انقسام کے واسطے صورت انقسام کو قبول کرے گی اور صورت کے واسطے سے میوٹی (مادہ) انقسام کو قبول کرنے والا ہوگا کیونکہ صورت حال اور مادہ محل ہے پس صورت اور میوٹی میں سے ہر ایک انقسام کو بالواسطہ قبول کرنے والے ہوئے لہذا جسم کی تعریف مذکورہ میوٹی اور صورت میں سے ہر ایک پر صادق آئی حالانکہ میوٹی جسم طبعی نہیں ہے بلکہ اس کا ایک جز ہے اسی طرح صورت جسم بھی جسم طبعی نہیں بلکہ اس کا ایک جز ہے صرف میوٹی یا صرف صورت جسم کو جسم طبعی نہیں کہا جاتا ہے بلکہ جسم طبعی دونوں کے مجموعہ مرکب کا نام ہے تو دیکھو جب ان میں سے کوئی بھی جسم طبعی نہیں اور جسم طبعی کی تعریف ان میں سے ہر ہر واحد پر صادق آرہی ہے تو تعریف دخولی غیر سے مانع نہ ہوئی۔ شارح نے جسم طبعی کی تعریف پر اعتراض کر کے کوئی جواب نہیں دیا کیونکہ شارح کا نظریہ اکثر فلسفہ کے مسائل کی تردید کرنا اور باطل کرنا ہے اسی لئے اکثر مقامات پر فلسفہ کے مسائل و قواعد پر اعتراض کر کے اور ان میں ضعف و نقصان کو بیان کرتے چلے جاتے ہیں اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ میوٹی لطیف انداز میں فلسفہ کا رد ہے یہاں پر جسم طبعی کی تعریف پر اعتراض کر کے اشارہ کر دیا کہ جب علم طبعی کے موضوع جسم طبعی کی تعریف ہی غیر معتبر اور ناقص ہے حالانکہ موضوع پر علم کا دار و مدار ہوتا ہے تو اس پر مرتب ہونے والے دیگر مسائل طبعیہ کا کیا حال ہوگا وہی کیا معتبر ہوں گے؟

وهو مرتب علی ثلثة فنون لان الاجسام منحصرۃ فی الفلکیات والخصریات و  
البحث اّما عن احوال عامۃ لهما او خاصۃ باحدھا الفن الاول فیما یعمد الاجسام  
ای الطبیعیۃ وھی المتبادر عند الاطلاق الی الفہم واکثرہم علی ان اطلاق  
الجسم علی الطبعی والتعلیمی بالاشترک اللفظی وقد یقال ان الجسم هو القابل  
للابعاد الثلثۃ فان کان جوہراً طبعیاً وان کان عرضاً فتلخیص

ترجمہ :- اور وہ (قسم ثانی) تین فنون پر مرتب ہے اس لئے کہ اجسام منحصر ہیں فلکیات اور خصریات میں اور بحث یا تو ایسے احوال سے ہوگی جو ان دونوں کو عام ہیں یا ایسے احوال سے ہوگی جو ان میں سے ایک کے ساتھ خاص ہیں۔ فن اول ان احوال کے بیان میں ہے جو اجسام کو عام ہیں یعنی طبعیہ کو اور مطلق بولنے کے وقت طبعیہ ہی ذہن کی طرف سبقت کر توالے ہیں اور اکثر فلاسفا اس بات پر ہیں کہ جسم کا اطلاق سببی اور تعلیمی پر اشتراک لفظی کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ جسم تو ابعاد ثلثہ (طول، عرض، عمق) کو قبول کرنے والا ہے پس اگر وہ جوہر ہے تو طبعی ہے اور اگر عرض ہے تو تعلیمی ہے۔

تشریح :- وهو مرتب علی ثلثة فنون :- قسم ثانی تین فنون پر مرتب ہے۔ مرتب ترتیب کا اسم مفعول ہے ترتیب کے معنی وضع کل شیء فی مرتبہ ہر چیز کو اس کے مرتبہ پر رکھنا۔ فنون فن کی جمع ہے بمعنی نوع، قسم،

نوع بمعنی انواع و اقسام یہاں پر فن سے مراد وہ مسائل ہیں جو نوع کے اعتبار سے متحد ہوں اور شخصی اعتبار سے مختلف ہوں۔ لائن الاجسام الخ۔ قسم ثانی کو تین فنون میں مخفر کرنے کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اجسام دونوں میں مخفر ہیں فلکیات اور عنقربات (سٹی، پانی، ہوا، آگ) اور ان کے بارے میں بحث دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں سے متعلق عام احوال سے بحث ہوگی یا ان میں سے کسی ایک سے متعلق خاص احوال سے اگر دونوں سے متعلق عام احوال سے بحث ہو تو فن اول کی اور اگر دوسری صورت ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ احوال فلکیات کے ساتھ خاص ہوں گے یا صرف عنقربات کے ساتھ اگر احوال مخففہ بالفلکیات کا بیان ہے تو فن ثانی ہے اور اگر احوال مخففہ بالعنقربات کا بیان ہے تو فن ثالث ہے۔ فلکیات سے مراد فلک اور اس کے متعلقات ہیں اور عنقربات سے مراد عنقر اور اس کے متعلقات ہیں۔

ثالث نے دلیل حصر تو بیان کی ہے وجہ ترتیب بیان نہیں کی۔ وجہ ترتیب یہ ہے کہ چونکہ عام مقدم ہوتا ہے خاص پر اس لئے احوال عام کو فن اول میں بیان کیا اور خاصہ کو ثانی اور ثالث میں پھر چونکہ فلکیات اشرف و اقدم ہیں عنقربات سے اس لئے فلکیات کو فن ثانی میں اور عنقربات کو فن ثالث میں بیان فرمایا۔

عن احوال عامة لهما۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فن اول کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس میں فلکیات و عنقربات دونوں سے متعلق عام احوال بیان کئے جائیں گے حالانکہ مصنف نے فن اول میں مکان، حرکت و سکون کو بھی بیان کیا ہے اور مکان فلک اول کے لئے ثابت نہیں اور حرکت بعض عناصر کیلئے نہیں ہے جیسے زمین کہ اس کو فلاسفہ ساکن مانتے ہیں اور سکون افلاک کے اندر نہیں ہوتا کیونکہ افلاک تو متحرک بالذوام ہوتے ہیں جیسا کہ عنقریب اپنے اپنے مقام پر یہ سب باتیں معلوم ہو جائیں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جتنے احوال فن اول میں بیان کئے جائیں گے وہ سب افلاک میں سے ہر ہر فلک اور عناصر میں سے ہر ہر عنقر کے اندر پائے جاتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ احوال مجموعی اعتبار سے دونوں سے متعلق ہیں۔

اوخاصة بالحد اجماع۔ جو احوال فلکیات کے ساتھ خاص ہیں وہ حرکت مستدیرہ، حرکت مضویہ و اکتیو، خرق و التیام اور کون و نساد کا حال ہونا ہے، میں اور احوال مخففہ بالعنقربات کون و نساد کو قبول کرنا، حرکت مستدیرہ کرنا وغیرہ ہیں۔ سوال ہوتا ہے کہ فن ثانی میں جو احوال بیان کئے گئے ہیں وہ سب فلکیات کے ساتھ ہی خاص نہیں ہیں بعض احوال جیسے بسیط ہونا، مستدیر ہونا عنقربات کے اندر بھی پائے جاتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا فلکیات کیساتھ خاص ہونا دلائل کے اعتبار سے ہے کہ جن دلائل سے بساطت اور استدارہ کو افلاک کیلئے ثابت کیا گیا ہے وہ افلاک ہی کے ساتھ خاص ہیں عنقربات کیلئے بساطت اور استدارہ کو دوسری قسم کے دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔

الفن الاول فیما یحد الاجسام۔ فن اول میں ان احوال کا بیان ہے جو تمام اجسام کو عام ہیں خواہ وہ اجسام لکیہ ہوں یا عنقر۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ فن اول میں تو مصنف نے غیر اجسام کے احوال کو بھی بیان کیا ہے جیسے بیولی اور صورت جسمیہ یہ اجسام نہیں ہیں مگر مصنف نے ان کے احوال اور ان دونوں کے درمیان تلازم کی کیفیت وغیرہ کو فن اول میں بیان کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیولی اور صورت کے مباحث کو مقاصد کی حیثیت سے بیان

نہیں کیا بلکہ مادی کی حیثیت سے ذکر کیا ہے مقصد اصلی تو جسم طبعی کے احوال مثلاً حرکت، سکون، امکان، شکل وغیرہ کو بیان کرنا ہے مگر چونکہ جسم طبعی کے احوال بیان کرنے سے قبل جسم طبعی کی حقیقت کا معلوم ہونا ضروری ہے اور جسم طبعی ہیویوں اور صورت سے مرکب ہوتا ہے اس لئے شروع میں موضوع کی حقیقت واضح کرنے کیلئے مبادی کے طور پر ہیویوں اور صورت اور ان کے احوال کو بیان فرمایا ہے۔

ای الطبعیۃ۔۔۔ ما تنے تو مطلقاً الاجسام کہا ہے جس میں اجسام طبعیہ اور تعلیمیہ دونوں کا احتمال ہے لیکن شارح نے طبعیہ کے ساتھ تفسیر کر کے یہ بتا دیا کہ یہاں پر اجسام طبعیہ مراد ہیں اجسام تعلیمیہ نہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جسم کے دو معنی ہیں ایک حقیقی دوسرے مجازی۔ حقیقی معنی جسم طبعی ہے اور مجازی جسم تعلیمی ہے یعنی جسم کو واضح معنی جسم طبعی کے معنی کے لئے وضع کیا ہے پھر مجازاً اس کو جسم تعلیمی کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے اور جب کوئی لفظ مطلق بولا جائے تو ذہن اولاً اس کے حقیقی معنی کی طرف سبقت کرتا ہے جیسے لفظ اسد کے معنی حقیقی حیوان مفترس یعنی شیر اور مجازی معنی رجل شجاع (دہا در مرد) ہیں جب لفظ اسد مطلق بولا جائے گا تو ذہن کی سبقت اس کے معنی حقیقی حیوان مفترس کی طرف ہوگی نہ کہ معنی مجازی رجل شجاع کی طرف۔ اسی طرح جب لفظ جسم مطلق بولا جائے تو ذہن اس کے معنی حقیقی یعنی جسم طبعی کی طرف سبقت کرنے لگا اس لئے ہم نے اجسام کی تفسیر اجسام طبعیہ سے کی ہے۔

والشہد انہ۔۔۔ لفظ جسم کے متعلق ایک مذہب تو معلوم ہو چکا کہ جسم کا استعمال جسم طبعی میں حقیقت اور جسم تعلیمی میں مجاز کے طور پر ہوتا ہے۔ یہی شارح کے نزدیک مختار ہے اس لئے اس کو سب سے پہلے بیان کیا ہے اب آگے واکشہد انہ سے جسم کے بارے میں دوسرے دو مذہب بیان کرتے ہیں کہ اکثر فلاسفہ کا مذہب تو یہ ہے کہ جسم کا اطلاق جسم طبعی اور جسم تعلیمی میں اشتراک لفظی کے ساتھ ہوتا ہے یعنی لفظ جسم مشترک لفظی ہے جسم طبعی اور جسم تعلیمی کے درمیان اور بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ اشتراک معنوی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے یعنی جسم ان دونوں کے درمیان مشترک معنوی ہے۔ اس کو سمجھنے سے پہلے آپ اشتراک لفظی اور معنوی کا مطلب سمجھئے، اشتراک کے معنی ایک لفظ کا متعدد معانی کے لئے موضوع ہونا پھر اگر لفظ اپنے ہر معنی کیلئے مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو تو اشتراک لفظی ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے بہت سے معانی کے درمیان آنکھ، چشم، گھٹنا، سورج، جاسوس وغیرہ ان معانی میں سے ہر معنی کے لئے لفظ عین کی وضع مستقلاً ہوئی ہے اور اگر لفظ کو اولاً ایک معنی کلی کیلئے وضع کیا گیا ہو پھر اس کلی کے متعدد افراد میں اس لفظ کو استعمال کیا جائے تو اشتراک معنوی ہے جیسے لفظ کلمہ، اسم فعل اور حرف کے درمیان اشتراک ہے کہ کلمہ کی وضع اولاً لفظ وضع معنی مفرد کیلئے ہوئی ہے جو ایک معنی کلی ہیں پھر اس کے افراد اسم فعل اور حرف میں سے ہر ایک پر کلمہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اب سمجھئے کہ جسم کے متعلق اکثر فلاسفہ تو یہ کہتے ہیں کہ اس کو واضح معنی جسم طبعی کے لئے بھی مستقلاً وضع کیا ہے اور جسم تعلیمی کیلئے بھی مستقلاً وضع کیا ہے پس جسم مشترک لفظی ہے طبعی اور تعلیمی کے درمیان اور بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ جسم کو واضح معنی ایک معنی کلی (قابل للابعدا والتلذذ) کیلئے وضع کیا ہے کہ جسم ایک ایسی چیز ہے جو تین دوروں کو یعنی طول، عرض، عمق کو قبول کرتی ہو پھر اس کے دو فرد ہیں جوہر اور عرض، ابعدا والتلذذ کو قبول کرنے والی شے جو ہر بھی ہوتی ہے اور عرض بھی اگر جوہر ہو تو اس کو جسم طبعی کہتے ہیں اور

اگر عرض ہو تو وہ جسم تعلیمی ہے پھر چونکہ مشترک کے متعدد معانی میں سے کسی ایک معنی کو مراد لینے کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے یہاں ہر اجسام طبیعیہ مراد لینے کا قرینہ یہ ہے کہ قسم ثانی مباحث حکمت طبیعیہ کے بیان میں ہے پس اس کے فن اول میں اجسام سے مراد اجسام طبیعیہ ہوں گے شارح نے ان مذاہب ثلاثہ میں سے مذہب اول کو جو اختیار کیا ہے وہ اس لئے کہ علم اصول کے اندر یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حقیقت و مجاز اشتراک سے ادلی ہے اس لئے کہ عرب کے محاورات میں اکثر استعمال حقیقت و مجازی کا ہوتا ہے لہذا اگر کوئی لفظ حقیقت و مجاز اور اشتراک کے مابین دائر ہو تو اس کو حقیقت و مجاز پر محمول کیا جاتا ہے فافہم و احفظ

وهو مشتق على عشرة فصول فصل في البطلان الجزء الذي لا يتجزى ويقال له الجوهر الفرد وهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة مطلقاً لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً بالقسمة الوهمية ما هو بحسب الشرع جزئياً والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كلياً فان قلت لا حاجة الى اقامة الدليل على بطلان هذا الامر اذ لا يتصور شئ لا يمكن للعقل فرض قسمته غاية ما في الباب ان يكون المفروض محالاً قلت المراد من انه لا يقبل القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لا انه لا يقدر على تقديرو قسمته ولا شك انه صالح للنزاع

ترجمہ :- اور یہ دس فصلوں پر مشتمل ہے پہلی فصل جزر لا تجزئ کے باطل کرنے کے بیان میں ہے اور اس کو جوہر فرد بھی کہا جاتا ہے اور وہ ایسا جوہر ہے جو وضع والا ہو (اشارہ حسیہ کو قبول کرنا والا ہو) تقسیم کو بالکل قبول نہ کرتا ہو نہ کاٹ کر اور نہ توڑ کر، نہ وہ بھی طریقیہ برابر اور نہ فرضی طور پر اور تقسیم دیکھا وہ ہے جو جزئی طور پر تقسیم کرنے کے اعتقاد سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی وہ ہے جو کلی طور پر عقل کے فرض کرنے کے اعتبار سے ہوتی ہے پس اگر تو اعتراض کرنے کہ اس چیز کے بطلان پر دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ ایسی کسی شے کا تصور نہیں کیا جاتا ہے کہ عقل کیلئے اس کی تقسیم فرض کرنا ممکن نہ ہو اس بارے میں زیادہ سے زیادہ یہی بات تو لازم آئے گی کہ جو چیز فرض کی گئی ہے وہ محال ہوگی تو میں جو اب دوں گا کہ اس بات سے مراد کہ جوہر فرد تقسیم فرضی کو قبول نہیں کرتا ہے کہ عقل اس کے اندر تقسیم کو جائز نہیں رکھتی یہ مراد نہیں ہے کہ عقل اس کی تقسیم فرض کرنے پر قادر ہی نہیں ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ بات محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

تشریح :-

فصل في البطلان الجزء الذي لا يتجزى :- ہم اولاً تمہید کے طور پر یہ بیان کرتے ہیں کہ متکلمین اور فلاسفہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جسم کی ترکیب کن چیزوں سے ہوتی ہے فلاسفہ کہتے ہیں کہ بیول (مادہ) اور صورت جسمیہ سے ہوتی ہے یعنی جسم کے اندر ایک مادہ ہوتا ہے جو انضصال کو قبول کرتا ہے اور ایک صورت جسمیہ یعنی ایسا جوہر متصل ہوتا ہے

جو تینوں جہات میں امتزاج (لمبائی) والا ہوتا ہے اور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ جسم اجزاء لا تجزئی (اجزاء غیر منقسم) سے مرکب ہوتا ہے یعنی نہایت ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء کو جو تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتے اللہ جل شانہ نے اپنی قدرت کاملہ سے جمع کر کے ایسے ایسے اجسام عنقریب اور فلکیہ تیار کر دئے ہیں کہ دیکھنے میں تو وہ اجسام متصل نظر آتے ہیں لیکن حقیقت میں متصل نہیں ہوتے بلکہ وہ انہی اجزاء غیر منقسم سے مرکب شدہ ہوتے ہیں اور ان کے درمیان مفاصل ہوتے ہیں مگر وہ مفاصل زیادہ چھوٹے ہونے کی وجہ سے دکھائی نہیں دیتے۔ فلاسفہ شیم کو متصل واحد مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ شیم کے اندر جو صورت جسمیہ ہے متصل واحد ہے جب جسم پر انفصال طاری ہوتا ہے یعنی اس کے ذرگڑے کئے جاتے ہیں تو انفصال کو قبول کرنے والا جسم کے اندر بیرونی یعنی مادہ ہوتی ہے۔ سبھی تفصیلہ علی ص ۱۱۶ پھر فلاسفہ بیرونی اور صورت کو قدیم (ازلی اور ابدی) مان کر پورے عالم کو قدیم (ازلی و ابدی) ہمیشہ رہنے والا کہتے ہیں جبکہ متکلمین عالم کے حدوث (عدم سے وجود میں آنے اور وجود سے عدم میں طے جانے) کے قائل ہیں وہو الحق۔

فلاسفہ بیرونی کے قدیم ہونے کی دلیل اس طرح پیش کرتے ہیں کہ اگر بیرونی (مادہ) حادث ہو تو تسلسل مستویل لازم آئے گا یا اس طور کہ ہر حادث مسبوق بالماذہ ہوتا ہے یعنی ہر حادث شے اپنے وجود میں آنے سے قبل ایک مادہ کے ساتھ موجود ہوتی ہے اس لئے کہ ہر حادث وجود میں آنے سے پہلے ممکن ہو گا اور ممکن میں جو صفت امکان ہے وہ ایک عرض موجود جس کو ایک محل یعنی مادہ کی ضرورت ہے پس حادث وجود میں آنے سے قبل مادہ کے ساتھ موجود ہوتا ہے اب اگر بیرونی حادث ہو تو اس کو بھی وجود میں آنے سے پہلے مادہ کی ضرورت ہوگی پھر اس مادہ کے حادث ہونے کی وجہ سے اس سے پہلے ایک اور مادہ کی ضرورت ہوگی پھر وہ مادہ بھی ایک مادہ کا محتاج ہوگا اسی طرح تسلسل الی غیر النہایہ لازم آئے گا اور تسلسل الی غیر النہایہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم جو وہ بھی محال ہوتا ہے پس مادہ کا حادث ہونا محال ہو گیا لہذا مادہ قدیم ہے اور چونکہ مادہ کبھی صورت جسمیہ سے جدا نہیں ہوتا جیسا کہ مصنف فصل رابع میں ثابت کریں گے۔ بیرونی لا تجرد عن الصورة "اس لئے صورت بھی قدیم ہوگی اور ہر جسم خواہ وہ عنقریب ہو یا فلکی ان ہی دونوں سے مرکب ہوتا ہے جب یہ دونوں قدیم تو تمام عناصر و افلاک قدیم ہوں اور عناصر و افلاک کے مجموعہ کا نام ہی عالم ہے پس عالم بھی قدیم ہوگا اور جب عالم قدیم ہے تو بصر قیامت کا اور حشر و نشر کا کوئی سوال ہی نہیں اسی لئے فلاسفہ حشر و نشر کا انکار کرتے ہیں۔ متکلمین کی جانب سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس کے اندر ایک مقدمہ "کہ صفت امکان ایک عرض موجود ہے جس کو ایک محل یعنی مادہ کی ضرورت ہے" میں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ امکان تو ایک امر اعتباری ہے جس کیلئے نہ وجود ضروری ہے اور عدم اسی لئے ممکن کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے نہ وجود ضروری ہوتا ہے نہ عدم موجود کرنے والا جب اس کو موجود کرنا چاہتا ہے موجود ہو جاتا ہے اور اگر معدوم رکھنا چاہتا ہے معدوم رہتا ہے کیونکہ اگر ممکن کا وجود ضروری ہو جائے تو وہ ممکن نہیں رہے گا بلکہ واجب ہو جائے گا اور اگر عدم ضروری ہو جائے تو منتہی بن جائے گا پس معلوم ہوا کہ حادث اپنے وجود سے پہلے ممکن ضروری ہے مگر اس کا مادہ کے ساتھ موجود ہونا ضروری نہیں لہذا مادہ کے وجود سے قبل مادہ کی ضرورت نہیں ہوگی اور تسلسل محال لازم نہیں آئے گا فافہم واحفظ۔

بہر حال فلاسفہ کے نزدیک جسم اجزاء لائتجزئی سے مرکب نہیں ہے بلکہ بیولی اور صورت سے مرکب ہے اسی لئے فلاسفہ بیولی اور صورت کو ثابت مانتے ہیں اور جزو لائتجزئی کو باطل کہتے ہیں اور جزو لائتجزئی کو باطل کہنے کی ضرورت ان کو اس لئے پڑتی ہے کہ اگر اجزاء لائتجزئی کو موجود مان لیا جائے تو جسم کی ترکیب ان ہی اجزاء سے مان لی جائے گی ان اجزاء کے اجتماع سے جسم متصل ہوگا اور ان کے اختراق سے منفصل ہو جائے گا پس اتصال و انفصال کے متحقق ہونے کیلئے صورت اور بیولی کو ثابت کی ضرورت نہیں رہے گی معلوم ہوا کہ بیولی اور صورت کا اثبات جزو لائتجزئی کے البطل پر موقوف ہے اسی لئے فلاسفہ بیولی اور صورت کو ثابت کرنے سے قبل جزو لائتجزئی کا بطلان کرتے ہیں یا اس وجہ مصنف نے بھی فصل اول البطل جزو لائتجزئی کیلئے منعقد کی ہے۔ اس تقریر سے ایک اعتراض دفع ہو گیا۔ اعتراض یہ ہے کہ طبیعیات کے اندر اس کے موضوع یعنی جسم طبعی کے احوال کا بیان ہونا چاہئے اس لئے کہ علم کے اندر اس کے موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے اور البطل جزو لائتجزئی کی بحث جسم طبعی کے احوال کی اجاث میں سے نہیں ہے تو مصنف نے طبیعیات میں اس بحث کو بیان کیا اس کا جواب تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہو گیا کہ طبیعیات میں مقصود اصلی تو جسم طبعی کے احوال ہی سے بحث کرنا ہے مگر احوال کے بیان سے پہلے جسم طبعی کی حقیقت معلوم ہونا ضروری ہے اور جسم طبعی کی حقیقت بیولی اور صورت سے مرکب ہے پس بیولی اور صورت کا اثبات ضروری ہوا اور بیولی اور صورت کا اثبات جزو لائتجزئی کے البطل پر موقوف ہے اس لئے سب سے پہلے جزو لائتجزئی کا البطل ضروری ٹھہرا پس اس بحث کو مبدئیت کی حیثیت سے ذکر کیا گیا نہ کہ مقصد کی حیثیت سے دوسرا جواب اس اعتراض کا یہ دیا جاتا ہے کہ جزو لائتجزئی کے باطل کرنے سے مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ جسم طبعی اجزاء لائتجزئی سے مرکب نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بحث جسم طبعی کے احوال کی اجاث میں سے ہے۔

اس تہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاسفہ کے نزدیک جزو لائتجزئی باطل ہے اور مشکلیں کے نزدیک ثابت ہے مشکلیں تو اس جرم کا نام جزو لائتجزئی رکھتے ہیں اس لئے کہ اس کا تجزیہ اور تقسیم نہیں ہوتی اور فلاسفہ کے یہاں اسکو جوہر فرد کہا جاتا ہے اس لئے یہ بالکل تنہا ہے کسی جسم کا جزو نہیں ہے۔ اس کے بعد تارح جوہر فرد کی تعریف کرتے ہیں۔

هو جوہر ذو وضع لا یقبل القسمة مطلقاً لا قطعاً ولا کسراً ولا وھماً ولا نوصاً جوہر فرد ایک ایسا جوہر ہے جو وضع والا ہو یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہو اور تقسیم کو بالکل قبول نہ کرتا ہو نہ کاٹ کر نہ توڑ کر نہ وہمی طور پر اور نہ فرضی طریقہ پر کسی بھی طرح اسکی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اس تعریف کے فوائد قیود یہ ہیں کہ تعریف کے اندر جنس تو محذوف ہے اصل عبارت اس طرح ہے هو ما یكون جوہراً اذا وضع الہ لفظ ما یعنی شے بمنزلہ جنس ہے جوہر اور عرضی دونوں کو شامل ہے آگے لفظ جوہر فصل اول ہے اس قید سے نقطہ، خط، عرضی، سطح عرضی اور جسم تعلیمی خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ تینوں اراض میں جوہر نہیں۔ نقطہ تو ایسا عرضی ہے جو کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہیں کرنا نہ طولاً نہ عرضاً نہ عمقا۔ اور خط عرضی وہ عرض ہے جو طولاً تقسیم کو قبول کرتا ہو مگر عرضاً اور عمقا اس میں تقسیم نہ ہوتی ہو اور سطح عرضی وہ عرض ہے جو طولاً و عرضاً منقسم ہو عمقا منقسم نہ ہوتا ہو اور جسم تعلیمی ایسا عرضی ہے جو تینوں جہات میں منقسم ہو آگے ذو وضع یعنی تابعی اشارہ الحسیہ کی قید نفس ثانی ہے اس سے مجردات خارج ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ان



کی طرف اشارہ حسیہ مکن نہیں ہے۔ حسی طور پر اشارہ مثلاً انگلی وغیرہ سے اشارہ اسی شے کی طرف کیا جاتا ہے جس کی کوئی وضع اور ہیئت ہو اور مجردات جیسے باری تعالیٰ کی کوئی وضع اور ہیئت نہیں ہے اس لئے ان کی طرف حسی طور پر اشارہ نہیں کیا جاسکتا اسی لئے ذو وضع کی تفسیر قابل للآشارة الحسیہ سے کی جاتی ہے۔ لا یقبل القسمة مطلقاً فصل ثالث ہے اس قید سے خط جوہری اسطح جوہری اور جسم طبعی خارج ہو جاتے ہیں اس لئے کہ خط جوہری وہ جوہر ہے جو صرف طولاً تقسیم کو قبول کرے اور سطح جوہری وہ جوہر ہے جو طولاً و عرضاً منقسم ہوتا ہو اور جسم طبعی وہ جوہر ہے جو جہات ثلاثہ میں تقسیم کو قبول کرے، خط جوہری اور سطح جوہری کے وجود کے فلاسفہ قائل نہیں ان کی تعریفات اور بطلان کی دلیل خود مصنف آئندہ بیان کریں گے۔ اس کے بعد لا قطعاً و لا کسراً و لا دھماً و لا خرضاً کہہ کر مطلقاً کی توضیح کی ہے کہ مطلقاً تقسیم کو قبول نہ کرے نہ تقسیم قطعی کو نہ کسری کو نہ وہی کو اور نہ فرضی کو۔ شارح نے تقسیم کی چار قسمیں ذکر کی ہیں مگر ان چار ہی میں انحصار مقصود نہیں ہے بلکہ تقسیم مقصود ہے کہ تقسیم کی حقیقی صورتیں بھی ہو سکتی ہیں کسی بھی اعتبار سے تقسیم کو قبول نہ کرے اس کے بعد سننے کے تقسیم کی کل چھ قسمیں ہیں، تقسیم قطعی، تقسیم کسری، تقسیم خرتی، تقسیم حقیقی، تقسیم وہی، تقسیم فرضی، دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ تقسیم کی اولاد قسمیں ہیں تقسیم فاصل اور تقسیم غیر فاصل اس لئے کہ تقسیم دو حال سے خالی نہیں یا تو تقسیم خارج میں فصل اور جہالی پیدا کرے گی یا نہیں یعنی تقسیم کرنے کی وجہ سے شے کے اجزاء خارج میں علیحدہ علیحدہ ہو جائیں گے یا نہیں اول تقسیم فاصل دوسری تقسیم غیر فاصل ہے پھر تقسیم فاصل کی تین قسمیں ہیں قطعی، کسری، خرتی اس لئے کہ تقسیم فاصل دو حال سے خالی نہیں یا تو نفوذ آکے (یعنی کسی شے کے اندر آکے پار ہو جانے) کے ذریعہ ہوگی یا بغیر نفوذ آکے کے اگر نفوذ آکے سے ہے تو تقسیم قطعی ہے جیسے لکڑی کے تختہ کو آدھے سے چیر دیا جائے گا اس سے لکڑی کے دو حصے الگ الگ ہو جاتے ہیں اور یہ تقسیم آکے کے لکڑی کے اندر پار ہو جانے سے ہوتی ہے اور اگر بغیر نفوذ آکے کے ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو مصادمت شدیدہ (سخت چوٹ) کے ذریعہ ہوگی یا مصادمت خفیفہ (ہلکی چوٹ) کے ذریعہ اگر مصادمت شدیدہ کی وجہ سے ہے تو تقسیم کسری ہے جیسے پتھر کو تھوڑے سے توڑ کر دو ٹکڑے کر دئے جائیں اور اگر مصادمت خفیفہ سے ہے تو تقسیم خرتی ہے جیسے کاغذ وغیرہ کو ہلکی چوٹ سے پھاڑ دیا جائے ان تینوں تقسیموں میں خارج میں فصل ہو جاتا ہے یعنی اس شے کے الگ الگ اجزاء ہو جاتے ہیں اسی طرح تقسیم غیر فاصل کی بھی تین قسمیں ہیں تقسیم حقیقی، تقسیم وہی، تقسیم فرضی، اس لئے کہ تقسیم غیر فاصل دو حال سے خالی نہیں یا تو اختلاف کو نہیں کی وجہ سے ہوگی یا نہیں اول تقسیم حقیقی ہے جیسے لکڑی کے تختہ کے آدھے حصہ پر سیاہ رنگ اور آدھے پر سفید رنگ کر دیا جائے تو کہا جائے گا کہ یہ تختہ دو حصوں پر منقسم ہے ایک سیاہ دوسرا سفید لیکن خارج میں تختہ کے دو علیحدہ علیحدہ حصے نہیں ہوتے بلکہ دونوں حصے متصل ہیں اور اگر اختلاف اذنین کی وجہ سے نہیں ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ہم کے جزئی طور پر تو ہم کرنے کی وجہ سے ہوگی یا عقل کے کلی طور پر فرض کرنے کی وجہ سے ہوگی اول تقسیم وہی ہے ثانی تقسیم فرضی ہے، مثلاً ایک شے کے متعلق جو ایک ہی رنگ کی ہے ثبوت و سبب یہ تصور کرے کہ یہ دو حصوں پر منقسم ہے ایک حصہ یہاں سے یہاں تک ہے دوسرا یہاں تک ہے یہ تقسیم وہی ہے اور اگر عقل یہ فرض کرے کہ یہ شے دو حصوں

پر منقسم ہے مگر اس کی تقسیم نہ ہو کہ کو نسا حصہ کہاں تک ہے یہ تقسیم فرضی ہے ان تینوں میں خارج میں فصل نہیں ہوتی  
اجزاء و مجرہ ٹیچرہ نہیں ہوتے۔ اخیر کی ان تینوں قسموں میں سے تقسیم اول کو جو حقیقی کہا گیا ہے یہ وہی اور فرضی کے  
مقابلے میں کہا گیا ہے کیونکہ اختلاف لوہن کی وجہ سے حقیقۃً نفس الامر میں دو حصے نظر آتے ہیں بخلاف وہی اور  
فرضی کے کہ اس میں دو حصے محض وہی اور فرضی طریقہ پر ہوتے ہیں حقیقت میں نہیں۔ تقسیم وہی چونکہ وہی کی مدد  
سے ہوتی ہے اس لئے اس کو وہی کہا گیا ہے اور تقسیم فرضی چونکہ عقل کے فرض کرنے سے ہوتی ہے اس لئے اس کو تقسیم  
فرضی کہے ہیں شارح کا لا یقبل القسمة مطلقاً کہنے سے مقصود ان چھ کی چھ اقسام کی نفی کرنا مقصود ہے  
اور طلب یہ ہے لا قطعاً ولا کسراً ولا خرقاً ولا حقیقۃً ولا رھناً ولا فرضاً۔

والقسمة الوھمیة الخ: تقسیم کی اقسام ستہ میں سے پہلی چار قسموں کے درمیان تو فرق ظاہر ہے اس کو بیان  
کرنے کی ضرورت نہیں لیکن اخیر کی دو قسموں یعنی تقسیم وہی اور تقسیم فرضی کے درمیان بظاہر فرق نہیں معلوم ہوتا اسی  
لئے علامہ شیرازی نے محاکمات کے اندر کہہ دیا ہے کہ تقسیم وہی اور فرضی دونوں ایک ہیں کوئی فرق نہیں جبکہ جہویر  
کے نزدیک دونوں میں فرق ہے شارح یہاں سے اس فرق کو بیان کرتے ہیں کہ تقسیم وہی تو وہ ہے جو جزئی طور پر وہی  
کے توہم کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی وہ ہے جو کلی طور پر عقل کے فرض کرنے سے ہوتی ہے جس کا حاصل یہ ہے  
کہ تقسیم وہی کی صورت تو یہ ہے کہ ایک محسوس شے کو ستین کر لیا جائے پھر وہی کی مدد سے اس کے اجزاء مخصوصہ بغیر انفاک  
فی الخارج کے متین کر لئے جائیں کہ یہاں سے یہاں تک ایک جزو ہے یہاں تک دوسرا یہاں تک تیسرا ویکذا الی آخرہ  
اور ان اجزاء کے درمیان متباہرت کا بھی تصور کیا جائے کہ یہ جزو مغایر ہے دوسرے جزو کے اور وہ مغایر ہے تیسرے  
کے الخ اور تقسیم فرضی کی صورت یہ ہے کہ ایک محسوس شے کے اندر عقل کے ذریعہ بغیر تعین و تشخیص کے کلی طور پر  
اجزاء کا تصور کیا جائے مثلاً کسی شے کے بارے میں یہ تصور کیا جائے کہ اس کے پانچ اجزاء ہیں لیکن کونسا جزو کہاں سے  
کہاں تک ہے اس کی کوئی تقسیم نہ ہو یہ تقسیم فرضی ہے پس دونوں قسموں میں فرق کا خلاصہ یہ نکلا کہ تقسیم وہی تو  
تقسیم جزئی ہے اس لئے کہ اس سے پیدا ہونے والے اقسام اقسام جزئیہ مشخصہ ہیں اور تقسیم فرضی تقسیم کلی ہوتی ہے  
کیونکہ اس سے پیدا شدہ اجزاء کلیہ غیر مشخصہ ہوتے ہیں یا دونوں کے درمیان فرق کا خلاصہ یہ ہے کہ تقسیم فرضی تو تقسیم  
اجمالیہ ہے اور تقسیم وہی تقسیم تفصیلی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قوت و بیہ صرف تزییات کا ادراک کرتی ہے کلیات کا  
نہیں اور عقل سے کلیات کا ادراک بھی ہوتا ہے وہی بیانہ فی بحث احوال الخمسة الباطنة فاستطر۔

فان قلت لا حاجة الخ: یہاں سے شارح ایک اعتراض کرتے ہیں کہ جزو لای تجزئتی کے بطلان پر دلیل قائم کرنے  
کی کوئی ضرورت ہی نہیں اس لئے کہ کوئی ایسی شے تصور ہی نہیں ہوتی جس کی تقسیم کو عقل فرض نہ کر سکتی ہو کیونکہ عقل  
تو محال شے کو بھی فرض کر لیتی ہے زیادہ سے زیادہ یہی تو لازم آئے گا کہ ملروض محال ہو گا اور اس میں کوئی حرج نہیں  
اس لئے کہ محالات کو فرض کیا جاتا ہے اور محالات کے فرض کرنے کو مشکلیں تسلیم کرتے ہیں پس جب جو ہر فرد کے اندر عقل تقسیم  
کو فرض کر سکتی ہے تو یہ جزو لای تجزئتی نہیں ہا بلکہ تجزئتی بن گیا پس معلوم ہوا کہ جزو لای تجزئتی تو خود مشکلیں کے نزدیک بھی محال ہے

اس کے بطلان پر فلاسفہ کو دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں اور یہ بات محل نزاع میں الحکامہ والمتکلمین بیٹنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی تو پھر اس میں اختلاف کیوں کیا جاتا ہے اور اس کے بطلان پر دلیل قائم کیوں کی جاتی ہے اس کا جواب شارع قلت المسار الخ سے دیتے ہیں کہ متکلمین جو یہ کہتے ہیں کہ جزو لای تجزئی تقسیم فرضی کو قبول نہیں کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو جائز نہیں کہتی اس کو یوں سمجھو کہ فرض کی دو قسمیں ہیں فرض بمعنی تجویز عقلی اور فرض بمعنی غیر تجویز عقلی۔ تجویز عقلی تو یہ ہے کہ ایک خلاف واقع چیز کو فرض کیا جائے اور عقل اس کو جائز سمجھے اور غیر تجویز عقلی یہ ہے کہ ایک ایسی شے کو فرض کیا جائے جو واقع میں محال ہے اور عقل بھی اس کو جائز نہ کہتی ہو میں اس کی مثال یوں دیا کرتا ہوں کہ ایک دس سالہ لڑکا اور ایک ساٹھ سالہ بوڑھا شخص ہے اور ان دونوں میں باپ بیٹا ہونے کا کوئی تعلق نہیں ہے تو واقع میں دس سالہ لڑکا ساٹھ سالہ بوڑھے کا بیٹا نہیں ہے لیکن ہم فرض کرتے ہیں کہ یہ لڑکا اس بوڑھے کا بیٹا ہے تو دیگر ہم نے ایک خلاف واقع چیز کو فرض کیا ہے مگر عقل اس کو جائز کہتی ہے کہ دس سالہ لڑکا ساٹھ سالہ بوڑھے کا بیٹا ہو سکتا ہے پس یہ فرض بمعنی تجویز عقلی ہے اور اگر ہم اس کا عکس فرض کریں کہ یہ ساٹھ سالہ بوڑھا دس سالہ لڑکے کا بیٹا ہے تو یہ ایک محال کو فرض کرنا ہوگا عقل اس کو فرض کرنے پر قادر تو ہے لیکن اس کو جائز نہیں سمجھتی کہ ساٹھ سالہ بوڑھا دس سالہ لڑکے کا بیٹا ہو سکتا ہے پس یہ فرض بمعنی غیر تجویز عقلی ہے اس کو ذہن نشین کرنے کے بعد سمجھو کہ یہاں جو ہر فرد کے متعلق جو یہ کہا گیا ہے انہ لایقبل القسمة الفرغیۃ کہ یہ تقسیم فرضی کو قبول نہیں کرتا اس میں فرض بمعنی تجویز عقلی کی نفی ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو جائز نہیں کہتی اگرچہ تقسیم فرض کرنے پر قادر ہے اس صورت میں یہ مسئلہ محل نزاع بیٹنے کی صلاحیت رکھتا ہے یا اس طور کہ متکلمین کا کہنا تو یہ ہے کہ جزو لای تجزئی میں عقل تقسیم کو فرض کرنے پر قادر تو ہے مگر اس کو جائز نہیں کہتی اور فلاسفہ کے نزدیک عقل اس کی تقسیم کو جائز کہتی ہے اسی لئے فلاسفہ جزو لای تجزئی کو باطل کہتے ہیں اور متکلمین ثابت مانتے ہیں اور فلاسفہ کو متکلمین پر مرد کرنے کیلئے جزو لای تجزئی کے بطلان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تاہم۔

بطلان جزو لای تجزئی کی دلیلیں تو خود مصنف عقرب بیان کر رہے ہیں اور ثبوت جزو لای تجزئی کی دلائل عقلیہ جو متکلمین بیان کرتے ہیں وہ غلم کلام کی کتابوں مثلاً شرح عقائد وغیرہ میں موجود ہیں۔ حضرت اقدس مولانا محمد قاسم نانوتوی نور اللہ مقدس نے جزو لای تجزئی کے ثبوت پر آیت قرآنی سے استدلال کیا ہے حضرت مولانا نظام الدین کیرانی حاشیہ بیہدی کے اندر لکھتے ہیں کہ مولانا محمد قاسم نانوتوی سے ایک وعظ میں ثبوت جزو لای تجزئی کی دلیل کے متعلق سوال کیا گیا تو فی البدیہہ فرمایا ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ قَنَعَهُمْ كُنَّ مُصْرَقٍ اس سے جزو لای تجزئی ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ تمزق کے معنی ٹکڑے ٹکڑے کر دینا اور اس میں مبالغہ کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں یعنی بالکل چورا چورا کر دینا اور آگے کل تمزق تاکید کے طور پر فرمایا اب مطلب یہ ہو گا کہ ہم نے ان کے پورے طریقے پر ٹکڑے ٹکڑے کر دئے آگے تجزیہ اور تقسیم لیکن نہیں ہے پس اس سے اجزا لای تجزئی کے ثبوت پر واضح طور پر دلالت ہوتی ہے نا حفظ غایت صفحہ الباب :- جا رجمہر کا متعلق یلوم مخروف ہے جو ما موسو کہ کا صلہ ہے یعنی غایتہ ما یلزم فی الباب

کہ باب کے اندر جو بات لازم آ رہی ہے اس کی انتہا یہ ہے جس کا بالآخر ترجمہ یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سلسلہ میں یہ بات لازم آ رہی ہے۔

المُرَادُ مِنْ أَنَّهُ الْخِيَارُ - بمتدار ہے اور ان العقل لا يجوز القسمة اس کی خبر ہے۔

لَا تَأْتِي لَوْ فَرْضْنَا جُزْءًا بَيْنَ جُزْئَيْنِ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوَسْطُ مَا نَعَامَنَّ تَلَاقِي الطَّرْفَيْنِ  
أَوْ لَا يَكُونُ لِأَسْبِيلِ إِلَى الثَّانِي لِأَنَّهُ لَوْ يَكُونُ مَا نَعَامَنَّ الْاَلْجُزَاءُ مَتَدَاخِلَةً وَتَدَاخُلُ  
الْجُزْءُهَا أَيْ دَخُولُ بَعْضِهَا فِي حَيْزِ بَعْضٍ آخَرَ صَحِيحٌ يَتَعَدَّى أَنْ فِي الْوَضْعِ وَالْحَاكِمِ مَحَالٌ  
بِأَبَدِهَا وَرَافِعًا فَلَا يَكُونُ وَسْطًا وَطَرَفًا وَقَدْ فَرْضْنَا الْوَسْطَ وَالطَّرْفَ وَهَذَا اخْتِلَافٌ  
فَسَبَتْ كُونَهُ مَا نَعَامَنَّ تَلَاقِيهِمَا فَإِنَّهُ يَلَاقِي الْوَسْطَ أَحَدَ الطَّرْفَيْنِ غَيْرَ مَا بِهِ يَلَاقِي الطَّرْفَ الْآخَرَ  
فَيَنْقَسِمُ

ترجمہ ہے۔ اس لئے کہ اگر ہم فرض کریں ایک جزو لائتجزئی کو دو جزو لائتجزئی کے درمیان پس یا تو بیچ والا جزو دونوں طرف کے جزوین کی ملاقات سے مانع ہو گا یا نہیں ہو گا دوسری شق کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے (یعنی دوسری صورت باطل ہے) اس لئے کہ اگر مانع نہ ہو تو اجزا آپس میں ایک دوسرے کے اندر داخل کر جائیں گے اور جو ابھر کا آپس میں داخل کرنا یعنی ان میں سے بعض کا دوسرے بعض کے چیز (جگہ) میں اس طور پر داخل ہو جائے کہ دواؤں بیٹ اور مقدار میں متحد ہو جائیں بدہتہً بحال ہے اور نیز پس کوئی جزو وسط اور طرف میں نہیں رہے گا حالانکہ ہم نے وسط اور طرف کو فرض کیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے پس باقی رہا جزو وسط کا طرفین کی ملاقات سے مانع ہونا پس (یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ) وہ حصہ جس کے ذریعے سے بیچ والا جزو طرفین میں سے ایک سے ملاقات کر رہا ہے مغایر ہے اس حصہ کے جس کے ذریعے سے وہ دوسرے طرف سے ملاقات کر رہا ہے پس بیچ والا جزو منقسم ہو جائے گا۔

تشریح :-

لَا تَأْتِي لَوْ فَرْضْنَا - مصنف جزو لائتجزئی کے بطلان کی دلیل بیان کرتے ہیں، دلیل کے سمجھنے سے قبل یہ سمجھو کہ کسی شے کو باطل کرنے یا ثابت کرنے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ اگر کسی شے کو باطل کرنا ہو تو اس کے موجود ہونے کی صورت میں جتنے احتمالات ہو سکتے ہیں ان میں سے ہر احتمال کو دلیل سے باطل کر دیا جائے تو اس شے کا وجود باطل ہو جائے گا اور اگر کسی شے کو ثابت کرنا مقصود ہو تو اس کے خلاف میں جتنے احتمالات ہو سکتے ہیں ہر ایک کو دلیل سے باطل کر دیا جائے تو اس شے کا وجود ثابت ہو جائے گا مگر اس نے اپنی کتاب میں کسی شے کو ثابت یا باطل کرنے کیلئے زیادہ تر اس کا طریقہ کو اختیار کیا ہے۔ مصنف نے جزو لائتجزئی کے بطلان کی دو دلیلیں بیان کی ہیں ایک دلیل وسط و طرف، دوسری دلیل ملحق۔ لانا لو فرضنا الخ سے پہلی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر جزو لائتجزئی موجود ہو تو ہم تین اجزا آپس میں اور ایک جزو کو دو جزوؤں کے درمیان رکھیں گے تو اس صورت میں دو احتمالات ہو سکتے ہیں یا تو بیچ والا جزو دونوں طرفین کی ملاقات سے مانع ہو گا یا مانع نہیں ہو گا یعنی یا تو جزو وسط کے بیچ میں ہونے کی وجہ سے ادھر ادھر

کے دونوں جزو ایک دوسرے سے ملاقات نہیں کریں گے یا جزو متوسط کے وسط میں ہونے کے باوجود دونوں طرفین آپس میں مل جائیں گے اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں، پس جزو لائیتجزئی کا موجود ہونا بھی مائل ہے۔ احتمال ثانی تو اس لئے باطل ہے کہ اگر جزو متوسط طرفین کی ملاقات سے مانع نہیں ہے تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک تو یہ کہ تداخل جو اہر لازم آئے گا یعنی طرف اول میں جو جزو ہے وہ جزو متوسط کے اندر داخل اور پیوست ہو کہ جزو واحد کی طرح بن کر طرف آخر سے مل جائے گا کیونکہ بغیر اس طرح تداخل کے طرفین کی ملاقات ہو ہی نہیں سکتی اور تداخل جو اہر محال ہے اور جو محال کی مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے پس جزو متوسط کا تلافی طرفین سے مانع نہ ہونا بھی محال اور باطل ہے۔ تداخل جو اہر اس کو کہتے ہیں کہ ایک جزو دوسرے جو ہر کے اندر اس طرح داخل ہو جائے کہ دونوں وضع (امثار حسیہ) میں اور حجم (مقدار) میں متحد ہو جائیں یعنی دونوں جو ہروں کی طرف ایک ساتھ اشارہ ہوتا ہو اور دونوں کے مجموعہ کی مقدار وہی رہے جو ایک کی مقدار تھی اور ظاہر ہے کہ اس طرح جو اہر کا تداخل بڑا ہتہ محال ہوتا ہے کیونکہ بڑا ہتہ کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب دو جوہر آپس میں ملیں گے تو دونوں کے مجموعہ کی مقدار اور وضع ایک جوہر کی وضع اور مقدار سے دوگنی ہو جانی چاہئے اور تداخل کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کی وضع اور مقدار ایک ہی کے برابر رہے اور یہ بڑا ہتہ کے خلاف ہے۔ دوسری خرابی غیر مانع عن التلاقی کی صورت میں یہ ہے کہ اس صورت میں جس جزو کو وسط میں فرض کیا تھا وہ وسط میں نہیں رہا اور جس کو طرف میں فرض کیا تھا وہ طرف میں نہیں رہا کیونکہ جب ایک جزو دوسرے جزو میں داخل ہو کر دونوں ایک ہو گئے تو وہ اجزائے تین کے بجائے دو ہو گئے اور وسط و طرف کا تحقق تین ہونے کی صورت میں ہوتا ہے نہ کہ دو ہونے کی صورت میں پس خلاف مفروض لازم آیا اس طرح احتمال ثانی (جزو متوسط کا غیر مانع عن التلاقی ہونا) تو باطل ہو گیا اب احتمال اولی (مانع عن التلاقی ہونا) باقی رہ گیا یہ بھی باطل ہے اسی کو شارح نے فرمایا فثبت کونہ مانعاً من تلاقہما پس باقی رہا اس کا مانع عن التلاقی ہونا آگے ذمہ یلاقی الخ سے اس احتمال کا ابطال فرما رہے ہیں جس کا تقریر یہ ہے کہ اگر جزو متوسط طرفین کی ملاقات سے مانع ہے یعنی دونوں طرفین کو آپس میں ملنے سے روکتا ہے تو اس جزو متوسط کا منقسم اور متجزئی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ یہ دونوں کے ملنے سے مانع اسی وقت ہو سکتا ہے جب تک اس جزو کے دو حصے ہوں ایک حصہ ایک طرف کے جزو سے ملا ہو اور دوسرا حصہ دوسری طرف کے جزو سے ملا ہو اور جو حصہ ایک طرف سے ملا ہو ہے وہ منیا رہو گا اس حصہ کے جو طرف آخر سے ملا ہو ہے پس جزو متوسط میں دو متغائر حصے پائے گئے اور یہ دونوں پر منقسم اور متجزئی ہو گیا حالانکہ یہ جزو لائیتجزئی تھا۔ اور اگر غور کیا جائے تو جزو متوسط کی نہیں بلکہ تینوں اجزاء کا

عہ مصنف کا قول فثبت فبقی کے معنی میں ہے کہ دو احتمالوں میں سے جب دوسرا احتمال باطل ہو گیا تو پہلا احتمال باقی رہا اسکو بھی ہم باطل کہتے ہیں فثبت کو بقی کے معنی میں اس لئے لیا ہے کہ مانع عن التلاقی والے احتمال کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسکو بھی باطل کرنا ہی مقصود ہے پس مصنف کی عبارت کا مطلب اس طرح ہو گیا اذا بطل کونہ غیر مانع عن تلاقی الطرفین فبقی کونہ مانعاً من تلاقہما وھذا باطل ایضاً لان ما یبطل فی الوسط احد الطرفین الخ یا پھر فثبت کو اپنے معنی پر رکھ کر تاویل یہ کی جائے کہ مطلب فثبت کا یہ ہے کہ احتمال ثانی باطل ہونے کے بعد تصور ہی دیر کیسے احتمال اول ثابت ہو گیا اب ہم اس کو بھی باطل کرتے ہیں چنانچہ آگے ذمہ یلاقی الخ کہہ کر اس کو باطل کر دیا۔ فاقہم ۱۲

القسام لازم آتا ہے اس لئے کہ ہر طرف کا ایک حصہ جزو متوسط سے ملا ہوا ہے اور ایک حصہ باہر ہے پس طرفین کا بھی دو حصوں پر منقسم اور تجزی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ان سب کو اجزاء لا تجزئی فرض کیا گیا تھا و ہذا خلاف مفروض۔ پس اجزاء لا تجزئی کو موجود مانکر ایک کو دو کے درمیان رکھنے کی صورت میں یہ دو احتمال ہو سکتے تھے دونوں احتمال باطل ہیں۔ لہذا جزو لا تجزئی کا موجود ہونا باطل ہے۔ نسبت بطلان الجزو الذی لا تجزئی۔

فہا بہ یلاقی الخ ما موصول بہ یلاقی کا متعلق مقدم ہے اور بہ کی ضمیر ما کی طرف راجع ہے۔ وسط فاعل اور احد للطرفین یلاقی کا مفعول ہے فعل اپنے فاعل مفعول اور متعلق سے مل کر موصول صلہ سے مل کر مبتدا ہے اور غیر ما بہ یلاقی اسکی خبر ہے۔

لا يقال هذا يستلزم لان يكون له نهائيات ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته نهائيات معا عرضان حالان فيه لانا نقول ان كانت النهائيات حالتين في محل واحد بحسب الاشارة فتكون الاشارة الى احد المعنيين الاشارة الى الاخرى فيلزم تلاقي الطرفين وان كانتا حالتين في محليين متمايزين بحسب الاشارة فيلزم الانقسام ولو هما اذ يمكن حينئذ ان يتوهم فيه شيء دون شيء كما يشهد به البداة

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ (جزو متوسط کا مانع عن تلاقی الطرفین ہونا) اس بات ہی کو مستلزم ہے کہ اس جزو متوسط کیلئے دو کنارے ہوں اور یہ بات تو جائز ہے کہ ایک ایسی چیز کیلئے جو اپنی ذات کے اعتبار سے غیر منقسم ہو دو کنارے ہوں دونوں ایسے عرض ہوں جو اس جزو متوسط میں حلول کرنے والے ہوں اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اگر دونوں کنارے اشارے کے اعتبار سے محل واحد ہی میں حلول کرنے والے ہیں کہ ان میں سے ایک کا طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ کرنا ہو تو طرفین کا ملاقات کرنا لازم آئے گا اور اگر دونوں کنارے ایسے دو محل میں حلول کرنے والے ہیں جو اشارے کے اعتبار سے ممتاز ہیں تو انقسام لازم آئے گا اگرچہ وہی طور پر ہی ہو اس لئے کہ اس وقت یہ بات ممکن ہوگی کہ اس جزو کے اندر ایک شے کا ایک شے کے علاوہ (دو الگ الگ حصوں کا) تصور کیا جائے جیسا کہ براءت اسکی شہادت دیتی ہے۔

تشریح

لا يقال هذا يستلزم الخ شارح ایک اعتراض اور اسکا جواب نقل کرتے ہیں اعتراض شارح صحائف میں اور جواب شارح موافق کے اندر مذکور ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جزو متوسط کے مانع عن تلاقی الطرفین ہونے کی صورت میں اس کا منقسم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جزو متوسط کا مانع عن التلاقی ہونا صرف اس بات کو مستلزم ہے کہ جزو متوسط کے دو نہایتیں یعنی دو کنارے ہیں ایک کنارہ جزو بائیں سے ملا ہوا ہے اور دوسرا جزو بائیں سے اور یہ بات جائز ہے کہ ایک شے بذات خود تو غیر منقسم ہو مگر اس کے دو کنارے ہو جو دونوں عرض ہوں اور وہ دونوں اس شے سے غیر منقسم کے اندر حلول کر رہے ہوں۔ کسی شے کے کناروں اور طرفین کے متعدد ہونے اس شے کی ذات میں تعدد اور انقسام لازم نہیں آتا کیونکہ اطراف شے شے سے



خارج ہوتے ہیں اگرچہ اس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں مگر اس کی ذات میں داخل نہیں ہوتے اس لئے کہ اطراف تو اجزا ہوتے ہیں اور وہ شے جس کے لئے اطراف ہیں جو ہر اور جسم ہوتی ہے پس یہاں پر جزو متوسط جو کہ جو ہر ہے اس کیلئے دو کناروں کے ہونے سے اس کی ذات میں تعدد و انقسام لازم نہیں آئے گا اور یہ جزو متوسط غیر منقسم ہی رہے گا۔

لانا نقول الخ سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے یہ تو تقسیم کر ہی لیا کہ جزو متوسط کے دو کنارے ہیں ہم آپ سے یہ معلوم کرتے ہیں کہ وہ دونوں کنارے اشارہ کے اعتبار سے محل واحد ہی میں ہیں کہ ایک کی طرف اشارہ کرنے سے دوسرے کنارے کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے ہر ایک کی طرف الگ الگ اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی یا وہ دونوں کنارے علیحدہ علیحدہ دو محلوں میں ہیں جو اشارہ میں متساوی ہیں کہ دونوں کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ کرنا پڑتا ہے اگرچہ یہی صورت ہے تو ان دونوں کناروں کی تلافی لازم آئے گی یعنی وہ دونوں کنارے دو نہیں رہیں گے بلکہ ایک بن جائیں گے حالانکہ آپ نے دو کنارے فرض کئے ہیں و بذا خلف ای خلاف مفروض۔ اور اگر دوسری صورت ہے تو جزو متوسط میں انقسام لازم آئے گا کیونکہ جب اس کے دونوں کنارے جدا جدا محل میں ہیں جو متساوی الاشارہ ہیں تو جزو متوسط دو حصوں پر منقسم ہو گیا اگرچہ وہاں ہی ہسی کیونکہ اس وقت اس جزو کے اندر وہی طور پر یہ تصور کرنا ممکن ہو گا کہ اس کا ایک حصہ دوسرے سے متاثر ہے اور ایسی صورت میں جزو متوسط کا منقسم ہونا بالکل ظاہر ہے براہت اس کی شہادت دیتی ہے پس اس جزو متوسط کو غیر منقسم کہنا صحیح نہیں ہے

و یجوز ان یکون لشی واحد الخ لشی واحد غیر منقسم فی ذاتہ۔ یکن کی خبر ہے نہایتان موصوف تھا بیتا و عرفان موصوف حالان حال صیغہ اسم فاعل کی متنیہ فیہ حالان کے متعلق پھر حالان فیہ یہ عرفان کی صفت۔ عرفان موصوف اپنی صفت سے ملکر تھا کی خبر مبتدا خبر سے مل کر نہایتان کی صفت، نہایتان موصوف اپنی صفت سے مل کر کیون کا اسم ہے

ولانا لوقرنا جزء علی ملتقی الجزئین فاما ان یلاقی واحداً منہما فقط اور مجموعاً  
اور من کل واحد منہما شیئاً اور واحداً منہما وبعضاً من الآخر والاول محال والآخر  
علی الملتقی فتعین احد القسمین الاخیرین بل احد الاقسام الاخر فیلزم الانقسام  
ای انقسام ما علی الملتقی او الکل او ما علی الملتقی واحد الجزئین لا محالة۔

ترجمہ :- اور اس لئے کہ اگر ہم فرض کریں ایک جزو کو دو جزوں کے ملتقی (ملنے کی جگہ) پر پس یا تو وہ (ملتقی پر رکھا ہوا جزو) دونوں جزوں میں سے فقط ایک سے ملاقات کرے یا دونوں کے مجموعے سے یا دونوں میں سے ہر ایک جزو کے بعض سے یا دونوں میں سے ایک کے کل سے اور دوسرے کے بعض سے اور اول محال ہے ورنہ وہ جزو ملتقی پر نہیں رہے گا پس اخیر کی دونوں میں سے ایک متعین ہوگی بلکہ اخیر کی تینوں قسموں میں سے ایک (متعین ہوگی) پس انقسام لازم آئے گا یعنی اس جزو کا انقسام جو ملتقی پر ہے یا سب اجزاء کا یا اس جزو کا جو ملتقی پر ہے اور دونوں جزوں میں سے ایک کا یا تینوں

عہ شارح کے قول یہ لازم تعلق الطرفین میں طرفین سے مراد نہایتین ہیں یعنی جزو متوسط کے دو کنارے ۱۲

**تشریح** - ولانا فرمنا ہے۔ یہ جزو لائیتجزی کے بطاآن کہ دوسری دلیل دلیل ملتی ہے کہ اگر اجزاء لائیتجزی موجود ہوں تو ہم تین اجزاء لیکر ایک جزو کو دو جزوں کے ملتی (ملنے کی جگہ) پر رکھیں گے یعنی اولاً دو جزو ایک ساتھ ملا کر رکھیں گے پھر ان دونوں کے اوپر تیسرا جزو اس طرح ۸۸ رکھیں گے پس یہاں پر عقلی طور پر چار احتمالات پیدا ہوں گے اور چاروں احتمالات باطل ہیں لہذا جزو لائیتجزی بھی باطل ہے۔ وہ چار احتمالات یہ ہیں کہ اوپر والا جزو یا نیچے کے دونوں جزوں میں سے صرف ایک سے ملاتی ہوگا یا دونوں کے مجموعہ سے ملا ہوا ہوگا یا دونوں میں سے ہر ایک کے بعض سے ملاتی ہوگا یا ایک کے کل سے اور دوسرے کے بعض سے ملا ہوا ہوگا۔ پہلا احتمال باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں جو ہ جزو جزئین کے ملتی پر نہیں دے گا حالانکہ اس کو ملتی پر فرض کیا گیا ہے و هذا خلف۔

اب ان کے تین احتمالات باقی رہے یہ بھی باطل ہیں اس لئے کہ ان تینوں صورتوں میں جزو لائیتجزی کا انقسام لازم آتا ہے پہلی صورت میں ایک جزو کا دوسری صورت میں تینوں اجزاء کا اور تیسری صورت دو جزوں کا انقسام لازم آتا ہے حالانکہ جزو لائیتجزی غیر منقسم ہوتا ہے و هذا خلف۔ اب یہ سمجھے کہ احتمالات ثلثہ اخیرہ میں جزو لائیتجزی کا انقسام کیسے لازم آتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں یعنی جبکہ اوپر کا جزو نیچے والے جزئین کے مجموعہ سے ملاتی ہو تو صرف اوپر والے جزو کا انقسام لازم آئے گا کیونکہ جب وہ نیچے والے دونوں جزوں کے مجموعہ سے ملا ہوا ہے تو اس کے دو حصے ہونے ایک حصہ ایک جزو کے اوپر دوسرا حصہ دوسرے جزو کے اوپر ہے۔ دوسرے احتمال میں تینوں اجزاء کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ جب اوپر والا جزو نیچے کے دونوں جزوں میں سے ہر ایک کے بعض سے ملا ہوا ہے تو اوپر والے کا منقسم ہونا ظاہر ہے جیسا کہ احتمال اول میں ذکر کیا گیا اور نیچے کے جزئین کا انقسام اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک جزو کا ایک حصہ تو اوپر والے سے ملاتی ہے اور ایک حصہ باہر ہے پس نیچے کے دونوں جزو بھی دو دو حصوں پر منقسم ہوں گے اور تیسری صورت میں اوپر والے جزو کا اور اس جزو کا جس کے بعض سے ملا ہوا ہے منقسم ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اوپر والا جزو جس جزو کے کل سے ملا ہوا ہے اس کے تو دو حصے نہیں ہوں گے مگر جس کے بعض سے ملاتی ہے اس کے دو حصے ہو جائیں گے ایک حصہ اوپر والے کے نیچے اور ایک حصہ باہر۔ اور اوپر والے جزو کا منقسم ہونا تو حسب سابق ظاہر ہے۔

اور احدثانہما و بعضاً من الاخر یہ احتمالات اربعہ میں سے چوتھا احتمال ہے، ماتن نے تو صرف تین احتمال ذکر کئے ہیں چوتھے احتمال کا اضافہ شارح نے کیا ہے کہ اوپر کا جزو دونوں جزوں میں سے ایک کے کل سے اور دوسرے کے بعض سے ملا ہوا ہو۔

فتعین احد القسمین الاخیرین ماتن نے چونکہ تین ہی احتمال بیان کئے ہیں اس لئے ان میں سے ایک کے باطل ہونے کے بعد اخیر کے دو احتمالوں میں سے کوئی بھی ایک متعین ہو جاتا ہے اور ہر ایک میں انقسام لازم آتا ہے اسی لئے ماتن نے احد القسمین الاخیرین کہا ہے اور شارح نے چونکہ ایک چوتھے احتمال کا اضافہ کیا ہے اس لئے شارح اس کے بعد کہتے ہیں بل احد الاقسام الاخریٰ یعنی ایک احتمال کو باطل کرنے کے بعد دو احتمال نہیں بلکہ تین احتمالات باقی رہتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں جزو لائیتجزی کا انقسام لازم آتا ہے کما مر مفصلاً۔

وینبغي ان يعلم ان هذين الدليلين يدلان على بطلان تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وتحريرهما بان يقال لو امكن تركيب الجسم منها لا يمكن وقوع جزئين جزئين او على ملتقاهما والثاني باطل لما قيل فكذلك القدر والادلالة لهما على بطلان وجود الجزاء في نفسه اذ ليس لنا ان نقول لو امكن وجود الجزاء في نفسه لا يمكن وقوع جزئين جزئين او ملتقاهما لاحتمال ان يقضى نوعه الا انحصار في فرد فعلي هذا ناسب ان يقال في صدر البحث فصل في بطلان تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى اقول يمكن اقامة الدليل على بطلان وجود الجزاء في نفسه بان يفرض اجزاء بين الجسمين او على ملتقاهما كما لا يخفى على ذوي الافهام

ترجمہ :- اور یہ معلوم ہو جانا مناسب ہے کہ یہ دونوں دلیلیں اجزاء لا تجزئی سے جسم کے مرکب ہونے کے باطل ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور ان کی تقریر اس طور پر ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر جسم کا ان اجزاء سے مرکب ہونا ممکن ہوتا تو ایک جزو کا دو جزوں کے درمیان یا دو جزوں کے ملتی پر واقع ہونا ممکن ہوگا اور تالی باطل ہے اسی دلیل سے جسکی تفصیل بیان ہو چکی ہے پس ایسے ہی مقدم (یعنی باطل) ہے اور جزو لا تجزئی کے فی نفسہ وجود کے بطلان پر ان دونوں دلیلوں کی کوئی دلالت نہیں ہے اس لئے کہ ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم یوں کہیں کہ اگر جزو لا تجزئی کافی نفسہ وجود ممکن ہوتا تو ایک جزو کا دو جزوں کے درمیان یا ان کے ملتی پر واقع ہونا ممکن ہوگا اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ جزو لا تجزئی کی نوع فردوں میں منحصر ہونے کا تقاضا کرتی ہو پس اس حالت میں مناسب یہ ہے کہ بحث کے شروع میں یوں کہا جائے یہ فصل جزو لا تجزئی سے جسم کے مرکب ہونے کے باطل کرنے کے بیان میں ہے۔ یہ کہتا ہوں کہ جزو لا تجزئی کے فی نفسہ وجود کے بطلان پر ان دونوں کا تمام کرنا اس طور پر ممکن ہے کہ ایک جزو لا تجزئی کو دو جسموں کے درمیان یا دو جسموں کے ملتی پر فرض کیا جائے جیسا کہ عقلمندوں پر مخفی نہیں ہے۔

تشریح :- وینبغي ان يعلم ان هذين الدليلين یہاں سے شارح مانتا ہے اعتراف کرتے ہیں کہ آپ کے دعویٰ اور دلیلوں میں صحت بقت نہیں ہے دعویٰ تو آپ نے جزو لا تجزئی کے بطلان کا کیا ہے اور دلیلیں ترکیب جسم من الاجزاء التي لا تتجزى کے بطلان کی پیش کی ہیں کیونکہ ان دونوں دلیلوں سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ جسم کا اجزاء لا تجزئی سے مرکب ہونا باطل ہے مگر فی نفسہ جزو لا تجزئی کے وجود کا بطلان ثابت نہیں ہوتا اور جب اس کا یہ ہے کہ اگر ان دونوں دلیلوں کو بطلان ترکیب الجسم من الاجزاء التي لا تجزئی کیسے باطل کہتے ہیں تو جاری ہو جاتی ہیں باقی طور کہ یوں کہا جائے کہ اجزاء لا تجزئی سے جسم کا مرکب ہونا باطل ہے اس لئے کہ اگر جسم کا اجزاء لا تجزئی سے مرکب ہونا ممکن ہو تو جسم کو مرکب کرنے کیلئے تین اجزاء کو لیکر ایک کو دو کے درمیان یا دو کے ملتی پر رکھنا ممکن ہوگا اور تالی یعنی ایک جزو کا دو کے درمیان یا ان کے ملتی پر رکھنا باطل ہے جیسا کہ متن میں مفصل بیان کیا جا چکا پس مقدم یعنی جسم کا اجزاء لا تجزئی سے مرکب ہونا صحیح باطل ہے کیونکہ تالی کا بطلان مقدم کے بطلان کو مستلزم

عد شریح کا قول لو امكن تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى لكان تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى باطلاً

ہوتا ہے لیکن ان دلیلوں کو اگر جزو لائیتجزئی کے فی نفسہ وجود کو باطل کرنے کیلئے جاری کرتے ہیں تو جاری نہیں ہوتی مثلاً ہم یوں کہیں کہ جزو لائیتجزئی بالکل موجود ہی نہیں ہے اس لئے کہ اگر موجود ہو تو ایک کو دو کے درمیان یا ان کے ملحق پر رکھنا ممکن ہے مگر الخ اس پر فریق مخالف فوراً یہ کہہ سکتا ہے کہ جزو لائیتجزئی موجود تو ہے مگر یہ ایسی نوع ہے جو فرد واحد میں منحصر ہے یعنی خارج میں جزو لائیتجزئی کا صرف ایک فرد پایا جاتا ہے نہ اُنہیں اور جزئین کے درمیان یا ان کے ملحق پر رکھنے کیلئے تین اجزاء کی ضرورت ہے پس یہ دلیل جزو لائیتجزئی کے فی نفسہ وجود کے بطلان پر جاری نہیں ہو سکتی، اور پہلی صورت میں فریق مخالف اس کے فرد واحد میں انحصار کا دعویٰ نہیں کر سکتا کیونکہ اس صورت میں ترکیب جسم کو لیکر بات کہی جا رہی ہے اور فرد واحد سے ترکیب متحقق نہیں ہوتی۔ بہر حال یہ دلیلیں ترکیب جسم من الاجزاء کے بطلان کی ہوئیں نہ کہ بطلان جزئی فی نفسہ کی لہذا مصنف کو شروع فصل میں دعویٰ یہ کرنا چاہئے تھا کہ اجزاء لائیتجزئی سے جسم کا مرکب ہونا باطل ہے اور فصل کا عنوان یہ قائم کرنا چاہئے تھا فصل فی البطلان ترکب الجسم من الاجزاء الملتحق لائیتجزئی تاکہ دعویٰ اور دلیل میں مطابقت ہو جائے۔ کیونکہ دعویٰ اور دلیل میں مطابقت ہونا ضروری ہے۔

لاحتمال ان یقتضی نوعاً الخ بعض انواع ایسی بھی ہوتی ہیں جو مفہوم کے اعتبار سے کلی ہوتی ہیں مگر خارج میں ان کا ایک ہی فرد پایا جاتا ہے جیسے واجب الوجود ایک نوع کلی ہے کیونکہ واجب الوجود ہر اس ذات کو کہا جاتا ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہو مگر خارج اور واقع میں اس کا صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے یعنی باری تعالیٰ اسی طرح شمس ایک نوع ہے مگر خارج میں فرد واحد میں منحصر ہے پس اسی طرح ہو سکتا ہے کہ جزو لائیتجزئی بھی ایسی نوع ہو جو خارج میں فرد واحد میں منحصر ہو۔ کوئی دوسرا اور تیسرا فرد اس کا نہ پایا جاتا ہو۔

اقول یہ ممکن الخ شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جزو لائیتجزئی کے خارج میں فرد واحد کے اندر منحصر ہونے کے باوجود بھی ان دونوں دلیلوں کو جزو کے فی نفسہ وجود کے بطلان پر قائم کیا جاسکتا ہے مگر تھوڑا سا تغیر کرنا پڑے گا وہ یہ کہ جزئین کے بجائے جسمیں لاکریوں کہا جائے کہ اگر جزو لائیتجزئی موجود ہو تو ہم ایک جزو کو دو جسموں کے درمیان یا دو جسموں کے ملحق پر رکھیں گے اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں لکن فصل فی المتن پس جزو لائیتجزئی کا فی نفسہ موجود ہونا بھی باطل ہے۔ تو دیکھو اس طرح پر دلیل کو جاری کرنے کیلئے تین اجزاء لائیتجزئی کی ضرورت نہیں بڑھی بلکہ ایک جزو لائیتجزئی اور دو جسموں کو لیکر دلیل چلائی گئی ہے لہذا اگر جزو لائیتجزئی کا خارج میں ایک ہی فرد پایا جاتا ہو تب بھی دلیلوں کے جاری ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ ان ہی دلیلوں سے جزو لائیتجزئی کا وجود فی نفسہ باطل ہو جاتا ہے۔ لکن لایحقی علی ذوی الانہام

فصل فی اثبات الہیولی ولا حاجۃ الخ اثبات الصورة الجسمیة لانہا من الجوہر الممتد  
فی الجهات الثلاث ووجودہا معلوم بالضرورة کل جسم من حیث ہو جسم فہو مرکب  
من جزئین ای جوہرین یحل احدهما فی الآخر وانما قلت من حیث ہو جسم لانہم  
یثبتون لہ من حیث ہو نوع من انواع الجسم جراً خروماً مع الصورة الجسمیة فی  
الہیولی ویسبی صورة نوعیة وسیحی بیانہا

ترجمہ ہے۔ یہ فصل ہیولی کو ثابت کرنے کے بیان میں ہے اور صورت جسم کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اس لئے کہ وہ ایسا جو ہرے جو تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہے اور اس کا وجود بالبداهت معلوم ہے، ہر جسم جسم ہونے کی حیثیت سے دو جزؤں سے یعنی دو جوہروں سے مرکب ہے جن میں ایک دوسرے کے اندر حلول کرتا ہے اور ہم نے من حیث ہو جسم اس وجہ سے کہا ہے کہ فلاسفہ جسم کے لئے اس حیثیت سے کہ وہ جسم کے انواع میں سے ایک نوع ہے ایک اور جزو ثابت کرتے ہیں جو صورت جسم کے ساتھ مل کر ہیولی کے اندر حلول کرتا ہے اور اس کا نام صورت نوعیہ رکھا جاتا ہے اور اس کا بیان عنقریب آ رہا ہے۔

نشریح ۱۔

فصل فی اثبات الہیولی :- ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جسم طبعی ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے اور ہیولی اور صورت کا اثبات جزو لایجزئی کے ابطال پر موقوف ہے اس لئے مصنف جزو لایجزئی کا ابطال کرنے کے بعد ہیولی کا اثبات کرتے ہیں۔ ہیولی یا تو یونانی لفظ ہے جس کے معنی اصل اور مادہ کے آتے ہیں یا عربی لفظ ہے، عربی میں ہیولی روئی کو کہتے ہیں جس طرح روئی ہر قسم کے سوتی کپڑوں میں پائی جاتی ہے اسی طرح مادہ بھی ہر قسم کے اجسام کے اندر پایا جاتا ہے اس مناسبت سے ہیولی کا اطلاق مادہ پر کر دیا گیا ہے صاحب نبراس کہتے ہیں کہ ہیولی یا اس کی تخفیف اور تشدید کیساتھ دونوں طرح پڑھا گیا ہے عرف عام کے اندر ہیولی اس شے کو کہتے ہیں جس سے کوئی شے بنائی جائے جیسے تخت لکڑی سے بنایا جاتا ہے پس عرف عام میں تخت کا ہیولی لکڑی ہے پھر حکماء فلاسفہ نے اس کو ایک جوہر مخصوص کے معنی کی طرف منتقل کر لیا ہے یہ باتوں بعض الصیۃ الادوی (پہلی ہیئت) سے مشتق ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ الہیول سے مشتق ہے حال یہ میل (ض) ہیولہ بمعنی بہانا، پھیلانا، متفرق کرنا، ہیولی کو ہیولی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ اجسام کے اندر پھیلا ہوا ہوتا ہے اسی سے ہیولی برزخ صبور ہے یعنی ہبنا یعنی وہ ہبنا۔ جو اڑتا ہوا متفرق دکھائی دیتا ہے اسی لئے بعض لوگ اجسام کے ہیولی کو ہبنا کہتے ہیں۔ اصطلاح فلسفہ میں ہیولی کی تعریف اس طرح ہے ہو جوہر بسیط کایتم وجودہ بالفعل بدون ماحل ذیہ، ہیولی ایسا جوہر بسیط ہے جس کا وجود بالفعل تام نہیں ہوتا ہے نیز اس چیز کے جو اس کے اندر حلول کرنے اور حلول کرنے والی شے صورت جسمیہ ہے پس مطلب یہ ہوا کہ ہیولی ایسا جوہر ہے جو صورت جسمیہ کے بغیر بالفعل موجود نہیں ہوتا۔

و لا حاجة الخ :- شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ ان مباحث کا مقصد علم طبعی کے موضوع یعنی جسم طبعی کی ماہیت کی تحقیق بیان کرنا ہے اور جسم طبعی ہیولی اور صورت دونوں سے مرکب ہوتا ہے پس جسم طبعی کی تحقیق کیلئے جس طرح ہیولی کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے اسی طرح صورت جسمیہ کو ثابت کرنا بھی ضروری ہے اور مصنف نے ایک مستقل فصل قائم کر کے ہیولی کو تو دلیل سے ثابت کر دیا مگر صورت جسمیہ کے اثبات کیلئے کوئی فصل قائم کی نہ کوئی دلیل ذکر فرمائی اس کی کیا وجہ ہے؟ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ صورت جسمیہ کو باقاعدہ دلیل سے ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ صورت جسمیہ کا وجود ایک بدیہی چیز ہے اور بدیہی رد دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ صورت جسمیہ تو ہے ایک ایسا جوہر ہے جو جسم کے اندر تینوں جہات (طول، عرض، عمق) میں پھیلا ہوا ہے اور اس کا وجود بالبداهت معلوم ہے۔

اس کیلئے دلیل قائم کرنے کی کیا ضرورت ہے یہ جو کہا گیا ہے کہ صورت جسمیہ کا وجود بالبداہتہ معلوم ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم کے اندر صورت جسمیہ محسوس ہوتی ہے اور آنکھوں سے نظر آتی ہے اس لئے کہ آنکھوں سے نظر آنے والے امور تو جسم کے اعراض مثلاً ضور، لون، سطح اور شکل وغیرہ ہوتے ہیں صورت جسمیہ محسوسات و مبصرات میں سے نہیں ہے بلکہ اس کے معلوم بالبداہتہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ جب ہم جسم کے بعض اعراض مثلاً لون، سطح وغیرہ کا ادراک کرتے ہیں تو عقل اس بات کا حکم لگاتی ہے کہ یہاں ایک ایسا جوہر ضرور موجود ہے جو تینوں جہات میں متحد ہے جس کے ساتھ یہ اعراض قائم ہیں کیونکہ اعراض جوہری کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور عقل کا یہ حکم لگانا بدیہی طور پر ہوتا ہے اس کیلئے کسی قیاس کو مرکب کرنے اور برہان قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے بخلاف ہیولی کے کہ اس کا وجود مخفی ہے اس کیلئے ترکیب قیاس اور قیام دلیل کی ضرورت ہے۔

کل جسم الخ یہاں سے مصنف دعویٰ کرتے ہیں کہ ہر جسم دو جزوں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک جزو اور جزو کے اندر حلول کرتا ہے۔ حالی یعنی حلول کرنے والے جزو کا نام صورت جسمیہ ہے اور محل (جس کے اندر حلول ہوتا ہے) کو ہیولی کہا جاتا ہے خلاصہ دعویٰ یہ ہوا کہ جسم طبعی ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے گویا جسم کے اندر صورت جسمیہ کے ساتھ ساتھ ہیولی (مادہ) کا ہونا بھی ضروری ہے دلیل اس دعویٰ کی آگے آ رہی ہے۔

من جزئین ای جوہرین :- شارح نے جزئین کی تفسیر جوہرین کے ساتھ اس لئے کی ہے کہ جزئین سے مراد ہیولی اور صورت ہیں اور یہ دونوں جوہر ہیں یا اس لئے کہ جسم سے مراد یہاں ہر جسم مطلق ہے جو کہ جوہر ہے۔ اور جوہر کے اجزاء بھی جوہر ہی ہوتے ہیں۔

وانما قلت الخ :- ماتن نے تو کل جسم جو مرکب الخ مطلق کہا ہے مگر شارح نے جسم کو من حیث ہو جسم کی قیہ کے ساتھ مقید کیا ہے کہ ہر جسم جسم ہونے کی حیثیت سے دو جزوں سے مرکب ہے۔ شارح حیثیت کی قید بڑھانے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ہم نے یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ فلاسفہ جسم کو نوع ہونے کے اعتبار سے تین اجزاء سے مرکب مانتے ہیں ہیولی، صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ سے۔ صورت نوعیہ صورت جسمیہ کے ساتھ مل کر ہیولی کے اندر حلول کرتی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم کے اندر دو حیثیتیں ہیں ایک مطلق جسم ہونے کی دوسرے نوع من انواع الجسم ہونے کی۔ مطلق جسم تو جوہر قابل للانقسام نے الجہات اثنیۃ ہے پھر اس کی مختلف انواع ہیں مثلاً آگ، پانی، مٹی، ہوا۔ پس اگر مطلق جسم ہونے کا اعتبار کیا جائے تو یہ دو جزوں سے مرکب ہوتا ہے ایک ہیولی دوسرے صورت جسمیہ اور اگر اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ یہ جسم کی مختلف انواع میں سے ایک نوع ہے مثلاً آگ ہے یا پانی ہے یا مٹی وغیرہ تو اس کے اندر فلاسفہ ایک جز یعنی صورت نوعیہ کا اضافہ اور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم کے اندر نوع ہونے کے اعتبار سے ایک صورت نوعیہ بھی ہوتی ہے جو صورت جسمیہ کے ساتھ مل کر ہیولی کے اندر حلول کرتی ہے صورت نوعیہ کا بیان آگے آ رہا ہے مصنف نے اس کے اثبات کیلئے ایک مستقل فصل قائم کی ہے جو صفحہ ۲۱ پر آ رہی ہے اسی صورت نوعیہ کی وجہ سے جسم کی مختلف انواع ہو جاتی ہیں ہر ایک کی صورت نوعیہ جدا جدا ہوتی ہے پانی کی صورت نوعیہ اور آگ کی صورت نوعیہ دوسری ہے اسی طرح مٹی اور ہوا کی صورت نوعیہ



انگہ الگ ہے پس مصنف کا جسم کو دو جزوں سے مرکب کہنا مطلق جسم ہونے کے اعتبار سے ہے نہ کہ نوع من الزام  
الجسم ہونے کے اعتبار سے۔ ناہم۔

وقد يقال الحلول اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة  
الى الآخر واعتراض عليه مثلثة وجوه الارك انه يصدق على حلول اعراض مجردة  
فيها لانها لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير  
الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل يميز كلاً منهما عن صاحبه بل لا يتحد  
في الاشارة العقلية اصلاً بخلاف الاشارة الحسية فانها تنتهي الى الحال والمحل  
الجسديين معا الثاني انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كحلول النقطة  
في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم لان الاشارة الى الطرف غير الاشارة  
الى ذي الطرف الثالث انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها  
حالا بعضها في بعض وليس كذلك

ترجمہ۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حلول ایک شے کا ایک شے کیساتف خاص ہونا ہے ایسے طور پر کہ ان میں سے  
ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسری کی طرف اشارہ کرنا ہو اور اس پر تین طریقے سے اعتراض کیا گیا ہے پہلا یہ کہ یہ  
تعریف صادق نہیں آتی ہے مجردات کے اعراض کے حلول کرنے پر مجردات میں اس لئے کہ مجردات کی جانب اشارہ حسیہ تو ہوتا  
ہی نہیں اور اشارہ عقلیہ مجرد کی ذات کی طرف متاثر ہے انکے اعراض کی طرف اشارہ عقلیہ کے اس لئے کہ عقل ان دونوں  
میں سے ہر ایک کو اس کے ساتھ سے متاثر کر دیتی ہے بلکہ اشارہ عقلیہ میں تو بالکل کوئی اتحاد ہوتا ہی نہیں بخلاف اشارہ  
حسیہ کے کہ وہ حال حسی اور محل حسی دونوں کی طرف ایک ساتھ پہنچتا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف صادق نہیں  
آتی ہے اطراف کے حلول کرنے پر اپنے اپنے محل کے اندر جیسا کہ نقطہ کا حلول خط کے اندر اور خط کا حلول سطح کے اندر  
اور سطح کا حلول جسم کے اندر اس لئے کہ طرف کی جانب اشارہ کرنا متاثر سے ذی طرف کی جانب اشارہ کر نیلے۔ تیسرا  
اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک دوسرے کے اندر داخل کرنے والے اطراف اپنے ملاقات  
کرنے کے وقت بعض بعض کے اندر حلول کرنے والے ہو جائیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

تشریح ہے۔

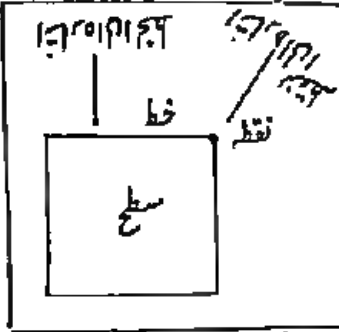
وقد يقال الحلول الخ۔ اور مصنف کا یہ قول گذرا ہے یحل احدہما فی الآخر کہ ان دونوں جزوں میں  
سے ایک دوسرے کے اندر حلول کرتا ہے۔ اور حلول کرنے کا مطلب اسوقت تک سمجھ میں نہیں آئے گا جب تک کہ حلول کی  
تعریف معلوم نہ ہو اس لئے شارح یہاں سے حلول کی تعریف بیان کرتے ہیں شارح نے حلول کی پانچ تعریفیں بیان کی ہیں  
① پہلی تعریف یہ ہے الحلول هو اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة  
الى الآخر ايک شئ کا خاص ہونا ایک شے کے ساتھ اس طریقہ پر کہ ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسری کی طرف

اشارہ کرنا ہو یعنی دونوں چیزیں اشارہ میں متحد ہوں ایک کی طرف اشارہ کرنے سے دوسری کی طرف اشارہ ہو جاتا ہو جیسے جسم کا سواد جسم کے اندر حلول کے ہوئے ہوتا ہے یا اس طور کہ سواد محقق ہوتا ہے جسم کے ساتھ اس طریقہ پر کہ جسم کی طرف اشارہ کرنے سے سواد کی طرف اور سواد کی طرف اشارہ کرنے سے جسم کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے سواد حال اور جسم محل ہے۔

واعترض علیہ الخ شارح حلول کی اس تعریف پر تین اعتراضات کرتے ہیں دو اعتراض جامعیت کے اعتبار سے ہیں اور ایک مانعیت کے اعتبار سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ حلول کی تعریف مذکور اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اس لئے کہ ہم ایک مثال ایسی دکھاتے ہیں جہاں حلول پایا جاتا ہے مگر حلول کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ جیسے مجردات (مثلاً عقول عشرہ) کے اعراض مجردات کے اندر حلول کرتے ہیں مثلاً عقول عشرہ کے علوم وغیرہ کا عقول عشرہ کے اندر حلول ہوتا ہے اس کو سبھی فلاسفہ حلول کہتے ہیں مگر حلول کی تعریف مذکور اس حلول پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ حلول کی تعریف مذکور کے دو جزو میں ایک اختصاص شئی لفظاً دوسرے اتحاد فی الاشارہ، یہاں پر اختصاص تو پایا جا رہا ہے مگر مجردات کے اعراض مجردات کے ساتھ محقق ہیں مگر اتحاد فی الاشارہ نہیں ہے پس تعریف کے ایک جزو کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ تعریف اس حلول پر صادق نہیں ہوگی مجردات اور ان کے اعراض میں اتحاد فی الاشارہ اس لئے نہیں ہے کہ اشارہ کی دو قسمیں ہیں اشارہ حسیہ، اشارہ عقلیہ، اشارہ حسیہ تو مجردات کی طرف خود ہی ممکن نہیں اتحاد فی الاشارہ تو بعد کی چیز ہے کیونکہ اشارہ حسیہ کا معلق محسوسات سے ہوتا ہے اور مجردات از قبیل محسوسات نہیں ہیں اس لئے ان کی طرف اشارہ حسیہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور اشارہ عقلیہ مجردات کی طرف اگرچہ ممکن ہے کہ عقل سے ان کا تصور کر لیا جائے مگر اس صورت میں اتحاد فی الاشارہ نہیں رہتا کیونکہ عقل کے ذریعہ مجرد کی ذات اور اس کے عرض کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ کیا جاسکتا ہے عقل تو ایک کو دوسرے سے ممتاز کر دیتی ہے کہ یہ ذات ہے اور یہ اس کا عرض ہے بلکہ اشارہ عقلیہ میں تو کسی بھی صورت میں اتحاد نہیں ہوتا ہے خواہ مجردات اور ان کے اعراض کی طرف اشارہ ہو یا مادیات و محسوسات اور ان کے اعراض کی طرف ہو اس لئے کہ عقل کے ذریعہ اشارہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عقل سے اس شے کا تصور کیا جائے اور عقل کے ذریعہ عرض اور محل کا علیحدہ علیحدہ تصور کیا جاسکتا ہے خواہ محل مجرد ہو یا مادی مثلاً جسم اور اس کے سواد ہی کو لے لیجئے عقل کے ذریعہ جسم کا تصور علیحدہ اور سواد کا تصور علیحدہ ہو جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ اشارہ عقلیہ میں اتحاد پایا نہیں جاتا بخلاف اشارہ حسیہ کے کہ وہ محسوسات کی طرف ہوتا ہے اور حال اور محل کی طرف ایک ساتھ پہنچتا ہے مثلاً جب ہم جسم اسود کی طرف انگلی سے اشارہ حسیہ کرتے ہیں تو جسم اور اس کے سواد کی طرف اشارہ ایک ہی ساتھ ہو جاتا ہے ہم دونوں کی طرف علیحدہ علیحدہ ایک کو دوسرے سے ممتاز کر کے اشارہ حسیہ نہیں کر سکتے کہ یہ جسم ہے اور یہ اس کا سواد ہے۔

الثانی انه لا یصدق الخ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اطراف کا حلول جمودی اطراف کے اندر ہوتا ہے یعنی کناروں کا حلول جو کناروں والی چیزوں کے اندر ہوتا ہے اس پر یہ تعریف صادق نہیں آتی۔ اس کو اس طرح سمجھو کہ تین چیزیں ہیں

نقطہ، خط، سطح۔ تینوں اعراض ہیں، نقطہ تو ایسا عرض ہے جو جہات ثلاثہ (طول، عرض، عمق) میں سے کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا اور خط ایسا عرض ہے جو صرف جہت طول میں تقسیم کو قبول کرتا ہے عرض اور عمق میں نہیں اور سطح ایسا عرض ہے جو طول و عرض میں منقسم ہوتا ہے عمق میں نہیں۔ یہ تینوں اعراض ایک دوسرے کے اندر حلول کر کے ہم کے ساتھ قائم ہوتے ہیں پھر یہ سمجھو کہ جسم کا طرف یعنی کنارہ سطح ہوتی ہے اور سطح کا کنارہ خط ہوتا ہے اور خط کا کنارہ نقطہ ہوتا ہے پس نقطہ طرف اور خط اس کا ذی طرف ہے اسی طرح خط طرف ہے اور سطح ذی طرف ہے ایسے ہی سطح طرف ہے اور جسم ذی طرف ہے اور ان میں سے ہر ایک طرف اپنے ذی طرف اندر حلول کے ہونے سے نقطہ حلول کرتا ہے خط میں نقطہ حال اور خط اس کا محل ہے، خط حلول کرتا ہے سطح میں پس سطح حال اور سطح اس کا محل ہے اسی طرح سطح حلول کرتی ہے جسم میں پس سطح حال اور جسم اس کا محل ہے تو دیکھو اطراف اپنے ذی اطراف کے اندر حلول کرتے ہیں مگر حلول کی تعریف مذکور اس حلول پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ یہاں بھی اختصاص شئی لیشی تو مستحق ہے جیسا کہ ظاہر ہے کہ اطراف اپنے ذی اطراف کے ساتھ متفق ہیں مگر اتحادی الاشارہ نہیں ہے اس لئے کہ اطراف اور ذی اطراف کی جانب



عیبار علیحدہ اشارہ حسیہ ہو جاتا ہے مثلاً ہم ایک خط کھینچ کر اس کے کنارے یعنی نقطہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو خط کی طرف اشارہ نہیں ہوتا تا خط کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو نقطہ کی طرف اشارہ نہیں ہوتا دونوں کی طرف الگ الگ اشارہ کیا جاتا ہے کہ یہ نقطہ ہے اور یہ خط ہے اسی طرح خط کی طرف اشارہ کرنے سے سطح کی طرف اشارہ کرنے سے خط کی طرف اشارہ نہیں ہوتا یہی حال سطح اور جسم کا ہے پس یہاں بھی تعریف کا ایک جزو

صادق نہ آئیگی وجہ سے حلول کی تعریف اس حلول پر صادق نہیں آئی لہذا یہ تعریف جامع نہیں رہی۔

امثال انہ یلزم منہ الخ تیسرا اعراض یہ ہے کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے ہم ایک مثال ایسی پیش کرتے ہیں جہاں حلول نہیں ہے بلکہ تداخل ہے مگر حلول کی تعریف مذکور اس پر صادق آتی ہے اس کو یوں سمجھو کہ ایک عرض جب دوسرے عرض کے اندر اس طرح داخل ہوتا ہے کہ دونوں کی وضع اور حجم (مقدار) ایک ہو جائے اور ان میں سے ایک محتاج اور دوسرا محتاج الیہ نہ ہو بلکہ ایک دوسرے سے مستغنی ہو تو اس کو فلاسفہ تداخل کہتے ہیں حلول نہیں کہتے مثلاً دو خطوں کو جب آپس میں اس طرح ملایا جائے کہ ان سے لیک زاویہ بن جائے تو ایک خط کا نقطہ دوسرے خط کے نقطہ میں داخل ہو کر ایک ہی نقطہ بن جاتا ہے جیسے یہ دو خط الگ الگ ہیں ان کے کنارے یعنی نقطے بھی علیحدہ علیحدہ ہیں اب ان دونوں کو اس طرح ملایا جائے تو ایک کا نقطہ دوسرے کے نقطہ میں داخل ہو کر دونوں کی وضع اور مقدار ایک ہوگی اور دونوں نقطوں کا ایک نقطہ بن گیا ہے اس کو فلاسفہ تداخل کہتے ہیں کہ ایک خط کے نقطہ کا دوسرے خط کے نقطہ میں تداخل ہو گیا ہے اس کو حلول نہیں کہتے اس لئے کہ حلول میں حال محل کا محتاج اور محل محتاج الیہ ہوتا ہے اور ان دونوں نقطوں میں سے کوئی کسی کا محتاج اور محتاج الیہ نہیں ہے ہر ایک دوسرے سے مستغنی ہے دونوں خطوں کو علیحدہ علیحدہ کر دیا جائے تو دونوں نقطے الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ بخلاف دو دھکے کی سفیدی کے کہ یہ جو دو دھکے میں

داخل ہوتی ہے اس کو حلول کہا جاتا ہے سفیدی حال اور دودھ اس کا نل ہے اس لئے کہ دودھ کی سفیدی محتاج اور دودھ محتاج الیہ ہے سفیدی کو دودھ سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ بہر حال ایک نقطہ کا تداخل جب دوسرے نقطہ میں ہوتا ہے تو اس کو تداخل کہا جاتا ہے حلول نہیں مگر حلول کی تعریف مذکورہ اس پر صادق آرہی ہے کیونکہ یہاں تعریف کے دونوں جز متحقق ہیں اختصا ص شئ بشئ ایسی ہے کہ ایک نقطہ دوسرے نقطہ کے ساتھ مختص ہو گیا ہے اور اتحاد فی الاشارة بھی ہے کہ ان دونوں متداخل نقطوں کی طرف ایک ساتھ اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا حلول کی تعریف مذکورہ تداخل پر صادق آرہی ہے حالانکہ تداخل حلول کا منیا رہے پس تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔

(قائدہ) تداخل اور حلول میں کئی طریقہ سے فرق ہے (۱) ایک تو یہ کہ جو ہر میں حلول تو پایا جاتا ہے کہ ایک جو ہر دوسرے جو ہر میں حلول کرتا ہے جیسے بیوٹی کے اندر صورت جسمیہ حلول کرتی ہے اور یہ دونوں جو ہر میں مگر جو ہر میں تداخل محال ہوتا ہے ایک جو ہر دوسرے جو ہر میں اس طرح تداخل نہیں کر سکتا کہ دونوں کی وضع اور مقدار ایک ہو جائے (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ حلول میں تو حال محل سے جدا نہیں ہو سکتا جیسے دودھ کی سفیدی دودھ سے جدا نہیں ہو سکتی صورت جسمیہ بیوٹی سے علیحدہ نہیں ہو سکتی اور تداخل میں متداخلین دونوں علیحدہ علیحدہ ہو سکتے ہیں جیسے اوپر مثال گذری ہے کہ دونوں متداخل نقطے الگ الگ بھی ہو جاتے ہیں۔ (۳) تیسرے یہ کہ حلول کے اندر حال صفت اور محل موصوف ہوتا ہے جیسے سواد و بیاض صفت اور جسم موصوف ہے تداخل میں ایسا نہیں ہوتا کہ متداخلین میں سے ایک صفت ہو دوسرا موصوف ہو۔

ويمكن ان يجاب عن الثاني بما ذكره بعض المحققين من أن الإشارة إلى النقطة إشارة إلى الخط الذي هي طرفه فإن الإشارة إلى الخط لا يجب ان تكون منطبقه عليها بل الإشارة إليه قد تكون امتدادا خطيا مرصوبا اتخذ من المشير متصفا إلى نقطة منه فكانت نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار إليه فرسمت خطا النطبق طرفه على تلك النقطة من المشار إليه وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار إليه فكانت خطا خرج من المشير وسم سطحا النطبق طرفه على المشار إليه والفرق بين الاشارتين أن الاولى إشارة إلى النقطة قصدا والى الخط بتعاقب والثانية بالعكس

ترجمہ :- اور ممکن ہے کہ دوسرے اعتراض کا جواب اس طور پر دیا جائے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ نقطہ کی طرف اشارہ کرنا اس خط کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کا وہ نقطہ طرف (کنارہ) ہے اس لئے کہ خط کی طرف (جو) اشارہ (ہوتا ہے) اس کا خط کے اوپر منطبق ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ خط کی طرف اشارہ کبھی تو امتداد خطی موصوف ہوتا ہے جو مشیر سے نکلنے والا خط کے ایک نقطہ کی طرف پہنچنے والا ہوتا ہے پس گویا کہ مشیر سے ایک نقطہ نکلا اور اس نے اشارہ الیہ کی جانب حرکت کی پس اس نے درضا میرا وہی طریقہ پر ایک خط بنا دیا جس کا کنارہ ہے اشارہ الیہ کے اس نقطہ پر جا کر منطبق ہو گیا اور کبھی (خط کی طرف اشارہ) امتداد سطحی ہوتا ہے کہ وہ خط جو سطح کا کنارہ ہے

اس خط پر منطبق ہوتا ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے پس گو یا کہ مشیر سے ایک خط نکلا اور اس نے (فضاء میں) موہوم طریقہ پر، ایک سطح بنائی جس کا کنارہ مشارالیہ (خط) پر منطبق ہو گیا اور فرق دونوں اشاروں کے درمیان یہ ہے کہ پہلا اشارہ نقطہ کی طرف بالقصد ہے اور خط کی طرف بالبتبع ہے اور دوسرا اشارہ اس کے برعکس ہے۔

تشریح :-

دیکھیں ان یجاب الخ حلول کی تعریف پر جو تین اعتراضات کئے گئے تھے ان میں سے دوسرے اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض تو یہ تھا کہ اطراف کا حلول جو ذی اطراف کے انفرموتا ہے اس پر حلول کی تعریف مذکور صادق نہیں آتی کیونکہ اطراف اور ذی اطراف میں اختصاص شبہی لاشیٰ تو موجود ہے مگر اتحاد فی الاشارہ نہیں ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارہ سے مراد عام ہے خواہ اشارہ بالقصد ہو یا بالبتبع دو سے الفاظ میں یہ کہئے کہ خواہ اشارہ بالذات ہو یا بالعرض۔ یعنی دو چیزوں کی طرف اشارہ میں اتحاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں کی طرف اشارہ بالقصد ہی ہو بلکہ اگر ایک شے کی طرف اشارہ بالقصد اور اسی کے ساتھ دوسری شے کی جانب بالبتبع ہو جائے تب بھی اتحاد فی الاشارہ متحقق ہو جائے گا اور اطراف اور ان کے ذی اطراف کے اندر اس طرح کا اتحاد فی الاشارہ پایا جاتا ہے، نقطہ کی طرف اشارہ کرنے سے خط کی طرف اور خط کی طرف اشارہ کرنے سے نقطہ کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے اگرچہ ایک کی طرف بالقصد اور دوسری شے کی طرف بالبتبع ہو تب بھی یہی حال خط اور سطح، اور سطح و جسم کا ہے کہ ان میں بھی اتحاد فی الاشارہ ہے پس حلول کی تعریف حلول فی ذوی الاطراف پر صادق آ رہا ہے لہذا تعریف جامع ہے۔

اب رہی یہ بات کہ ایک کی طرف اشارہ بالقصد اور دوسرے کی طرف اشارہ بالبتبع کیسے ہوتا ہے اس کی تفصیل شامح فان الاشارة الى الخط الخ سے بیان کرتے ہیں جس کو آپ اس طرح سمجھئے کہ اشارہ کی تین قسمیں ہیں (۱) اشارہ امتداد سطحی (۲) اشارہ امتداد سطحی (۳) اشارہ امتداد جسمی۔

اشارہ امتداد سطحی اس اشارہ کو کہتے ہیں جس میں مشیر سے موہوم طریقہ پر ایک نقطہ نکلتا ہے اور وہ مشارالیہ کی طرف حرکت کرتا ہے اور فضاء میں خط موہوم بناتا ہوا مشارالیہ کے نقطہ پر جا کر منطبق ہو جاتا ہے جیسے ہم کسی شے کی طرف لوگدار چیز سے اشارہ کریں مثلاً ہاتھ میں سوئی یا اس قسم کی اور کوئی لوگدار چیز بیکر کسی شے کی طرف اشارہ کریں تو سوئی کی لوگ سے ایک نقطہ موہوم طریقہ پر نکلے گا اور وہ مشارالیہ کی جانب حرکت کرے گا اور فضاء میں خط موہوم بناتا ہوا مشارالیہ کے نقطہ پر منطبق ہو جائے گا چونکہ اس اشارہ میں فضاء کے اندر خط موہوم تمتد (دراز) ہوتا ہے اس لئے اس اشارہ کو امتداد سطحی کہتے ہیں۔

دوسرا اشارہ امتداد سطحی ہے یہ وہ اشارہ ہے جس میں مشیر سے موہوم طور پر ایک خط نکلتا ہے اور وہ مشارالیہ کی طرف حرکت کرتا ہے اور فضاء میں سطح موہوم بناتا ہوا مشارالیہ کے خط پر جا کر منطبق ہو جاتا ہے جیسے کسی دھار دار چیز کو ہاتھ میں بیکر کسی شے کی طرف اشارہ کریں اس طور پر کہ اس کی تیز دھار مشارالیہ کی طرف ہو اور دوسری جانب سے ہما سکو پکڑے ہوئے ہوں تو اس کی مستدھار سے موہوم طریقہ پر ایک خط نکلے گا اور وہ فضاء میں سطح بناتا ہوا مشارالیہ

کے خطہ پر جا کر منطبق ہو جائے گا۔ اس میں چونکہ فضا میں سطح موہوم متند ہوتی ہے اس لئے اس کو امتداد سطحی کہتے ہیں۔ تیسرا اشارہ امتداد جسمی ہے یہ وہ اشارہ ہے جس میں مشیر سے سطح موہوم نکلتی ہے اور فضا میں جسم موہوم بناتی ہوئی مشارالیه کی سطح پر منطبق ہو جاتی ہے جیسے ہم مثلاً کسی مربع (چوکور) جسم کو ہاتھ میں لیکر کسی شے کی طرف اشارہ کریں یا اس طور کہ اس مربع کی ایک سطح مشارالیه کی طرف کئے ہوئے ہوں تو اس جسم مربع سے ایک سطح موہوم نکلے گی اور فضا میں جسم موہوم بناتی ہوئی مشارالیه کی سطح پر منطبق ہو جائے گی۔

بہال پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ امتداد کو جو اشارہ کہدیا گیا ہے یہ مسامحہ کہا گیا ہے ورنہ اشارہ امتداد کا نام نہیں ہے کیونکہ اشارہ تو مشیر کی صفت ہے اور امتداد مشیر کی صفت نہیں ہے بلکہ خط و سطح وغیرہ کی صفت ہے مشیر کی صفت تو امتداد کا تخیل و تصور اور تعین کرنا ہے۔ اشارہ کی حقیقی تعریف تعین المعلوم من بین المعلومات ہے یعنی معلومات کے درمیان میں سے کسی ایک معلوم کو متعین کر دینا اشارہ ہے پھر اگر وہ تعین المحسوس من بین المحسوسات ہے تو اشارہ جیسے ہے اور اگر تعین المعقول من بین المعقولات ہے تو اشارہ عقلیہ ہے پس امتداد خطی، سطحی، جسمی یہ عین اشارہ نہیں ہے بلکہ اشارہ کی کیفیت کا بیان ہے یعنی ایک اشارہ کی کیفیت تو یہ ہے کہ اس میں خط موہوم کا امتداد ہوتا ہے دوسرے اشارہ میں سطح موہوم متند ہوتی ہے تیسرے میں جسم موہوم کھینچا جاتا ہے لیکن مسامحہ اس امتداد کو جو بیان کیفیت اشارہ کی ہے عین اشارہ کہدیا گیا ہے۔ تاہم

جب آپ اشارہ کی تینوں قسموں کو ذہن نشین کر چکے تو اب یہ سنئے کہ اگر ہم خط، سطح اور جسم کی طرف اشارہ کرنا چاہیں تو ان اشارات ثلاثہ میں سے کون کون سے اشارے کئے جاسکتے ہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر خط کی طرف اشارہ کرنا ہے تو اشارہ امتداد خطی اور امتداد سطحی کیا جاسکتا ہے اشارہ امتداد جسمی نہیں ہو سکتا۔ پس اگر خط کی طرف اشارہ امتداد خطی کرنے ہیں تو مشیر سے نقطہ موہوم نکلے گا اور وہ خط موہوم بناتا ہو اس خط کے ایک نقطہ پر جا کر منطبق ہو جائے گا اور اگر اشارہ امتداد سطحی کرتے ہیں تو مشیر سے خط نکلے گا اور سطح موہوم بناتا ہو اور اس خط پر جا کر منطبق ہو جائے گا۔ اور خط کی طرف اشارہ امتداد جسمی اس لئے نہیں ہو سکتا کہ امتداد جسمی میں سطح موہوم نکلتی ہے اور وہ مشارالیه کی سطح پر منطبق ہوتی ہے اور ہم جس کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ خط ہے اس خط کا خطہ انطباق نہیں ہو سکتا اس لئے خط کی طرف اشارہ امتداد جسمی نہیں ہوگا۔ اور چونکہ خط کے اندر نقطہ موجود ہے اس واسطے اس کی طرف اشارہ امتداد خطی ہو سکتا ہے بہر حال خط کی طرف دو اشارے ہوتے ہیں امتداد خطی، امتداد سطحی، مگر ان دونوں اشاروں میں فرق ہے۔ جس کو شارح نے والفرق بین الاشارتین ان الاولیٰ الخ سے بیان کیا ہے توضیح اسکی یہ ہے کہ پہلا اشارہ پورے خط پر منطبق نہیں ہوتا بلکہ اس کے ایک نقطہ پر منطبق ہوتا ہے اور دوسرا اشارہ پورے خط پر منطبق ہوتا ہے اور فلاسفے نے یہ اصطلاح مقرر کی کہ جس پر اشارہ منطبق ہوتا ہے اس کی طرف اشارہ بالقد کہلاتا ہے اور جس پر منطبق نہیں ہوتا اس کی طرف اشارہ بالبتع کہلاتا ہے یعنی فلاسفہ کی اصطلاح میں اشارہ کے بالقد اور بالبتع ہونیکا عوارض مشیر کے لوازمہ پر نہیں ہے کہ جس کی طرف اس نے اشارہ کا ارادہ کیا ہو اس کی طرف بالقد ہے اور جس کی



طرف اشارہ کا ارادہ نہیں کیا اس کی طرف بالفتح ہے بلکہ مدار الطباق اور عدم الطباق پر ہے لہذا اگر ہم خط کی طرف اشارہ کرنے کا ارادہ کر رہے ہیں اور اشارہ امتداد خطی کرتے ہیں تو یہ اشارہ پورے خط پر منطبق نہیں ہوتا بلکہ اس کے ایک نقطہ پر منطبق ہوتا ہے پس خط کے نقطہ کی طرف اشارہ بالقصد ہو اور خط کی طرف اشارہ بالفتح ہو اور اگر خط کی طرف اشارہ امتداد سطحی کیا جائے تو معاملہ اس کے برعکس ہوگا کہ خط کی طرف اشارہ بالقصد ہوگا اور نقطہ کی طرف اشارہ بالفتح ہوگا کیونکہ امتداد سطحی میں خط موصوم نکل کر پورے خط پر منطبق ہوگا نہ کہ ایک نقطہ پر تو دیکھو دونوں صورتوں میں ارادہ تو ہم نے خط کی طرف اشارہ کا کیا تھا مگر فلاسفہ کی اصطلاح کے پیش نظر ہر صورت میں خط کی طرف اشارہ بالقصد نہیں ہو سکتا معلوم ہوگا کہ خط کی طرف اشارہ کیا جائے تو اس اشارہ کا خط ہی پر منطبق ہونا ضروری نہیں امتداد سطحی میں تو خط پر منطبق ہوتا ہے مگر امتداد جسمی میں خط پر منطبق نہیں ہوتا بلکہ نقطہ پر ہوتا ہے۔ اسی کو شارح نے شروع میں ذکر کیا ہے لہذا الإشارة الی الخط لا یجب ان تكون منطبقة علیہ لوراس تفصیل سے وہ بات بھی واضح ہو گئی جو اصل مقصود ہے کہ خط کی طرف اشارہ کرنے سے نقطہ کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے اگرچہ ایک کی جانب بالقصد اور دوسرے کی جانب بالفتح ہوتا ہے پس طرف اور ذی طرف دونوں کی طرف اشارہ میں اتحاد یا اجارہ ہے لہذا اصول کی تعریف اس پر صادق آتی ہے فكان التعریف جامعاً یہ تو خط کی طرف اشارہ کا بیان تھا، سطح کی طرف ان اشارات ثلاثہ میں سے کتنے اشارے کیے جاسکتے ہیں؟ اس کو شارح علیہ الرحمۃ اگلی عبارت سے بیان کرتے ہیں۔

و کذا الإشارة الی القطع قد تكون امتداداً خطياً منتہیاً الی نقطة منه فتكون الإشارة الی تلك النقطة قصداً الی الخط والسطح تبعاً وقد تكون امتداداً سطحياً ینطبق طرفہ علی خط من المشار الیہ فیکون ذلک الخط مشاراً الیہ قصداً وبالذات والنقطة والسطح تبعاً ویلغرض وقد تكون امتداداً جسمیاً ینطبق السطح الذی هو طرفہ علی السطح المشار الیہ فیکون السطح مشاراً الیہ قصداً والخط والنقطة تبعاً و کذا الإشارة الی الجسم اما امتداداً خطیاً منتہیاً الی نقطة منه او امتداداً سطحیاً ینطبق الخط الذی هو طرفہ علی خط من ذلک الجسم او امتداداً جسمیاً ینطبق السطح الذی هو طرفہ علی سطح من الجسم المشار الیہ او ینفذ فی أقطار المشار الیہ بحيث ینطبق کل قطة منه علی قطة من الجسم المشار الیہ الطباقاً وسمیاً، والحال فی تعلیق الإشارة قصداً تبعاً علی قیاس ما عرفت ثم انک اذا نشتت خالفک فی الإشارة الی المحسوسات ظهر لک ان الاغلب فی الإشارة الیہا هو الامتداد الخطی ولذلك قیل الإشارة الجسمیة امتداداً خطیاً مؤهوراً أخذ من المشیر منتہیاً الی المشار الیہ

ترجمہ ہے۔ اور ایسے ہی سطح کی جانب اشارہ کبھی تو امتداد خطی ہوتا ہے جو سطح کے ایک نقطہ کی طرف پہنچتا ہے

پس اس نقطہ کی جانب اشارہ بالقصد ہوگا اور خط اور سطح کی جانب بالبتح ہوگا اور کبھی (سطح کی جانب اشارہ) امتداد سطحی ہوتا ہے کہ اس سطح کا کنارہ اشاریہ کے خط پر جا کر منطبق ہوتا ہے پس یہ خط اشاریہ بقصد وبالذات ہوگا اور فقط اور سطح اشاریہ بالبتح اور بالعرض ہوں گے اور کبھی (سطح کی جانب اشارہ) امتداد جسمی ہوتا ہے کہ وہ سطح جو جسم کا کنارہ ہے اس سطح پر منطبق ہوتی ہے جسکی جانب اشارہ کیا گیا ہے پس سطح اشاریہ بالقصد ہوگی اور خط و فقط بالبتح ہوں گے اور اسی طرح جسم کی طرف اشارہ یا تو امتداد خطی ہوتا ہے جو جسم کے ایک نقطہ کی طرف پہنچتا ہے یا امتداد سطحی ہوتا ہے کہ وہ خط جو اس سطح کا کنارہ ہے اس جسم کے ایک خط پر منطبق ہو جاتا ہے یا امتداد جسمی ہوتا ہے کہ وہ سطح جو جسم کا کنارہ ہے اس جسم کی سطح پر منطبق ہوتی ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یا وہ سطح جسم اشاریہ کے اطراف کے اندر داخل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ سطح کا ہر حصہ جسم اشاریہ کے ہر حصہ پر وہی طریقہ پر منطبق ہو جاتا ہے اور اشارہ کے بالقصد اور بالبتح متعلق ہونے میں حالت اسی قیاس پر ہے جسکو تو پہچان چکا ہے پھر بیشک جب تو محسوسات کی طرف اشارہ کرنے میں اپنے حال کی تحقیق کرنے تو تیرے سامنے یہ بات ظاہر ہوگی کہ محسوسات کی طرف اشارہ اکثر و بیشتر امتداد خطی ہوتا ہے اور اسی واسطے کہدیا گیا ہے کہ اشارہ حسیہ ایسا امتداد خطی مہیوم ہے جو مشیر سے شروع ہو کر اشاریہ تک پہنچ جاتا ہے۔

**تشریح:** وکذا الاشارة الى السطح الخ خط کے متعلق تو معلوم ہو چکا کہ اس کی طرف دو اشارے کئے جاسکتے ہیں ایک امتداد خطی دوسرا امتداد سطحی۔ اب یہاں سے سطح کی طرف اشارہ کا بیان کرتے ہیں کہ سطح کی جانب تینوں اشارے کئے جاسکتے ہیں۔ کبھی تو سطح کی طرف اشارہ امتداد خطی ہوتا ہے جس میں مشیر سے نقطہ نکلے گا اور وہ خط مہیوم بناتا ہوا سطح کے ایک نقطہ پر جا کر منطبق ہوگا پس نقطہ کی طرف اشارہ بالقصد ہوگا اور خط و سطح کی طرف بالبتح ہوگا۔ اور کبھی سطح کی طرف اشارہ امتداد سطحی ہوتا ہے اس صورت میں مشیر سے خط نکلے گا اور سطح مہیوم بناتا ہوا سطح کے ایک خط پر منطبق ہو جائے گا۔ پس خط کی طرف اشارہ بالقصد ہوا اور نقطہ و سطح کی طرف بالعرض، اور کبھی سطح کی طرف اشارہ امتداد جسمی ہوتا ہے اس میں مشیر سے سطح مہیوم نکلتی ہے اور وہ جسم مہیوم بناتا ہوا اس سطح پر منطبق ہو جاتی ہے جسکی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے پس سطح کی طرف اشارہ بالقصد ہوتا ہے اور نقطہ و خط کی طرف بالبتح ہوتا ہے، تو دیکھو تینوں اشارے سطح کی طرف کئے گئے ہیں مگر ان تینوں میں سطح کی طرف بالقصد ہونے والا اشارہ صرف تیسرا ہے یعنی امتداد جسمی۔ لیکن یہ ضرور معلوم ہو گیا کہ سطح کی طرف اشارہ کرنے سے خط اور نقطہ کی طرف بھی اشارہ ہو رہا ہے یعنی اشارہ میں اتحاد ہے اگرچہ بعض کی جانب بالقصد اور بعض کی جانب بالبتح ہے۔

**فیصدق تعریف المحلول علی حلول الاطراف فی ذوی الاطراف فیكون التعریف جامعاً**۔  
**و کذا الاشارة الى الجسم:** جسم کی طرف بھی تینوں قسم کے اشارے کرنا ممکن ہے اگر اشارہ امتداد خطی کرتے ہیں تو مشیر سے نقطہ مہیوم نکلے گا اور خط مہیوم بناتا ہوا جسم اشاریہ کے نقطہ پر منطبق ہوگا پس نقطہ کی طرف اشارہ بالقصد اور خط و سطح اور جسم کی طرف اشارہ بالعرض ہوگا اور اگر امتداد سطحی اشارہ کرتے ہیں تو مشیر سے خط مہیوم نکلے گا

سطح موبہوم بنانا ہو! جسم مشارالیه کے خط پر منطبق ہوگا پس خط کی طرف اشارہ بالقصد اور نقطہ، سطح اور جسم کی طرف بالعرض ہوگا اور اشارہ امتداد جسمی کی صورت میں مُشریح سے سطح نکل کر جسم موبہوم بناتی ہوگی جسم مشارالیه کی سطح پر منطبق ہو جائے گی پس سطح کی طرف اشارہ بالقصد اور نقطہ، خط اور جسم کی طرف بالنتیج ہوگا اس میں بھی یہ بات بخوبی واضح ہے کہ جسم کی طرف اشارہ کرنے سے نقطہ، سطح اور خط کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اگرچہ بعض کی طرف بالقصد اور بعض کی جانب بالنتیج ہے پس اطراف اور ذی اطراف کی جانب اشارہ میں امتداد پایا گیا نیکون تعریف الحلول جامعاً۔

لیکن اس مقام پر ایک بات غور طلب یہ ہے کہ یہ تینوں اشارے جسم کی طرف کئے گئے ہیں مگر کوئی سا بھی اشارہ جسم کی طرف بالقصد نہیں ہوا، پہلا اشارہ نقطہ کی طرف بالقصد ہے دوسرا خط کی طرف بالقصد ہے تیسرا اشارہ سطح کی طرف بالقصد جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا، کم از کم ایک اشارہ تو ایسا ہوتا کہ مُشریح کا ارادہ جس کی طرف اشارہ کرنے کا ہے اس کی طرف فلاسفہ کی اصطلاح کے اعتبار سے بھی اشارہ بالقصد ہو جاتا۔ یہ بات چونکہ کسی درجہ میں قابل اشکال ہے اس لئے شارح اذینفد فی اقطار المشارالیه الخ کہہ کر ایک ایسی صورت بیان کر رہے ہیں جس سے ان اشارات ثلاثہ میں سے ایک اشارہ یعنی امتداد جسمی جسم کی طرف بالقصد ہو جاتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جسم کی طرف اشارہ امتداد جسمی کی جہاں ایک تقریر یہ کی گئی ہے کہ مُشریح سے ایک سطح موبہوم نکلتی ہے اور وہ جسم موبہوم بناتی ہوگی جسم مشارالیه کی سطح پر منطبق ہو جاتی ہے جس سے سطح کی طرف اشارہ بالقصد ہوتا ہے وہاں ایک دوسری تقریر یہ بھی کی جاسکتی ہے کہ مُشریح سے ایک سطح موبہوم نکلتی ہے اور جسم موبہوم بناتی ہے پھر وہ جسم موبہوم جسم مشارالیه کے تمام اطراف یعنی طول و عرض و عمق کے اندر اس طرح داخل ہو جاتا ہے کہ اس جسم مُستند موبہوم کا ہر ٹکڑا جسم مشارالیه کے ہر ٹکڑے پر منطبق ہو جاتا ہے پس اس صورت میں اشارہ کا انطباق پورے جسم پر ہو جائے گا اور جس پر انطباق ہو جائے اس کی طرف اشارہ بالقصد ہوتا ہے لہذا جسم کی طرف اشارہ بالقصد ہو جائے گا۔

والمحال فی تعلق الاشارۃ الخ شرح نے خط اور سطح کی طرف اشارات کی تفصیل بیان کرتے ہوئے یہ بھی صراحتاً بیان کیا ہے کہ کس کی طرف اشارہ بالقصد اور کس کی طرف بالنتیج ہوتا ہے لیکن جسم کی طرف اشارات ثلاثہ کی تفصیل بیان کرتے وقت یہ ذکر نہیں کیا کہ کس کی طرف بالقصد اور کس کی طرف بالنتیج ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ جسم کی طرف اشارات ثلاثہ میں کونسا اشارہ کس چیز سے بالقصد اور کس چیز سے بالنتیج متعلق ہے اس کا حال تم کو اسی طریقہ پر قیاس کرنے سے معلوم ہو جائیگا جو تم خط اور سطح کی طرف اشارہ کرنے کی تفصیل میں جان چکے ہو اور ہم اس کو اذیر وضاحت کیساتھ بیان کر آئے ہیں ناظر ثمر!

ثم انک اذا فحشت الخ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے تو اشارہ جسمی کی تینوں بیانیوں میں امتداد خطی، امتداد سطحی، امتداد جسمی لیکن بعض محققین فلاسفہ نے مطلق اشارہ جسمی کی تعریف ایسی کی ہے جو صرف اشارہ امتداد خطی پر صادق آتی ہے کیونکہ فلاسفہ اشارہ جسمی کی تعریف یوں کرتے ہیں جو امتداد خطی موبہوم اخذ من المشیر مستیہ الی المشارالیه حالانکہ مطلق اشارہ کی تعریف ایسی ہونی چاہئے تھی جو تینوں اشارات

پر صادق آتی۔ تو ایسا کیوں ہے؟ اس کا جواب شارح دیتے ہیں کہ اگر تحقیق و تفتیش کر کے دیکھو تو معلوم ہو جائے گا کہ محسوسات کی جانب اکثر و بیشتر جو اشارہ کیا جاتا ہے وہ امتدادِ خطی ہوتا ہے یعنی آدمی محسوسات کی طرف اکثر و بیشتر انگلی یا کسی اور نوکدار چیز سے اشارہ کرتا ہے جس میں مُشیر سے نقطہ نکل کر خطِ موم بناتا ہوا اشارہ الیہ کے نقطہ پر منطبق ہوتا ہے۔ اشارہ امتدادِ سطحی اور امتدادِ جسمی نادر الوقوع ہیں پس اشارہ امتدادِ خطی کے کثیر الوقوع ہونے کی وجہ سے بعض محققین نے مطلق اشارہ جسم کی تعریف ایسی کر دی ہے جو اس کی ایک قسم یعنی امتدادِ خطی پر صادق آتی ہے اعتباراً للاغلب، فلما اشکال۔

اقول یمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول  
الحلول بل لابد له من الاختصاص وهو منتف في الاطراف المتداخلة اذ المراد بالاختصاص  
المذكور ههنا ان لا يمكن تحقق هذا الشيء بعينه نظراً الى ذاته بدون ذلك كما  
في العرض بالنسبة الى موضوعه

ترجمہ :- میں کہتا ہوں ممکن ہے کہ تکلف اختیار کیا جائے اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائے کہ حلول کے حاصل ہونے کیلئے محض اتحاد فی الاشارة تو کافی نہیں ہے بلکہ اس کیلئے اختصاص کا ہونا بھی ضروری ہے اور اختصاص اطراف متداخلہ میں منتفی ہے (موجود نہیں ہے) اس لئے کہ اس جگہ اختصاص مذکور سے مراد یہ ہے کہ اس شے کا تحقق بعینہ اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے بغیر اس شے کے ممکن نہ ہو جیسا کہ عرض میں ہوتا ہے اس کے موضوع کی جانب نسبت کرتے ہوئے۔

تفسیر :- اقول یمكن ان يتكلف الخ یہاں سے تیسرے اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ تھا کہ حلول کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ یہ اطراف متداخلہ کے تداخل پر صادق آتی ہے کیونکہ اس میں اختصاص بھی ہے اور اتحاد فی الاشارة بھی حالانکہ یہ تداخل ہے حلول نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ تصوراً تکلف اختیار کیا جائے تو یہ تعریف متداخل اطراف پر صادق نہیں آئے گی۔ تکلف یہ ہے کہ حلول کی تعریف میں جو اختصاص کا لفظ آیا ہے اس سے مراد اختصاص عام نہ لیا جائے بلکہ اختصاص خاص مراد لیا جائے، اختصاص عام تو یہ ہے کہ ایک شے دوسری شے کیلئے خاص ہو تو وہ دونوں میں احتیاج ہو جیسے علت اور معلول میں ہوتا ہے یا عرض اور اس کے محروض میں ہوتا ہے، علت اور معلول میں تو دونوں طرف سے ہوتا ہے کہ علت کا بغیر معلول کے اور معلول کا بغیر علت کے تحقق نہیں ہوتا اور عرض اور محروض میں ایک جانب سے ہوتا ہے کہ عرض مثلاً سواد کا تحقق بغیر محروض (جسم) کے ممکن نہیں اور جسم کا تحقق فی ذاتہ بغیر سواد کے ممکن ہے یا دونوں میں احتیاج نہ ہو جیسے اطراف متداخلہ میں کہ ایک خط کا نقطہ دوسرے خط کے نقطہ کا محتاج نہیں ہے بلکہ دونوں جدا ہو جاسکتے ہیں اور ہر ایک کا تحقق بغیر دوسرے کے ہو جاتا ہے اور اختصاص خاص یہ ہے کہ ایک شے دوسری شے کے ساتھ اس طریقہ پر محقق ہو کہ اس شے کا تحقق بغیر اس شے کے فی ذاتہ ممکن نہ ہو جیسے جسم کا عرض مثلاً سواد اپنے موضوع اور محروض یعنی جسم کے ساتھ اس طور پر محقق ہے کہ سواد کا تحقق بغیر جسم کے فی ذاتہ محال ہے۔ جب ہم کو اختصاص عام

اور اختصاص خاص کی تعریف معلوم ہوگئی تو اب جواب کا خلاصہ سمجھنے کے حلول کے متحقق ہونے کیلئے و محض اتحادی الاشارة کافی نہیں بلکہ اختصاص کا ہونا بھی ضروری ہے اور اطراف متداخلہ میں اتحادی الاشارة تو موجود ہے مگر اختصاص پایا نہیں جاتا اس لئے کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ اختصاص سے مراد اختصاص خاص لیا گیا ہے یعنی ایسا اختصاص جس میں ایک شے کا تحقق دوسری شے کے بغیر ممکن نہ ہو اور اطراف متداخلہ میں ایسا نہیں ہوتا کیونکہ ایک خط کے نقطہ کا تحقق دوسرے خط کے نقطہ کے بغیر ممکن ہے لہذا حلول کی تعریف کے دو جزوں میں سے ایک جز (اختصاص) کے نہ پائے جانے کی بنا پر حلول کی تعریف اطراف متداخلہ کے تداخل پر صادق نہیں آئے گی پس تعریف دخول غیر سے مانع ہوگئی۔

اختصاص سے مراد اختصاص خاص لینے کو جو تکلف کہا گیا ہے وہ اس لئے کہ حلول کی تعریف میں اختصاص مطلق مذکور ہے اور جب اختصاص مطلق بولا جائے تو ذہن بسبقت اختصاص عام کی طرف کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی لفظ اس کے معنی متبادرتی الذہن کے خلاف دوسرے معنی مراد لینا تکلف ہے۔

شرح نے دوسرے اور تیسرے اعتراض کا جواب تو دیدیا ہے مگر پہلے اعتراض کا جواب نہیں دیا اس کا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ اشارہ سے مراد عام ہے خواہ حقیقت ہو یا تقدیر، مجردات کی طرف اگرچہ اشارہ حسیہ حقیقتہً نہیں ہوتا لیکن تقدیراً ہو سکتا ہے تقدیراً اشارہ کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ مجردات کی طرف اشارہ حسیہ محال ہے مگر ہم ان کی طرف اشارہ حسیہ فرض کرتے ہیں کیونکہ محال کو فرض کیا جاسکتا ہے اور جب مجردات کی طرف اشارہ فرض کیا جائے گا تو ساتھ ساتھ ان کے اعراض کی جانب بھی اشارہ مفروض ہوگا، اشارہ تقدیر یہ اور اس میں اتحاد کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مجردات کی طرف اشارہ حسیہ ہوتا تو مجردات اور ان کے اعراض کی طرف ایک ساتھ اشارہ ہوتا، بہر حال معلوم ہوا کہ مجردات اور ان کے اعراض کی طرف اشارہ حسیہ تقدیر یہ میں اتحاد متحقق ہے پس حلول کی تعریف حلول الاعراض فی مجردات برسبب مہارق آتی ہے فیکون التعریف جامعاً۔

وقیل معنی حُلُولِ الشَّيْءِ فِي الشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ حَاصِلًا فِيهِ بِحَيْثُ يَتَعَدَّى الْإِشَارَةَ إِلَيْهِمَا تَحْقِيقًا كَمَا فِي حُلُولِ الْأَعْرَاضِ فِي الْأَجْسَادِ أَوْ تَقْدِيرًا كَحُلُولِ الْعُلُومِ فِي الْمَجْرَدَاتِ أَقُولُ فِيهِ لِنَظَرٍ لَأَنَّهُمْ صَرَّحُوا بِأَنَّ الْحَالَ مَنصُورَةٌ فِي الصُّورَةِ وَالْعَرَضُ فِي الْمَحَلِّ فِي الْمَادَّةِ وَالْمَوْضُوعُ فَلَا يَكُونُ حُصُولُ الْجِسْمِ فِي الْمَكَانِ حُلُولًا عِنْدَهُمْ بَلْ صَرَّحُوا بِعَضْمِهِ وَهَذَا التَّعْرِيفُ صَادِقٌ عَلَيْهِ أَمَّا إِذَا كَانَ الْمَكَانُ هُوَ الْبُعْدُ الْمَجْرَدُ عَنِ الْمَادَّةِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَكَانُ السُّطْحَ الْبَاطِنَ لِلْجِسْمِ الْكَوْنِي الْمُمَاسِّ لِلسُّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْجِسْمِ الْحَوِيِّ فَلِذَلِكَ الْإِشَارَةُ إِلَى الْجِسْمِ الْحَوِيِّ إِشَارَةٌ إِلَى سَطْحِهِ وَبِالْعَكْسِ وَالْإِشَارَةُ إِلَى سَطْحِهِ إِشَارَةٌ إِلَى السُّطْحِ الَّذِي هُوَ مَكَانُهُ لِأَنَّهُ يَتَطَبَّقُ عَلَيْهِ وَبِالْعَكْسِ فَتَكُونُ الْإِشَارَةُ إِلَى كُلِّ مِنَ الْمَتَمَكِّنِ وَالْمَكَانِ إِشَارَةً إِلَى الْأُخْرَى

ترجمہ :- اور کہا گیا ہے کہ ایک شے کے ایک شے کے اندر حلول کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے اس شے کے

اندر اس طور پر حاصل ہو کہ ان کی طرف اشارہ متحد ہو خواہ تحقیقاً ہو جیسے اعراض کے حلول کرنے میں اجسام کے اندر یا تقدیراً ہو جیسے علوم کا حلول مجردات کے اندر، میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے کہ فلاسفہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ حال صورت اور عرض میں منحصر ہے اور محل مادہ اور عرض میں منحصر ہے پس جسم کا مکان کے اندر حاصل ہونا فلاسفہ کے نزدیک حلول نہیں ہوگا بلکہ بعض فلاسفہ نے تو اسکی تصریح کی ہے (کہ حصول الجسم فی المكان حلول نہیں ہے) اور یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے بہر حال جب کہ مکان ایسا بُعد ہو جو مادہ سے خالی ہے تو حلول کی تعریف کا حصول الجسم فی المكان پر صادق آنا بالکل (ظاہر ہے اور بہر حال جب کہ مکان جسم حاوی کی اندر کی سطح ہو جو بیلی ہوئی ہے جسم خموی کی باہر کی سطح سے تو (تعریف کا صادق آنا) اسوجہ سے ہے کہ جسم خموی کی جانب اشارہ کرنا اسکی سطح کی طرف اشارہ کرنا ہے اور (اسی طرح) اس کے برعکس ہے اور جسم خموی کی سطح کی طرف اشارہ کرنا (جسم حاوی کی) اس سطح کی طرف اشارہ کرنا ہے جو کہ جسم خموی کا مکان ہے جسم حاوی کی سطح کے منطبق ہونے کی وجہ سے جسم خموی کی سطح پر اور اسکے برعکس۔ پس ممکن اور مکان میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ کرنا دوسرے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

### تشریح :-

وقیل معنی حلول الشئ الخ :- (۲) حلول کی دوسری تعریف بیان کرتے ہیں کہ بعض لوگوں نے حلول کی تعریف یہ کی ہے حصول شئی فی شئی بحیث یتحد الاشارة الیہما تحقیقاً اور تقدیراً ایک شے کا دوسری شے کے اندر حاصل ہونا اس طریقہ پر کہ دونوں کی طرف اشارہ میں اتحاد ہو خواہ اشارہ تحقیقاً کیا جائے یا تقدیراً تحقیقاً کی مثال جیسے اعراض کا حلول اجسام کے اندر ہوتا ہے، اعراض اجسام کے اندر حاصل ہوتے ہیں اور ان کی طرف حقیقتاً اشارہ کیا جاتا ہے اور اعراض اور ان کے اجسام دونوں کی طرف ایک ساتھ اشارہ ہوتا ہے اور تقدیراً کی مثال جیسے مجردات کے علوم مجردات کے اندر حلول کرتے ہیں اور مجردات کی طرف اشارہ حسیہ حقیقتہً تو خالی ہے البتہ تقدیراً ممکن ہے یعنی ان کی طرف اشارہ حسیہ فرض کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ عنقریب ہی صفحہ گذشتہ پر گذر چکا ہے۔

اقول ذیہ نظر الخ شارح اس تعریف پر بھی اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تعریف بھی دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ ایک مثال ایسی موجود ہے جہاں حلول نہیں ہے مگر حلول کی تعریف اس پر صادق آتی ہے جیسے جسم جب اپنے مکان میں حاصل ہوتا ہے اس کو حلول نہیں کہا جاتا بلکہ اس کو فلاسفہ حصول یا ممکن کہتے ہیں مگر حلول کی تعریف اس پر صادق آتی ہے اب یہاں دو باتیں ثابت کرنی ہیں ایک تو یہ کہ جسم کا اپنے مکان میں حاصل ہونا حلول کیوں نہیں ہے دوسرے یہ کہ اس پر حلول کی تعریف مذکور کیسے صادق آتی ہے۔ پہلی بات یعنی حصول الجسم فی المكان کو حلول کیوں نہیں کہا جاتا سو اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ حال صورت جسمیہ اور عرض کے اندر منحصر ہے اور محل مادہ (ہیولی) اور موضوع (معروض) کے اندر منحصر ہے یعنی حال صرف صورت جسمیہ اور عرض ہوتے ہیں ان دونوں کے علاوہ کوئی اور شے حال نہیں بن سکتی اور محل صرف مادہ یعنی ہیولی اور عرض کے معروض کو کہتے ہیں ان دونوں کے علاوہ کسی اور شے کو محل نہیں کہا جاتا ہے، صورت جسمیہ حال ہے اور مادہ اس کا محل ہے، اس طرح عرض (مثلاً سردی) حال ہے



اور معرض (مثلاً جسم) اس کا محل ہے۔ پس حلول صرف دو چیزوں کا اور چیزوں کے اندر ہوتا ہے۔ صورت کا مادہ میں اور عرض کا معرض میں، ان کے علاوہ اشیاء میں حلول پایا نہیں جاتا اور اس انحصار کی وجہ یہ ہے کہ حال دو حال سے قلی نہیں یا تو اس کا محل حال سے مستغنی ہوگا یا نہیں مگر محل اپنے حال سے مستغنی ہے تو حال عرض اور محل معرض ہے جیسے جسم اور اس کا سواد، جسم سواد سے مستغنی ہوتا ہے، کیونکہ جسم جو ہرے قائم بالذات ہے سواد کا محتاج نہیں ہے اور اگر جسم اپنے حال سے مستغنی نہیں ہے تو حال کا نام صورت جسمیہ اور محل کا نام مادہ (ہیولی) ہے اور ہیولی صورت سے مستغنی نہیں ہوتا بلکہ اس کا محتاج ہوتا ہے جیسا کہ اس کا بیان آگے آ رہا ہے۔

فلاسفہ کی اس تشریح سے یہ بات لازم آتی ہے کہ حصول الجسم فی المكان کو حلول نہیں کہا جائے گا۔ جسم حال اور مکان اس کا محل نہیں کہلائے گا کیونکہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ حال صرف صورت اور عرض ہوتے ہیں اور جسم نہ تو صورت ہے اور عرض ہے اور محل صرف مادہ اور معرض کو کہتے ہیں اور مکان نہ تو مادہ ہے اور نہ عرض کا معرض ہے۔

بل صرح بعضہم یہ کہ مطلب یہ ہے کہ حصول الجسم فی المكان کا حلول نہ ہونا فلاسفہ کی تشریح مذکور سے صرف لازم ہی نہیں آتا بلکہ بعض فلاسفہ نے تو صراحتاً بھی یہ بات کہی ہے کہ حصول الجسم فی المكان حلول نہیں ہے۔

دوسری بات یعنی حصول الجسم فی المكان پر حلول کی تعریف کیسے صادق آتی ہے اس کو شارح رحمۃ اللہ علیہ و ہذا التعریف صادق علیہ الخ۔ سے بیان کرتے ہیں جس کی توضیح یہ ہے کہ حلول کی تعریف کے دو جزو میں ایک حصول شیئی فی شیء دوسرے اتحادی اشارہ اور جسم اور مکان پر دو چیزیں صادق آتی ہیں کیونکہ جسم کا مکان کے اندر حصول بھی ہوتا ہے اور جسم اور مکان کی طرف اشارہ میں اتحاد بھی پایا جاتا ہے لہذا حلول کی تعریف اس پر صادق ہے۔ رہی یہ بات کہ جسم اور مکان میں اتحادی اشارہ کیسے ہے؟ سو اس کی تشریح یہ ہے کہ مکان کی تعریف میں مشکلیت اور فلاسفہ کا اختلاف ہے دونوں مذہبوں کے اعتبار سے جسم اور مکان میں اتحادی اشارہ متحقق ہے متکلمین نے تو مکان کی تعریف یوں کی ہے هو البعد المتعدد من المادة مکان الی البعد (دوری اور فاصلہ)

ہے جو مادہ سے خالی ہو جس کو دوسرے نقطوں میں یوں بھی کہا، المس الفراغ المتوہد الذی یشغله الجسم یعنی وہ موبہوم خالی جگہ جس کو جسم پُر کر دیتا ہے جیسے پیالے کے اندر پانی بھرا جائے تو پانی کا مکان مشکلیت کے نزدیک پیالے کے اندر کی وہ خالی جگہ ہے جس کو پانی نے پُر کر دیا ہے مگر پانی بھرنے سے پہلے پیالے کے اندر نفس الامر میں خالی جگہ نہیں ہے بلکہ وہ ہوا سے بھرا ہوا ہے البتہ موبہوم طریقہ پر اس کو خالی مان لیا گیا ہے یعنی ہوا کے نظر نہ آنے کی وجہ سے قوت و ہبہ پیالے کو خالی سمجھتی ہے اسی لئے الفراغ المتوہد کہا گیا ہے۔ بہر حال اگر مکان کی یہ تعریف مراد لیا جائے تو جسم اور اس کے مکان کی طرف اتحادی اشارہ کا پایا جانا بالکل نظر ہے کیونکہ جب ہم پانی کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو اس جگہ کی طرف بھی ہو جاتا ہے جس کو پانی نے پُر کر رکھا ہے اور جب اس جگہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو پانی کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک مکان کی تعریف یہ ہے۔ هو السطح الباطن من البصر المحادی للمناس للسطح الظاہر من الجسم المحوی جسم حاوی کی سطح باطن جو ملی ہوئی ہے جسم محوی

کی سطح ظاہر ہے، مثلاً پیالہ جسم حاوی یعنی محیط (احاطہ کرنے والا، گھیرنے والا) ہے اور پانی جسم نحوی یعنی محیط (گھرا ہوا) ہے اور دونوں کیلئے دو سطوح ہیں ایک ظاہر دوسری باطن مگر ان کی کوئی سطح ظاہر ہے کوئی باطن ہے یہ بات اسی طرح سمجھ میں یوں آئیگی کہ آپ پانی سے بھرے ہوئے پیالے کو اٹھا کر دیکھیں اور یہ فرض کیجئے کہ پانی پیالے میں ہی موجود ہے نیچے نہیں گرا، اب دیکھئے کہ پیالہ حاوی ہے اور پانی نحوی ہے اور پیالے کی ایک سطح ظاہر ہے جو اوپر ہے اور ایک سطح باطن (اندرونی سطح) ہے جو پانی سے متصل ہے اسی طرح پانی کی ایک سطح ظاہر ہے جو مستدیر (گول) ہے اور پیالے سے متصل ہے اور ایک سطح باطن ہے جو مستقیم (سیرا) ہے اور نیچے ہے لہذا تو دیکھو جسم حاوی کی سطح باطن جسم نحوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہے تو فلاسفہ کے نزدیک



جسم نحوی یعنی پانی کا مکان جسم حاوی یعنی پیالے کی اندرونی سطح ہے جو پانی کی سطح ظاہر سے متصل ہے اگر مکان کی یہ تعریف لی جائے تو جسم اور مکان میں اتحادی الاشارہ اس طرح ہوگا کہ اگر ہم جسم نحوی (پانی) کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو پانی کی سطح کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ جسم کی طرف اشارہ کرنے سے اس کی سطح کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے اگرچہ ایک کی طرف بالقصد اور دوسرے کی طرف بالتحہ ہو اور چونکہ پیالے کی سطح باطن جو کہ پانی کا مکان ہے پانی کی سطح ظاہر پر منطبق ہو رہی ہے اس لئے پانی کی سطح ظاہر کی طرف اشارہ ہونے سے پیالے کی سطح باطن کی طرف بھی اشارہ ہو جائے گا اسی طرح اس کے برعکس ہے کہ پیالے کی سطح باطن کی طرف اشارہ کرنے سے پانی کی سطح ظاہر کی طرف اشارہ ہوگا انطباق کی وجہ سے اور پانی کی سطح کی طرف اشارہ ہونے سے جسم نحوی (پانی) کی طرف اشارہ ہو جائے گا پس ممکن (پانی) اور مکان (پیالے کی سطح باطن) میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ کرنے سے دوسرے کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور یہی اتحادی الاشارہ ہے پس حلول کی تعریف حصول الجسم فی المكان پر صادق آرہی ہے حالانکہ فلاسفہ اس کو حلول نہیں کہتے بلکہ حصول یا ممکن کہتے ہیں فلایکون ہذا التعریف مانعاً عن دخول الغیر، اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ حلول کی تعریف میں حصول شئی فی شئی سے مراد حصول علی وجہ الامتیاج ہے یعنی حال عمل کا محتاج ہونا چاہئے جیسے سواد اپنے محل (جسم) کا محتاج ہے اس سے مستقل اور جدا نہیں ہوتا اور ممکن اور مکان کے اندر حصول علی وجہ الامتیاج موجود نہیں ہے کیونکہ ممکن مکان کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ ایک مکان سے دوسرے مکان میں مستقل ہو جاتا ہے پس حلول کی تعریف اپنے ایک جز کے نپائے جانے کی وجہ سے حصول الجسم فی المكان پر صادق نہیں آئے گی لیکون التعریف مانعاً۔

وقد يفهم من ظاهر كلام المصنف في الالهيات ان حلول شئ في شئ ان يكون مختصاً به سارياً فيه ويرد عليه انه لا يصدق على حلول الاطراف في فعالها فان النقطة مثلاً غير سارية في الخط وايضا الاضافات مثل الابوة والبسوة حالة في فعالها وليست سارية فيها اذ لا يمكن ان يقال في كل جز عمن الأب جز عمن الابوة

ترجمہ ۲۔ اور الہیات کے اندر مصنف کے ظاہر کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ایک شے کا ایک شے کے اندر حلول یہ ہے کہ ایک شے دوسری شے کے ساتھ منقص ہو اور اس کے اندر سرایت کرنے والی (بالکلیہ داخل ہونے والی) ہو اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف اطراف کے اپنے محلول کے اندر حلول کرنے پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ نقطہ مثلاً خط کے اندر سرایت کرنے والا نہیں ہے اور نیز اضافی چیزیں مثلاً ابوت (باپ ہونا) اور نبوت (بیٹا ہونا) اپنے اپنے محل کے اندر حلول کرنے والی ہیں اور ان کے اندر سرایت کرنے والی نہیں ہیں اس لئے کہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ باپ کے ہر ہر جزو کے اندر ابوت کا جزو ہے۔

**تشریح** موقدیفہم الخ (۳) حلول کی تیسری تعریف بیان کرتے ہیں یہ تعریف الہیات کے اندر مصنف کے ظاہر کلام سے سمجھ میں آتی ہے، مصنف نے الہیات کی بحث میں فصل فی الجوہر والمرض کے تحت فرمایا کہ کل موجود فاما ان یکون مختصاً بشئ سار یا فیہ او لایکون فاذا کان المراتع هو القسم الاول یعنی الساری حالاً والمرسی فیہ محلاً ہر موجود چیز دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی شے کے ساتھ منقص اور اس کے اندر سیرایت کرنیوالی ہوگی یا نہیں اگر واقع ہونے والی قسم اول ہے تو سرایت کرنیوالی شے کا نام حال اور جس میں سرایت ہو رہی ہے اس کا نام محل رکھا جاتا ہے۔ اس کلام سے حلول کی تعریف یہ سمجھ میں آتی ہے کہ المحلول ہواختصاص شئ بشئ بیعت ان یکون سار یا فیہ یعنی حلول ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ اس طرح منقص ہونا ہے کہ ایک شے دوسری شے کے اندر سرایت کرنے والی ہو، سرایت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے کا ہر ہر جزو دوسری شے کے ہر ہر جزو کے اندر اس طرح داخل اور پیوست ہو جائے کہ ایک شے کے انقسام سے دوسری شے کا انقسام ہو جائے جیسے سواد مثلاً جسم کے اندر اس طرح منقص اور ساری ہوتا ہے کہ اگر جسم کی تقسیم کی جائے تو سیاہی کی تقسیم ہو جاتی ہے اور اگر سیاہی کی تقسیم کی جائے تو جسم کی تقسیم ہو جاتی ہے۔

ویرد علیہ الخ۔ شارح اس تعریف پر بھی اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے ہم دو مثالیں ایسی پیش کرتے ہیں جہاں حلول پایا جاتا ہے مگر حلول کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی، ایک مثال جیسے اطراف کا اپنے محل یعنی ذی اطراف کے اندر حلول ہوتا ہے جیسے نقطہ کا خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم کے اندر حلول ہوتا ہے مگر حلول کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ اس تعریف میں بھی دو جزو ہیں ایک اختصاص، دوسرے سرایت۔ اطراف اور ان کے ذی اطراف میں اختصاص تو موجود ہے مگر سرایت نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ مثلاً خط کے اندر سرایت کرنیوالا نہیں ہے کیونکہ سرایت کا مطلب اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ایک شے کا ہر ہر جزو دوسری شے کے ہر ہر جزو میں اس طرح داخل ہو جائے کہ ایک شے کا انقسام دوسری شے کے انقسام کو مستلزم ہو اور نقطہ خط کے اندر اس طرح داخل نہیں ہے ورنہ تو خط کے انقسام سے نقطہ کا انقسام ضروری ہوتا حالانکہ خط منقسم اور نقطہ غیر منقسم ہے پس سرایت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی نلم یکن التعریف جامعاً۔

دوسری مثال جیسے اضافات یعنی نسبتیں جن میں سے ایک کا سمجھا دوسری پر موقوف ہوتا ہے جیسے ابوت اور نبوت

اضافی چیزیں ہیں۔ ابوت کا سمجھنا بنوت پر اور بنوت کا سمجھنا ابوت پر موقوف ہے کیونکہ آپ کہتے ہیں مَنْ لَدُنْ اَبْنٍ كُوْنُوْا اَبْنًا کہتے ہیں مَنْ لَدُنْ اَبٍ كُوْنُوْا اَبًا اور ابوت و بنوت دونوں اپنے اپنے محل یعنی باپ اور بیٹے کے اندر حلول کرتی ہیں مگر اس پر حلول کی تعریف صادق نہیں آتی اس لئے کہ یہاں بھی سرایت نہیں ہے ابوت کا ہر جزو باپ کے ہر جزو کے اندر اور بنوت کا ہر جزو بیٹے کے ہر جزو کے اندر سرایت کے ہوئے نہیں ہے اس لئے کہ اگر باپ کے ہر جزو کے اندر ابوت کا جزو ہو تو باپ کے ہر جزو کو باپ کہنا صحیح ہونا چاہئے اسی طرح بیٹے کے ہر جزو کے اندر اگر بنوت کا جزو ہو تو بیٹے کے ہر جزو کو بیٹا کہنا صحیح ہونا چاہئے حالانکہ باپ کا ہر جزو اور باپ کو مثلاً باپ اور بیٹا کہنا درست نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں ایک حلول سریانی دوسرے حلول طریانی، حلول سریانی میں حال محل کے اندر ساری ہوتا ہے حال کے انقسام سے محل کا انقسام ہوتا ہے اور حلول طریانی میں حال محل پر طاری ہوتا ہے اور ایک کے انقسام سے دوسرے کا انقسام لازم نہیں آتا۔ حلول سریانی کی مثال جسم اور اس کی سفیدی کہ سفیدی جسم کے اندر ساری ہے اور ایک کے انقسام سے دوسرے کا انقسام ہو جاتا ہے اور حلول طریانی کی مثال جیسے نقطہ خط کے اوپر طاری ہے اس کے اندر ساری نہیں ہے خط کے انقسام سے نقطہ کا انقسام نہیں ہوتا پس نقطہ کا خط کے اندر جو حلول ہے وہ حلول طریانی ہے سریانی نہیں ہے اور مصنف نے جو حلول کی تعریف کی ہے یہ حلول سریانی کی تعریف ہے مطلق حلول کی نہیں ہے پس یہ حلول الاطراف فی محالہا پر صادق نہیں آئے گی اس لئے کہ ان کا حلول طریانی ہے اور ابوت و بنوت کے متعلق جو کہا گیا ہے کہ یہ باپ اور بیٹے کے اندر ساری نہیں ہیں یہ بھی ہم کو تسلیم نہیں ہے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ ابوت کا ایک ایک جزو باپ کے ایک ایک جزو میں اور بنوت کا ایک ایک جزو بیٹے کے ایک ایک جزو میں سرایت کئے ہوئے ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ باپ کے ہر جزو کو باپ اور بیٹے کے ہر جزو کو بیٹا کہا جائے یہ تو اس وقت لازم آتا جبکہ باپ کے ہر جزو کے اندر پوری ابوت اور بیٹے کے ہر جزو کے اندر پوری بنوت سرایت کرتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ باپ کے ہر جزو میں ابوت کا جزو اور بیٹے کے ہر جزو میں بنوت کا جزو سرایت کئے ہوئے ہے اور باپ کے ہر جزو کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ باپ کا جزو ہے مثلاً یہ باپ کا ہاتھ ہے یہ باپ کا پاؤں ہے وغیرہ اسی طرح بیٹے کے بارے میں کہا جائے گا پس اصناف کا حلول اپنے محال میں حلول کی تعریف سے خارج نہیں ہے نیکون التعریف جامعاً۔ قائم۔

وقد يقال الحلول هو الاختصاصُ النَّاعِيُّ اى التعلقُ الخاصُ الَّذِي يصيرُه  
احدُ المتعلقين نعتاً والآخرُ منعتاً به والاولُ اعنى النعتُ حالاً والثانى اعنى  
المنعوتُ محلُّ كالتعلق بين البياض والجسد المقضى لكون البياض نعتاً وكون الجسد  
منعوتاً به بان يقال جسدٌ ابيضٌ ويُرْجَعُ الى هَذَا ما قيلَ مِنْ أَنَّ الحُلُوْلَ اخصاصُ

۱۵ ابن سے مراد مطلقاً اولاد سے عموماً بیٹا ہو یا بیٹی ۱۲ لے اکثر کے اعتبار سے سن لڑاٹ کہا گیا ہے درد من لڑ  
۱۳ ام کو بھی ابن کہا جاتا ہے جیسے حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام ۱۲

احد الشیئین بالآخر بحيث یكون الاول نعتا والثانی منعتا وان لم تكن ماهیة  
ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البیاض بالجسم لا الجسم بالمكان

نہ جسم ہے۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حلول وہ اختصاص ناعت ہے یعنی ایسا خاص تعلق جس کی وجہ سے متعلقین میں سے ایک دوسرے کیلئے صفت بن جائے اور دوسرا اس کے ساتھ موصوف ہو جائے اور اول یعنی صفت حال ہے اور دوسرا یعنی موصوف محل ہے جیسے بیاض اور جسم کے درمیان تعلق جو بیاض کے صفت اور جسم کے موصوف ہونے کا نفاذ کر رہا ہے اس طور پر کہ کہا جائے جسم ابیض اور اسی تعریف کی طرف وہ تعریف لٹتی ہے جو اس طرح کی گئی ہے کہ حلول دو چیزوں میں سے ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ تعلق ہونا ہے اس طور پر کہ اول نعت اور ثانی منعت ہو جائے اگرچہ اس اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہ ہو جیسے بیاض کا اختصاص جسم کیساتھ نہ کہ جسم کا مکان کیساتھ۔

تشریح ۱۔

وقد یقال المحلول الخ۔ (۴) یہاں سے حلول کی چوتھی تعریف بیان کرتے ہیں کہ حلول اختصاص ناعت کو کہتے ہیں اگے اختصاص کی تعریف کرتے ہیں۔ ای المتعلق الخاص الخ یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق خاص کا ہونا جس کی وجہ سے متعلقین میں سے ایک کو صفت اور دوسرے کو اس کا موصوف بنایا جاسکے، صفت کو حال اور موصوف کو محل کہا جاتا ہے جیسے بیاض اور جسم کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے بیاض کو صفت اور جسم کو اس کا موصوف بنایا جاتا ہے اور یوں کہا جاتا ہے جسم ابیض۔ جسم موصوف ہے اور بیاض اس کی صفت ہے لیکن نفس بیاض کو صفت بنا کر جسم بیاض نہیں کہا جاتا کیونکہ اس صورت میں مصدر کا محل ذات پر لازم آئے گا جو ناجائز ہے اس لئے بیاض کے مشتق ابیض کو جسم کیلئے صفت بنا کر جسم ابیض کہا گیا ہے بیاض حال اور جسم محل ہے اور ان کے درمیان پایا جانے والا تعلق خاص حلول ہے۔

ویرجع الخی هذا الخ۔ (۵) یہاں سے حلول کی پانچویں تعریف بیان کرتے ہیں یہ تعریف چوتھی تعریف کے قریب قریب ہے دونوں تعریفیں مرجع اور انجام کے اعتبار سے واحد ہیں۔ تعریف یہ ہے کہ حلول کہتے ہیں دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کیساتھ اس طور پر خاص ہونا کہ اول صفت اور دوسری موصوف ہو جائے اگرچہ اس اختصاص کی ماہیت اور حقیقت ہم کو معلوم نہیں ہے جیسے بیاض کا اختصاص جسم کے ساتھ، اس تعریف اور اس سے پہلی تعریف میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف میں ای المتعلق الخاص الخ کہہ کر اختصاص کی تفسیر بھی کر دی گئی ہے اور اس تعریف میں تفسیر کو حذف کر دیا گیا ہے نیز اس پانچویں تعریف میں یہ اعتراف کیا گیا ہے کہ اگرچہ اس اختصاص کی ماہیت اور حقیقت ہم کو معلوم نہیں ہے پہلی تعریف میں یہ اعتراف نہیں تھا۔

وان لم تكن ماهیة الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ موصوف اور صفت کے درمیان جو اختصاص ہوتا ہے اس کی حقیقت اگرچہ ہم کو معلوم نہیں ہوتی کہ یہ اختصاص کس طرح ہو رہا ہے لیکن اس کے باوجود ہم برہی طور پر یہ جانتے ہیں کہ صفت

اپنے موصوف کے ساتھ متعلق اور منقسم ہے اور ہماری عقل اخقاص کی حقیقت جانے بغیر بدیہی طور پر متعدد اخقاصوں کے درمیان فرق کر دیتی ہے کہ موصوف اور صفت کے درمیان اخقاص اقسام کا ہے اور جسم اور مکان کے درمیان اخقاص اور طرح کا ہے جیسا اخقاص موصوف و صفت میں ہے ایسا جسم اور مکان میں نہیں ہے دونوں کی نوعیت جدا گانہ ہے۔ شارح نے لا الجسد بالمکان کہلر اسی کو بیان کیا ہے کہ جسم کا اخقاص جو مکان کیساتھ ہے وہ اس طرح کا نہیں ہے جیسا موصوف و صفت میں ہوتا ہے اس لئے کہ جسم اور مکان کے درمیان ایسا تعلق خاص نہیں جس کی وجہ سے جسم کو موصوف اور مکان کو صفت بنایا جاسکے پس جسم کا اپنے مکان میں ہونا حلول نہیں کہلانے کا بلکہ اس کو موصول یا ممکن کہا جائے گا کما مر سابقاً مفصلاً علی ص ۹۱۔ ۹۲۔

اقول ههنا بحث لان بين الفلك وكوكبه والجسد ومكانه تعلقاً خاصاً مصححاً لان يقال فلك، كوكب وجسم متمكن كما ان بين البياض والجسم تعلقاً خاصاً مصححاً لان يقال جسم ابيض مع ان الكوكب غير حالي في الفلك والمكان في الجسم قطعاً وانت تعلم انه اذا حمل الاختصاص على ما بيننا لا لا يرد عليك ذلك لكنهم يكتفون لاثبات حلول شئ في شئ بمجرد التعلق الناعت كما سيبحر

ترجمہ :- میں کہتا ہوں اس جگہ ایک بحث ہے اس لئے کہ فلك اور اس کے ستارے کے درمیان جسم اور اس کے مکان کے درمیان ایک خاص تعلق ہے جو اس بات کو صحیح کرنا ہے کہ کہا جائے "ستاروں والا آسمان" اور "مکان والا جسم" جیسا کہ بیشک سفیدی اور جسم کے درمیان ایک خاص تعلق ہے جو اس بات کو صحیح کرنا ہے کہ کہا جائے "سفید جسم" حالانکہ ستارہ فلك کے اندر اور مکان جسم کے اندر قطعی طور پر حلول کرنا ہے اور تو جانتے کہ جب اخقاص کو اسی (اخصاص خاص) پر محمول کیا جائے جس کو ہم بیان کر آئے ہیں تو اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ لیکن فلاسفہ ایک شے کا دوسری شے کے اندر حلول ثابت کرنے کے لئے محض تعلق ناعت پر اکتفا کرتے ہیں جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے۔

تشریح :- اقول ههنا بحث لان شارح عذر الهمه چوتھی اور پانچویں تعریفوں پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ دونوں تعریفیں دخول غیر سے مانع نہیں ہیں اس لئے کہ وہ مثالیں ایسی موجود ہیں جہاں حلول نہیں ہے مگر یہ تعریفیں ان پر صادق آتی ہیں ایک مثال تو فلك اور اس کا کوكب ہے فلاسفہ فلك اور کوكب کے درمیان حلول کے قائل نہیں کوكب کو حال اور فلك کو اس کا محل نہیں کہتے اور وہ اس کی دی ہے جو پہلے ص ۹۱ پر گذر چکی ہے کہ حال منحصر ہے صورت اور عرض میں اور محل منحصر ہے مادہ اور عروض میں اور کوكب نہ تو صورت ہے اور نہ عرض بلکہ ایک جسم ہے لہذا اس کو حال اور فلك کو اس کا محل نہیں کہا جاسکتا ہے لیکن حلول کی یہ دونوں تعریفیں اس پر صادق آ رہی ہیں اس لئے کہ فلك اور اس کے ستارے کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے



فلک کو موصوف اور کوکب کو صفت بنا کر یوں کہنا صحیح ہے فلک مُکَوِّبٌ (ستاروں والا فلک) لہذا کوکب حال اور فلک اس کا محل ہوا حالاً نہ فلا سفان کے درمیان حلول کے قائل نہیں۔

دوسری مثال جسم اور اس کا مکان ان دونوں میں بھی فلا سفہ حلول کے قائل نہیں، میں جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے مگر حلول کی تعریف یہاں بھی صادق آتی ہے کیونکہ جسم اور اس کے مکان میں ایسا تعلق خاص ہو جو وہ جس کی وجہ سے ہم کو موصوف اور مکان کو صفت بنا کر یہ کہنا صحیح ہوتا ہے جسم مُتَمَكِّنٌ (مکان والا جسم) لہذا مکان حال اور جسم اس کا محل ہوا حالاً ایسا نہیں ہے پس یہ دونوں تعریفیں دخول غیر سے مانع نہیں رہیں لیکن اس اعتراض کا جواب مولانا نظام الدین کیرانوی نے حاشیہ میبذی میں دیا ہے کہ فلک مُکَوِّبٌ کہنا جو صحیح ہے وہ اس لئے نہیں کہ کوکب حال اور فلک اس کا محل ہے بلکہ اس لئے ہے کہ کوکب (ستاروں والا ہونا) حال ہے اور فلک اس کا محل ہے کیونکہ کوکب کا مصدر تکوُّب ہے نہ کہ کوکب، اور تکوُّب کے حال اور فلک کے محل ہونے میں کوئی اشکال نہیں، اس واسطے کہ کوکب فلک کی صفت ہے اور فلک اس کا موصوف ہے اور صفت کا موصوف میں حلول ہونا ہی ہے پس کوکب کا فلک کے اندر حلول لازم نہیں آیا بلکہ تکوُّب کا فلک کے اندر حلول ہوا جو صحیح، اسی طرح جسم مُتَمَكِّنٌ کہنا جو صحیح ہے وہ اس لئے نہیں کہ مکان حال اور جسم اس کا محل ہے بلکہ اس لئے ہے کہ تمکن (مکان والا ہونا) حال ہے اور جسم اس کا محل ہے کیونکہ تمکن کا مصدر تمکن ہے نہ کہ مکان، اور تمکن کے حال اور جسم کے محل ہونے میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ تمکن جسم کی صفت ہے جسم اس کا موصوف ہے اور صفت موصوف میں حلول کیا ہی کرتی ہے پس مکان کا جسم کے اندر حلول لازم نہیں آیا بلکہ تمکن کا جسم کے اندر حلول ہوا جو صحیح، نا فہم،

وانت تعلم الخ۔ شارح نے مضافاً بحث کہہ کر جو اعتراض کیا تھا اس کا ایک جواب تو ابھی ہم نے ذکر کر دیا ہے اس کا ایک جواب اور ہے جس کی طرف شارح "وانت تعلم" کہہ کر رہنمائی کرتے ہیں، کہ اگر یہاں بھی تکلف اختیار کر لیا جائے اور حلول کی تعریف مذکورہ اختصاص سے مراد وہی اختصاص خاص لیا جائے جس کو ہم حلول کی تعریف اول پر جو بیوہ والے تیسرے اعتراض کے جواب میں بیان کر چکے ہیں تو پھر یہ اعتراض ان تعریفوں پر وارد نہیں ہوگا کیونکہ جب الاختصاص الناعت میں اختصاص خاص مراد لیا جائے گا یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا اختصاص ہوگا اس لئے کا تحقق فی ذاتہ بغیر اس شے کے ممکن نہ ہو تو یہ تعریف فلک اور اس کے کوکب پر اسی طرح جسم اور اس کے مکان پر مادیق نہیں آئے گی اس لئے کہ فلک اور اس کے کوکب کے درمیان نیز جسم اور مکان کے درمیان اختصاص خاص نہیں ہے کیونکہ کوکب کا تحقق اس کی ذات پر نظر کرتے ہوئے بغیر فلک کے ممکن ہے کوکب فلک کے ساتھ اس طرح متعلق نہیں ہے جس طرح جسم کا سواد جسم کے ساتھ متعلق ہوتا ہے کہ اس سے جدا ہونا محال ہے، بلکہ کوکب بھی ایک مستقل جسم ہے فلک بھی ایک مستقل جسم ہے کوکب اگرچہ فلک کے ساتھ متعلق ہو گیا ہے مگر مستقل جسم ہونے کی وجہ سے فلک سے جدا ہو سکتا ہے بخلاف سواد و بیاض کے کہ یہ اعتراض میں جو جسم کے ساتھ قائم نہیں مستقل ان کا کوئی قیام بذاتہ نہیں ہے ان کا جسم سے جدا ہونا محال ہے اسی طرح مکان کا تحقق بنا جو بغیر جسم کے ممکن ہے ان دونوں میں بھی ایسا تحقق

نہیں ہے کہ دونوں میں جدائی نہ ہو سکے بلکہ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہو جاتا ہے پس اختفا مرخص  
 مراد لینی صورت میں یہ تعریفیں فلک اور کوکب نیز جسم اور مکان کے تعلق پر صادق نہیں آتیں لیکن التعریفانہیں  
 لکنہم یکتفون الخ۔ شارح کا مقصد یہ ہے کہ حلول کی تعریف "الاختصاص الناعتی" میں اختصاص کو اختصاص خاص  
 پر محمول کر کے جواب تو بن جاتا ہے لیکن حکما کا کلام اسکی موافقت نہیں کرنا کیونکہ حکما ایک شے کا دوسری شے میں  
 طول ثابت کرنے کیلئے بعض تعلق ناعتی پر اکتفا کرتے ہیں اختصاص کی بھی تصریح نہیں کرتے چہ جائیکہ اختصاص خاص  
 مراد لیں۔ کما سبھی فی ذرا الفصل۔

وَلَيْسَ الْمَحَلُّ الْهَيُولِيُّ الْأَوَّلُ وَالْمَادَّةُ وَالْمَادَّةُ وَالْمَادَّةُ وَالْمَادَّةُ وَالْمَادَّةُ وَالْمَادَّةُ  
 يُطْلَقُ عَلَى الْجِسْمِ الَّذِي يَتَرَكَّبُ مِنْهُ الْجِسْمُ الْأَخْرَجُ كَقَطْعِ الْخَشَبِ الَّتِي تَرَكَّبُ مِنْهَا  
 السَّرِيرُ وَلَيْسَ هَيُولِيُّ ثَانِيَةً وَالْحَالُ الصُّورَةُ الْجَسْمِيَّةُ فَإِنْ قُلْتَ أَنَّهُمْ عَدُّوا  
 مَبَاحِثَ الْهَيُولِيِّ وَالصُّورَةَ مِنَ الْإِلَهِيِّ فَلِمَ ذَكَرَهَا الْمُصَنِّفُ هُنَا قُلْتَ لِأَنَّ سَلَكَ  
 فِي التَّعْلِيمِ مَسَلَكَ الْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ وَقَدْ تَمَّ الطَّبَعِيُّ عَلَى الْإِلَهِيِّ بِأَمْرٍ وَلَمَّا كَانَ مَرَضُوعَ  
 الطَّبَعِيِّ الْجِسْمِ الطَّبَعِيِّ الْمُتَالِفَ عَنِ الْهَيُولِيِّ وَالصُّورَةَ فَارِذَلِكَ الْمَبَاحِثُ هُنَا التَّحْقِيقُ مَا  
 الرُّضُوعِ وَتَوْضِيحُهَا وَالْمَقْدَمُ الْبَطَانُ الْبُجْرَاءُ الَّذِي لَا يَتَجَرَّئِي عَلَيْهَا لِتَوْقُفِهَا عَلَيْهِ

ترجمہ :- اور محل کا نام ہیولی اولی (پہلا ہیولی) اور مادہ رکھا جاتا ہے اور ہم نے ہیولی کو اولی کے ساتھ  
 اس سے مفید کیا ہے کہ ہیولی کا اطلاق کبھی اس جسم پر بھی ہوتا ہے جس سے دوسرا جسم مرکب ہوتا ہے جیسے لکڑی کے وہ  
 ٹکڑے جن سے تخت مرکب ہو اور اس کا نام ہیولی ثانیہ رکھا جاتا ہے اور حال کا نام صورت جسمیہ ہے پس اگر تو اعتراض  
 کرنے کہ فلاسفہ نے تو ہیولی اور صورت کے مباحث کو علم الہی میں شمار کیا ہے تو مصنف نے ان کو یہاں (طبیعیات میں)  
 کیوں ذکر کیا تو میں جواب دوں گا اس لئے کہ مصنف نے تعلیم کے سلسلے میں معلم اول کے منسلک کو اختیار کیا ہے اور  
 طبی کو الہی پر اسی بات کی وجہ سے مقدم کیا ہے جو گذر چکی اور جب کہ علم طبیعی کا موضوع جسم طبیعی ہے جو ہیولی اور صورت  
 سے مرکب ہے تو مصنف ان مباحث کو اس جگہ موضوع کی ماہیت کی تحقیق اور توضیح کے لئے لائے ہیں اور حشر  
 لایتنجزی کے ابطال کو ان مباحث پر مقدم کیا ان مباحث کے موقوف ہونے کی وجہ سے حشر لایتنجزی کے ابطال پر۔

## تشریح

ولیس المحل الہیولی الخ :- فصل کے شروع میں فرمایا تھا کہ ہر جسم دو جزوں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے  
 ایک جز دوسرے جز کے اندر حلول کرتا ہے ان میں سے ایک حال اور دوسرا محل ہے حال حلول کرنے والا، محل جس میں  
 حلول ہوتا ہے۔ اب یہاں سے حال اور محل کے نام بتاتے ہیں کہ محل کا نام ہیولی اور مادہ رکھا جاتا ہے اور حال کو  
 صورت جسمیہ کہتے ہیں لفظ ہیولی کی تحقیق اور اس کی وجہ تسمیہ ہم فصل کے شروع میں بیان کر چکے ہیں ناظر

قائدہ۔ محل کو جس طرح ہیولی اور مادہ کہتے ہیں ایسے ہی اس کو عنقریب، موضوع، اسطقتس (لفظ یونانی بمعنی اصل) وغیرہ ناموں کے ساتھ بھی موسوم کیا جاتا ہے اور حال کو صورت جسم کے علاوہ طبیعت، مقدار، متصل امر متحد، جو ہر متحد جو ہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ بھی کہتے ہیں۔

و انما قید نا الخ۔ ماتن نے تو مطلق فرمایا ہے کہ محل کو ہیولی کہتے ہیں مگر شارح نے ہیولی کو ادلی کی قید کے ساتھ مقید کر دیا ہے کہ محل کو ہیولی ادلی (پہلا ہیولی) کہا جاتا ہے یہاں سے شارح اس قید کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ہم نے ہیولی کو ادلی کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ ہیولی متعدد ہوتے ہیں، ہیولی ادلی، ہیولی ثانیہ وغیرہ، رعمولی ثانیہ ان اجسام کو کہتے ہیں جن سے کوئی جسم مرکب ہوتا ہے جیسے لکڑی کے ٹکڑوں سے مرکب کر کے ایک تخت بنایا جائے تو لکڑی کے ٹکڑے اگرچہ اجسام ہیں، ہیولی نہیں مگر ان کو تخت کیلئے ہیولی اور مادہ کہہ دیا جاتا ہے، لیکن یہ ٹکڑے ہیولی ثانیہ کہلاتے ہیں، پھر ان ٹکڑوں کا جو مادہ ہے وہ ہیولی ادلی ہے ماتن کا مقصود چونکہ ہیولی ادلی کو ثابت کرنا ہے نہ کہ ہیولی ثانیہ کو، ہیولی ثانیہ تو اجسام میں جیسے مثال مذکور میں لکڑی کے ٹکڑے اور یہ ظاہر الوجود ہیں ان کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے ثابت تو یہ کرنا ہے کہ لکڑی کے ٹکڑوں کے اندر ایک ہیولی اور مادہ ہے جس کو ہیولی ادلی کہتے ہیں اس لئے شارح نے ہیولی کو ادلی کی قید کے ساتھ مقید کر دیا ہے تاکہ ہیولی ثانیہ خارج ہو جائے۔

لانھا قد یطلق علی الجسد الذی الخ۔ علی الجسم کے بجائے علی الاجسام کہنا زیادہ مناسب تھا اس لئے کہ شارح نے مثال میں لکڑی کے ٹکڑوں کو پیش کیا ہے جن سے تخت مرکب ہوتا ہے اور وہ متعدد ہیں نہ کہ جسم واحد لہذا یوں کہنا چاہئے تھا کہ ہیولی کا اطلاق کبھی ان اجسام پر بھی ہوتا ہے جن سے دوسرا جسم مرکب ہو جیسے لکڑی کے ٹکڑے جن سے تخت مرکب ہوتا ہے فافہم۔

دلیعی ہیولی ثانیہ۔ لکڑی کے ٹکڑوں اور تختوں کو جن سے سریر مرکب ہے ہیولی ثانیہ کہا جاتا ہے بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ پانی جزبہ لکڑی کے ٹکڑوں کا اور لکڑی کے ٹکڑے اجزاء میں سریر کے لہذا پانی کا جو مادہ ہے وہ ہیولی ادلی کہلانے گا اور پانی ہیولی ثانیہ ہے اور لکڑی کے ٹکڑے ہیولی ثالثہ کہلائیں گے نہ کہ ثانیہ پس شارح کے قول میں ثانیہ سے مراد غیر ادلی ہے جس کا اطلاق ثانیہ ثالثہ، رابعہ سب پر ہوگا۔

فان قلت النہم عندنا الخ۔ ایک اشکال اور اسکا جواب ذکر کرتے ہیں اشکال یہ ہے کہ فلاسفہ نے ہیولی اور صورت کے مباحث کو علم الہی میں سے شمار کیا ہے اس لئے کہ ہیولی اور صورت وجود خارجی اور وجود ذہنی کسی بھی اعتبار سے مادہ کے محتاج نہیں ہیں جیسا کہ شارح عنقریب اس کو دلیل سے ثابت کریں گے اور جو چیزیں کسی بھی لحاظ سے مادہ کی محتاج نہ ہوں ان کے احوال کے جاننے کا نام علم الہی ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے پس ہیولی اور صورت کے مباحث علم الہی کے مباحث ہونے ان کو تقسیم ثالث یعنی البلیات کے تحت بیان کرنا چاہئے تھا مگر مصنف نے ان مباحث کو طبیعات کے تحت ذکر کر دیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

قلتُ لانه سلك الخ سے جواب دیتے ہیں کہ یہ بات مسلم ہے کہ ہیولی اور صورت کے مباحث الہیات میں سے ہیں اور ان کو الہیات ہی کے تحت بیان کرنا چاہیے تھا مگر مصنف نے اس مقام پر معلم اول (ارسطو) کا مسلک اختیار کیا ہے، ارسطو جب اپنے تلامذہ کو فلسفہ کی تعلیم دیتا تھا تو اس کی تعلیم کی ترتیب یہ ہوتی تھی کہ الہیات سے قبل طبیعیات پڑھاتا تھا کیونکہ طبیعیات کا سمجھنا نسبت الہیات کے آسان ہے انسان چونکہ مادہ ہی ہے اس کے لئے مادہ یا سمجھنا زیادہ آسان ہے اور اسل سے انتقال اصعب کی طرف ہوتا ہے پھر طبیعیات کا موضوع چونکہ جسم طبعی ہے اس لئے طبیعیات کے شروع میں جسم طبعی کی ماہیت کی تحقیق اور توضیح کے لئے ہیولی اور صورت کے مباحث کا ذکر کرنا ضروری تھا اور چونکہ ہیولی اور صورت کا اثبات موقوف ہے البطلان جزو لایجزئی پر اس لئے سب سے پہلے جزو لایجزئی کا البطلان ضروری تھا اس لئے ارسطو کی تعلیم کی ترتیب یہ ہوتی تھی کہ سب سے پہلے جزو لایجزئی کا البطلان کرتا پھر ہیولی اور صورت کا اثبات کرتا اس کے بعد طبیعیات کے مسائل کی تعلیم دیتا تھا، مصنف نے ارسطو کا اتباع کرتے ہوئے اسی ترتیب کا لحاظ رکھا ہے کہ طبیعیات کو الہیات پر مقدم کیا اور طبیعیات کے موضوع جسم طبعی کی تحقیق اور توضیح کیلئے ہیولی اور صورت کے مباحث کو طبیعیات کے اندر بیان کیا اور اثبات ہیولی اور صورت چونکہ موقوف ہے البطلان جزو لایجزئی پر اس لئے البطلان جزو کی بحث کو سب پر مقدم کیا۔

مسلك المعلم الاول، ارسطو طالیس یونانی کا لقب ہے جس کو مخفف کر کے ارسطو بھی کہا جاتا ہے، ارسطو کو معلم اول اس لئے کہتے ہیں کہ اسی نے سب سے پہلے علم حکمت کو مدون کیا ہے پھر اس علم کی تہذیب اور حدود و دائرہ کی کانسٹریٹ جھانٹ ابولفر فارابی نے کی ہے اس لئے اس کو معلم ثانی کہتے ہیں، پھر اس علم کی کتابیں ضائع ہو گئیں بعد اس کی دوبارہ تمدین شیخ بوعلی سینا نے کی ہے اس لئے اس کو معلم ثالث کہا جاتا ہے ارسطو کا مزید تعارف مقدمہ میں "فلسفہ کی تاریخ و تدوین" کے عنوان کے تحت گذر چکا ہے۔

وقدم الطبعی علی الالہی بلما مر۔ مامر سے اشارہ شارح کے قول ولما شدة احتیاج الی الطبعی فلذا اخره منه کی طرف ہے جو مسلک پر گذر چکا ہے یعنی تعلیم و تعلم کے میدان میں الہیات کے مباحث طبیعیات کے شدید محتاج ہیں اس لئے طبیعیات کو مقدم اور الہیات کو مؤخر کیا ہم اس کی مزید تشریح ص ۱۰۱ پر کر چکے ہیں،

ولما كان موضوع الطبعی الجسم الطبعی الخ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں علم طبعی کا موضوع مطلق جسم طبعی کو بتایا ہے حالانکہ شارح نے شروع میں القسم الثانی فی الطبعیات کے تحت فرمایا ہے کہ علم طبعی کا موضوع مطلق جسم طبعی نہیں ہے بلکہ اس حیثیت کے ساتھ مفید ہے کہ وہ حرکت اور سکون کی استعداد رکھتا ہے پس شارح کے قول میں منافات ہے اس کا جواب یہ ہے کہ الجسم الطبعی پر الف لام عہد کا ہے مراد وہی جسم طبعی ہے جو حیثیت مذکورہ کے ساتھ مفید ہے اس لئے کہ علم طبعی کا موضوع جسم طبعی ذمناً و خارجاً اسی حیثیت مذکورہ کے ساتھ موجود و متعین ہے۔

لتحقیق ماہیة الموضوع وتوضیحها۔ توضیحاً کہہ کہ ایک سوال مقرر کے جواب کی طرف اشارہ ہے سوال مقرر یہ ہے کہ اگر علم طبعی کے موضوع جسم طبعی کی ماہیت کی تحقیق ہی مقصود تھی تو اس کے لئے ہیولی اور صورت

کا محض اثبات کافی تھا، ان دونوں کے درمیان تلازم بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی مگر مصنف نے صرف اثبات پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے بعد تلازم کو بھی بیان کیا ہے جو اب یہ ہے کہ صرف تحقیق مقصود نہیں بلکہ توضیح بھی مقصود ہے تلازم کا بیان توضیح کا غرض سے لائے ہیں۔

والذات قدّم البطلان الجزء الخ١۔ ہیولی اور صورت کے اثبات سے قبل البطلان جزر لای تجزی اس لئے کیا ہے کہ ہیولی اور صورت کے اثبات کے مباحث البطلان جزر پر موقوف ہیں اس کی تفصیل فصل فی البطلان الجزر الذی لای تجزی کی تشریح کے ذیل میں ص ۶۷ پر گزر چکی ہے۔

وذكر صاحب المآکمات لتوجيه أن تلك المباحث من الألهی أن الأحوال المذكورة فيها لا تحتاج إلى المادة في التعقل والوجود فان البحث هناك إمتاعين وجود المادة والصورة او عن تلازمها وتخصيصها ولكل من ذلك غنى عن المادة أقول هذا الكلام مبني على أن الألهی علم بأحوال أشياء لا تفتقر تلك الأحوال في الوجود إلى المادة والظاهر من عبارة أكثره أنه علم بأحوال أشياء لا تفتقر تلك الأشياء في الوجود الخارجي والتعقل إلى المادة فتوجيهه حينئذ أن يقال لا شبهة في أن الهيولى لا تفتقر إليها ولا في أن الصورة لا تفتقر إليها في التعقل وأما أن الصورة لا تفتقر إليها في الوجود الخارجي فلما يتصور من أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة في الوجود والبناء والصورة مفتقرة إلى الهيولى في التشكل دون الوجود لئلا يان من الدور

ترجمہ :- اور صاحب محاکمات نے اس بات کی جریان کرنے کیلئے کہ یہ مباحث علم الہی میں سے ہیں یہ ذکر کیلئے کہ جو احوال ان مباحث میں مذکور ہوتے ہیں وہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں اس لئے کہ بحث اس جگہ یا تو مادہ اور صورت کے وجود سے ہے یا ان دونوں کے تلازم اور شخص سے ہے اور ان میں سے ہر ایک کو مادہ سے استغناء حاصل ہے، میں کہتا ہوں یہ کلام اس بات پر مبنی ہے کہ علم الہی اشیا کے ایسے احوال کا جانتا ہے کہ وہ احوال وجود خارجی و ذہنی میں مادہ کے محتاج نہیں اور جو بات اکثر فلاسفہ کی عبارت سے ظاہر ہے وہ یہ ہے کہ علم الہی ایسی اشیا کے احوال کا جانتا ہے کہ وہ اشیا وجود خارجی اور ذہنی میں مادہ کی محتاج نہیں پس اس کی توجیہ اس وقت یہ ہوگی کہ یوں کہا جائے کہ اس بات میں تو کوئی شبہ نہیں ہے کہ ہیولی دونوں وجود میں ملکہ کی طرف محتاج نہیں ہوتا اور اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ صورت وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہیں ہوتی اور یہی بات کہ صورت وجود خارجی میں مادہ کی محتاج نہیں ہوتی پس یہ اس بات کی وجہ سے جس کو فلاسفہ نے بیان کیا ہے یعنی یہ کہ ہیولی وجود اور بقا میں صورت کا محتاج ہوتا ہے اور صورت تشکل میں ہیولی کی محتاج ہوتی ہے نہ کہ وجود خارجی میں تاکہ دور لازم نہ آئے۔

تشریح :- و ذکر صاحب المآکمات الخ١۔ اس سے قبل اشکال کرتے ہوئے کہا گیا تھا انہم عدوا

مباحث الہیولی والصورۃ من الالہی کہ فلاسفہ نے ہیولی اور صورت کے مباحث کو علم الہی میں سے شمار کیا ہے اس میں یہ بات رہ گئی تھی کہ فلاسفہ نے ان کے مباحث کو علم الہی میں کیوں شمار کیا ہے اس کو شارح یہاں بیان کرتے ہیں کہ ہیولی اور صورت کے مباحث کے علم الہی میں سے ہونے کی وجہ صاحب محاکمات (علامہ قطب الدین رازی) نے یہ بیان کی ہے کہ ہیولی اور صورت کے جو احوال ان مباحث میں مذکور ہوتے ہیں وہ احوال نہ تو وجود خارجی میں مادہ کے محتاج ہوتے ہیں اور نہ وجود ذہنی میں، جیسے ہیولی اور صورت کا وجود اور ان کے درمیان تلازم اور ان دونوں کا تشخص۔ یہ ہیولی اور صورت کے احوال ہیں جو ان مباحث میں مذکور ہوتے ہیں اور یہ احوال کسی بھی لحاظ سے مادہ کے محتاج نہیں ہیں اس لئے کہ وجود، تشخص، تلازم، مجردات کے اندر بھی پائے جاتے ہیں جیسے واجب تعالیٰ اور عقول عشرہ میں وجود اور تشخص کا پایا جانا تو بدیہی ہے رہا تلازم سو وہ بھی واجب تعالیٰ اور مثلاً عقل اول کے مابین متحقق ہے اس لئے کہ فلاسفہ کے یہاں واجب تعالیٰ علت اول معلول ہے اور علت و معلول میں تلازم ہوتا ہے پس عقل اول اور واجب تعالیٰ میں تلازم ہوا تو دیکھو وجود، تشخص اور تلازم مجردات کے اندر بھی موجود ہیں معلوم ہوا کہ یہ محتاج الی المادہ نہیں ہیں اگر یہ مادہ کے محتاج ہوتے تو مجردات میں نہ پائے جاتے بلکہ ان کا وجود صرف مادیات کے اندر ہوتا۔ اور جب ہیولی اور صورت کے یہ احوال مذکورہ مادہ کے بالکل محتاج نہیں ہیں تو ان کے مباحث کو علم الہی میں شمار کیا جائے گا نہ کہ علم طبعی میں سے اس لئے کہ علم طبعی میں تو ان اشیاء کے احوال سے بحث ہوتی ہے جو دونوں وجود میں مادہ کی محتاج ہوتی ہیں جیسے انسان فی التعقل والوجود۔ تعقل سے مراد وجود ذہنی اور وجود سے مراد وجود خارجی ہے۔

وَالْکَلِمَاتُ مِنْ ذَٰلِكَ غَنَىٰ عَنِ الْمَادَةِ۔۔ غَنَىٰ بِکَسْرِ الْغَیْنِ مَصْدَرٌ یَعْنِي اسْتِغْنَاءَ لِحْنِ اِنْ اَحْوَالِ مِنْ سِوَاکِ  
 کو استغناء ہے مادہ سے۔ بعض نسخوں میں استغناء ہی کا لفظ ہے دلکن من ذلک استغناء عن المادۃ اور بعض نسخوں میں کلی پر لام جارہ کے بغیر اس طرح ہے وکل من ذلک غنی عن المادۃ اس صورت میں غنی غین کے فتح اور نون کے کسرہ اور یاد کی تشدید کے ساتھ مستغنی کے معنی میں ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ ان احوال میں سے ہر ایک مادہ سے مستغنی ہے۔

اقول هذا الکلام مبني الخ۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحب محاکمات کی بیان کردہ توجیہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ ہیولی اور صورت کے مباحث کو علم الہی میں شمار کرنے کی یہ وجہ بیان کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ یہ توجیہ تو اس وقت درست ہوگی جبکہ علم الہی کی تعریف یوں کی جائے کہ علم الہی اشیاء کے ایسے احوال کے جاننے کا نام ہے جو احوال کسی بھی لحاظ سے مادہ کے محتاج نہ ہوں کیونکہ اس توجیہ میں ہیولی اور صورت کے احوال (وجود، تلازم، تشخص) ہی کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں حالانکہ علم الہی کی تعریف یہ نہیں ہے بلکہ اکثر فلاسفہ کی عبارت دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علم الہی ایسی چیزوں کے احوال جاننے کا نام ہے جو چیزیں وجود خارجی اور ذہنی کسی بھی لحاظ سے مادہ کی محتاج نہ ہوں، اب کسی چیز کے مباحث کو علم الہی میں شمار کرنے کیلئے یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ وہ چیز خود مادہ کی محتاج نہیں نہ کہ اس کے احوال، لہذا جب یہاں ہیولی اور صورت کے مباحث کو علم الہی میں شمار کیا گیا ہے تو ثابت



کرنا ہے تو اس کے لئے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ میولی اور صورت دونوں خود کسی بھی لحاظ سے مادہ کے محتاج نہیں ہیں نہ خارجاً نہ ذہناً، اور صاحب محاکمات نے خود میول اور صورت کا غیر محتاج الی المادہ ہونا ثابت نہیں کیا بلکہ ان کے احوال کے متعلق کہا ہے کہ یہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں لہذا ان کی بیان کردہ توجیہ درست نہیں ہے آگے شارح فتوحیہ الہیہ کہہ کر صحیح توجیہ بیان کرتے ہیں کہ جب آپ کو یہ معلوم ہو گیا کہ علم الہی ایسی اشیاء کے احوال کا جانتا ہے جو کسی بھی اعتبار سے مادہ کی محتاج نہ ہوں تو میولی اور صورت کے مباحث کو علم الہی میں شمار کرنے کی وجہ یہ بیان کی جائے گی کہ نہ تو میولی کسی وجود کے اعتبار سے مادہ کا محتاج ہے اور نہ صورت۔ اور جب یہ دونوں بالکل مادہ کے محتاج نہیں ہیں تو ان کے احوال کا جانتا علم الہی میں شمار کیا جائے گا۔ اب سنئے کہ میولی اور صورت مادہ کے محتاج کیوں نہیں، میولی کے متعلق تو شارح نے یوں فرمایا لا شہدۃ فی ان الہیولی کہ اس میں تو کوئی شبہ ہی نہیں ہے کہ میولی دونوں وجود کے اعتبار سے مادہ کا محتاج نہیں ہے اس کی دلیل شارح نے واضح اور ظاہر ہونے کی وجہ سے بیان نہیں فرمائی، دلیل یہ ہے کہ اگر میولی مادہ کا محتاج ہو تو احتیاج الی نفس لازم آئے گا اس لئے کہ میولی خود مادہ ہے جب مادہ کا محتاج ہوگا خود کسی بھی وجود کے اعتبار سے ہو تو مادہ مادہ کا محتاج ہو اور یہ احتیاج الی نفس ہے جو کہ محال ہے اور یہ محال اس وجہ سے ہے کہ اس سے تقدم الی نفس (شے کا خود اپنی ذات سے مقدم ہونا) لازم آتا ہے اور تقدم الی نفس محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے پس احتیاج الی نفس بھی محال ہے۔ احتیاج الی نفس سے تقدم الی نفس اسوجہ سے لازم آتا ہے کہ جب شے اپنی ذات کی طرف محتاج ہوگی تو وہی شے محتاج اور وہی محتاج الیہ ہوگی اور محتاج الیہ مقدم ہوتا ہے محتاج پر، پس شے کا اپنی ذات پر تقدم لازم آیا، بہر حال میولی کا مادہ کی طرف محتاج ہونا مستلزم ہے احتیاج الی نفس کو اور یہ محال ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال، پس میولی کا مادہ کی طرف محتاج ہونا محال ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ میولی مادہ کی طرف بالکل محتاج نہیں ہے۔ آگے صورت کے متعلق فرماتے ہیں ولا فی ان الصورة لا تفتقر الیہا الخ کہ اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ صورت وجود نہیں کے اعتبار سے مادہ کی محتاج نہیں ہے اسکی دلیل بھی واضح ہونے کی وجہ سے بیان نہیں کی دلیل یہ ہے کہ جب ہم صورت جسم کا تصور کرتے ہیں تو کسی مادہ کے تصور کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ مادہ کا تصور کئے بغیر بس یہ تصور کر لینا کافی ہوتا ہے هو الجورہ المستند فی الجهات الثلاثة۔ کہ صورت جسم ایسا جو رہے جو تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہو، اتنا تصور کرنے سے صورت جسم ذہن میں آگئی کسی مادہ کے تصور کی ضرورت نہیں کہ وہ پانی کی صورت ہے یا ہوا وغیرہ کی۔ معلوم ہوا کہ صورت جسم وجود ذہنی میں محتاج الی المادہ نہیں۔ رہی یہ بات کہ صورت جسم وجود خارجی میں مادہ کی محتاج کیوں نہیں ہے اس کی دلیل واما ان الصورة لا تفتقر الیہا فی الوجود الخارجی الخ سے بیان کرتے ہیں کہ صورت جسم وجود خارجی میں مادہ کی محتاج اس لئے نہیں ہے کہ فلاسفہ نے یہ بیان کیا ہے کہ میولی یعنی مادہ اپنے وجود خارجی اور بقا میں صورت کا محتاج ہوتا ہے یعنی بغیر صورت جسم کے میولی نہ تو موجود فی الخارج ہوتا ہے اور نہ باقی رہتا ہے اس کا وجود و بقا صورت جسم پر موقوف ہے

تو اگر صورت تسمیہ بھی وجود خارجی میں مادہ کی محتاج ہو جائے تو دور لازم آئے گا کیونکہ مادہ وجود خارجی میں محتاج ہے صورت کا اور صورت وجود خارجی میں محتاج ہوگی مادہ کی۔ اور جب دونوں ایک ہی چیز میں ایک دوسرے کی محتاج ہوں گی تو دور کا لازم آنا ظاہر ہے کیونکہ دور کہتے ہیں توقف الشئ علی ما يتوقف عليه ذلك الشئ من جهة واحدة کو یعنی شے کا موقوف ہونا اس شے پر کہ یہ شے خود موقوف ہو چکی ہے پر ایک ہی جہت سے۔ پس دور سے بچنے کیلئے فلاسفہ نے یہ کہا ہے کہ صورت اپنے وجود خارجی میں مادہ کی محتاج نہیں ہے بلکہ اپنے تشکل میں ہے۔ اور جب توقف کی جہت بدل گئی کہ ایک تو محتاج ہے وجود خارجی اور بقا میں اور دوسری محتاج ہے تشکل میں تو دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ توقف کی جہت بدل جانے سے دور ختم ہو جائیگا پھر حال اس کے معلوم ہوا کہ صورت وجود خارجی میں مادہ کی محتاج نہیں ہے اس تقریر پر مذکور سے بیوقوفی اور صورت دونوں کے متعلق یہ ثابت ہو گیا کہ یہ دونوں کسی بھی لحاظ سے مادہ کے محتاج نہیں ہے نہ وجود خارجی کے لحاظ سے نہ وجود ذہنی کے اعتبار سے، لہذا ان کے مباحث کو علم الہی میں شمار کیا جائے گا۔ بیوقوفی کا صورت کی طرف وجود و بقا میں محتاج ہونا اور صورت کا بیوقوفی کی طرف تشکل میں محتاج ہونا اس کا مفصل بیان انشاء اللہ فصل خامس میں آئیگا۔

وَبُرْهَانًا أَنَّ بَعْضَ الْأَجْسَامِ الْقَابِلَةِ لِلانْفِصَالِ مِثْلَ الْمَاءِ وَالنَّارِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي نَفْسِهِ مُتَصِلًا وَاحِدًا كَمَا هُوَ عِنْدَ الْمُجْتَمِعِ وَالْأَنْفَانِ لَمْ تَكُنْ أَجْزَاءً هَا أَجْسَامًا لَزِمَ الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَجْزِي أَوْ الْخَطُّ الْجَوْهَرِيُّ وَهُوَ جَوْهَرٌ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ إِلَّا فِي جِهَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ السُّطْحُ الْجَوْهَرِيُّ وَهُوَ جَوْهَرٌ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ إِلَّا فِي جِهَتَيْنِ وَاسْتِحْوَاجُهُ وَجُودُهُمَا بِمِثْلِ مَا مَرَّ فِي نَفْسِ الْجُزْءِ وَسَيُورِدُكَ الْمَصْنَفُ وَإِنْ كَانَتْ أَجْزَاءُ هَا أَجْسَامًا تَنْقَلُ الْكَلَامَ إِلَيْهَا وَلَا بَدَأَ مِنْ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى جِسْمٍ لَا مَفْصَلَ فِيهِ بِالْفِعْلِ وَالْأَلِيزَةَ تَرْكِبُهُ مِنْ أَجْزَاءٍ غَيْرِ مُتَاهِيَةٍ بِالْفِعْلِ وَهُوَ مَحَالٌّ لِأَنَّهُ لَا يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْجِسْمُ الْمُرَكَّبُ مِنْهَا غَيْرَ مُتَاهِيٍ الْمَقْتَدَارُ

ترجمہ :- اور اس کی (اثبات بیوقوفی کی) دلیل یہ ہے کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک (انفصال) کو قبول کرنے والے ہیں جیسے پانی اور آگ ان کا نفس الامر میں متصل واحد ہونا ضروری ہے جیسا کہ وہ جس کے نزدیک (محسوس کرنے اور دیکھنے کے اعتبار سے متصل واحد ہیں) ہیں ورنہ پس اگر ان کے اجزاء اجسام ہوں تو جزو لایجزئی لازم آئے گا یا خط جوہری (لازم آئے گا) اور وہ ایسا جوہر ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہے مگر ایک جہت میں (یعنی طول میں) یا سطح جوہری (لازم آئے گی) اور وہ ایسا جوہر ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہے مگر دو جہتوں (طول اور عرض) میں اور خط جوہری اور سطح جوہری کے وجود کا محال ہونا اسی جیسی دلیل سے ہے جو جزو لایجزئی کی نفی میں گذر چکی ہے اور عنقریب مصنف اس کو پیش کریں گے اور اگر ان کے اجزاء

اجسام ہوں تو ہم کلام کا سلسلہ ان اجسام کی طرف منتقل کریں گے اور ضروری بات ہے کہ یہ سلسلہ کلام ایسے جسم پر ختم ہوگا جس میں بالفعل مفصل (جوڑ) نہ ہو ورنہ جسم کا بالفعل اجزاء غیر متناہید سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ جسم جو اجزاء غیر متناہید سے مرکب ہے غیر متناہی مقدار والا ہو جائے۔

**تشریح**۔ دیرھانہ الخ یہاں سے ہیولی کے اثبات کی دلیل بیان کرتے ہیں۔ مصنف نے فصل کے شروع میں دعویٰ کیا تھا کل جسم مرکب من جزئین الخ کہ ہر جسم دو جزوں سے مرکب ہوتا ہے ایک ہیولی دوسرے صورت جسمیہ اور یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ صورت کا وجود ظاہر اور بدیہی ہے اس کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے البتہ جسم کے اندر جو ہیولی اور مادہ ہوتا ہے اس کا وجود معنی ہے اس لئے اس کو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ مصنف رح دیرھانہ الخ سے اس کی دلیل بیان فرماتے ہیں۔ دلیل کی تقریر سے قبل ہم تمہید کے طور پر چند باتیں بیان کرتے ہیں تاکہ دلیل کے سمجھنے میں بصیرت حاصل ہو۔

① پہلی بات یہ ہے کہ اجسام کی دو قسمیں ہیں۔ اجسام عنصریہ، اجسام فلکیہ، اجسام عنصریہ تو قابلہ للانفکاک (تقسیم و انفصال) کو قبول کرنے والے ہوتے ہیں اور اجسام فلکیہ فلاسفہ کے نزدیک انفکاک و تقسیم کو قبول نہیں کرتے۔ ان کے یہاں انفکاک کے اندر ٹوٹ پھوٹ محال ہے چنانچہ فلکیات کی بحث میں آگے چل کر ایک فصل آئے گی جس میں بیان کیا جائیگا کہ فلک خرق و التیام (پھٹنے اور جڑنے) کو قبول نہیں کرتا اسی لئے یہ لوگ قیامت اور حشر و نشر کے منکر ہیں اور ہمارے یہاں عناصر کی طرح انفکاک میں بھی انفصام و انفکاک خرق و التیام ٹھوٹ پھوٹ ممکن ہے قیامت کے دن آسمان ٹوٹ پھوٹ جائے گا ارشاد باری عزوجل ہے: *اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ - رَاذَ السَّمَاءِ الْفَطْرَتِ*۔ اسی طرح اور بھی بہت سی آیات شریفہ اس پر شاہد ہیں اور اس کا اعتقاد رکھنا جزو ایمان ہے۔ مصنف جو ہیولی کے اثبات کی دلیل پیش کر رہے ہیں اس سے تمام اجسام کے اندر خواہ وہ فلکیہ ہوں یا عنصریہ ہوں ہیولی ثابت نہیں ہوگا بلکہ یہ دلیل صرف اجسام عنصریہ قابلہ للانفکاک میں ہیولی کو ثابت کرنے کیلئے ہے فلاسفہ کو کوئی ایسی جامع دلیل نہیں مل سکی جس سے ایک ساتھ تمام اجسام کے اندر خواہ وہ فلکیہ ہوں یا عنصریہ ہیولی ثابت ہو جائے اس لئے وہ اولاً عنصریات کے اندر ہیولی کے اثبات پر دلیل پیش کرتے ہیں پھر فلکیات کے اندر ہیولی کو دوسری دلیل سے ثابت کرتے ہیں مصنف نے بھی ایسا ہی کیا ہے کہ پہلے اجسام عنصریہ قابلہ للانفکاک میں ہیولی کے ثبوت پر دلیل قائم کی ہے پھر اس کے بعد اسی سے تمام اجسام کے اندر ہیولی کے ثبوت پر استدلال کر لیا جیسا کہ عنقریب معلوم ہو جائیگا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ پھر اجسام عنصریہ قابلہ للانفکاک میں بھی سب کے اندر ہیولی اس دلیل سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ یہ دلیل ان میں سے بھی بعض کے اندر ہیولی کو ثابت کرے گی یعنی صرف بالظن عنصریہ میں نہ کہ کبریات عنصریہ میں۔ اسی واسطے مصنف نے اجسام القابلہ للانفکاک کو بعض کی قید کے ساتھ مقید کر کے دلیل کا آغاز ہاں الفاظ لکھا ہے۔ ان بعض الاجسام القابلہ للانفکاک ہے۔ *انما يكون في نفسه متصلا واحدا الا لبعض اجسام سے مراد ساطع عنصریہ*

ہی میں جو متصل واحد ہوتے ہیں اجزاء سے مرکب نہیں ہوتے، مرکبات نرا دہیں ہیں جو ذو مفصل (جوڑ والے) اور اجزاء والے ہوتے ہیں البتہ یہ کہا جائے گا کہ اسی دلیل سے نتیجہ بساط و مرکبات سب ہی کے اندر میوئی ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ جب اس سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ بساط عنصریہ کے اندر میوئی ہے تو یہ بھی ثابت ہو جائے گا کہ مرکبات کے اندر بھی میوئی ہے کیونکہ جو میوئی بساط کا ہوتا ہے وہی مرکبات کا ہوتا ہے اس لئے کہ مرکبات بساط ہی سے مل کر بنتے ہیں۔ یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ فلاسفہ کو کوئی ایسی دلیل نہیں مل سکی جو تمام اجسام کے عنصریہ میں میوئی کو ثابت کر دے خواہ وہ بساط اور متصل واحد ہوں یا مرکبات اور ذو مفصل ہوں اس لئے یہ اولاً اجسام عنصریہ بساط میں میوئی کو ثابت کرتے ہیں پھر اسی سے نتیجہ اجسام عنصریہ مرکب مفصلہ میں میوئی ثابت ہو جاتا ہے۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ فلاسفہ اور متکلمین کا اس پر تو اتفاق ہے کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک کو قبول کرنے والے ہیں جیسے پانی اور آگ یہ جس کے اعتبار سے متصل واحد میں یعنی دیکھنے میں متصل واحد معلوم ہوتے ہیں ان کے اندر اجزاء سے ترکیب محسوس نہیں ہوتی متصل واحد اس کو کہتے ہیں جس میں بالفعل اجزاء متمایز نہ ہوں اگرچہ اجزاء ہونے کی صلاحیت ہو یعنی تقسیم کرنے کے بعد اجزاء ہو جاتے ہوں اور جس کے اندر بالفعل اجزاء موجود ہوں اس کو مفصل یا ذو مفصل کہا جاتا ہے جیسے مثلاً حوض میں بھرا ہوا پانی متصل واحد ہے اور اینٹوں سے بنی ہوئی دیوار مفصل یا ذو مفصل ہے پانی اور دیوار میں آپ کھلا فرق محسوس کرتے ہیں کہ پانی میں اجزاء سے ترکیب بالکل محسوس نہیں ہوتی بلکہ متصل واحد نظر آتا ہے البتہ اس میں اجزاء کی صلاحیت ہے کیونکہ یہ انفکاک اور تقسیم کو قبول کرتا ہے اور تقسیم کے بعد اس کے اجزاء ہو جاتے ہیں جیسے ایک پیالہ کا پانی دو پیالوں میں کر دیا جائے تو پانی دو حصوں پر منقسم ہو گیا ہے۔ اور دیوار کا اجزاء سے مرکب ہونا اور ذو مفصل (جوڑ والا) ہونا صاف دکھائی دیتا ہے کہ اس کا ایک ایک جزر دوسرے سے ممتاز ہے۔ بہر حال فلاسفہ و متکلمین اس بات پر متفق ہیں کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک اور تقسیم کو قبول کرتے ہیں جیسے پانی اور آگ یہ جس کے اعتبار سے (دیکھنے کے اعتبار سے) متصل واحد ہیں لیکن یہ اجسام نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے بھی متصل واحد ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے متکلمین تو کہتے ہیں کہ یہ اجسام نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے متصل واحد نہیں ہیں بلکہ چھوٹے چھوٹے اجزاء لاجتہزی سے مرکب ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے چھوٹے چھوٹے اجزاء لاجتہزی سے مرکب کر کے ایسے اجسام بنائے ہیں جو دیکھنے میں متصل معلوم ہوتے ہیں جیسے پانی اور آگ وغیرہ۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ یہ اجسام جس طرح جس کے اعتبار سے متصل واحد ہیں اسی طرح نفس الامر کے اعتبار سے بھی متصل واحد ہیں اجزاء سے مرکب نہیں۔

جب یہ تین باتیں آپ ذہن نشین کر چکے تو اب ہم دلیل کی تقریر کرتے ہیں، اثبات میوئی کی یہ دلیل دو مقدموں پر مشتمل ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک کو قبول کرنے والے ہیں جیسے پانی اور آگ مثلاً ان کا نفس الامر میں متصل واحد ہونا ضروری ہے جیسا کہ یہ ظاہر جس کے لحاظ سے متصل واحد نظر آتے ہیں۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جب اس متصل واحد پر ہم انفصال طاری کریں گے یعنی اس کے دو ٹکڑے کریں گے تو اس کے اندر ایک ایسی شے ہوگی

جو انفضال کو قبول کرے گی پس اسی قابل للانفضال کا نام ہیولی اور مادہ ہے

وآلا فان لم تکن اجزاء الخ سے مقدمہ اولیٰ کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر بعض اجسام قابل للانفکاک متصل واحد نہیں بلکہ اجزاء سے مرکب ہوں تو ان کے اجزاء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اجزاء اجسام ہوں گے یا غیر اجسام۔ اگر غیر اجسام ہیں تو اس کے اندر تین صورتیں نکلتی ہیں اور تینوں باطل ہیں لہذا ان اجزاء کا غیر اجسام ہونا باطل۔ وہ تین صورتیں یہ ہیں کہ وہ اجزاء یا تو بالکل غیر منقسم ہوں گے یعنی کسی بھی اعتبار سے تقسیم کو قبول نہیں کریں گے نہ طولاً نہ عرضاً نہ عمقا۔ اس صورت میں جزو لائیتجزئی کا وجود لازم آئے گا اس لئے کہ ایسا جزو جو بالکل تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو وہ جزو لائیتجزئی ہے اور جزو لائیتجزئی باطل ہے کماثر علیٰ صا کے۔ یا وہ اجزاء منقسم فی جہت واحدة ہوں گے یعنی فقط طول کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کریں گے ایسی صورت میں ان کا خط جو ہری ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ خط جوہری ایسے جوہر کو کہتے ہیں جو صرف جہت طول میں منقسم ہوتا ہو عرضاً اور عمقا تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو۔ اور خط جوہری بھی محال ہے یا وہ اجزاء منقسم فی الجہتین ہوں گے یعنی طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کریں گے عمق میں نہیں۔ ایسی صورت میں ان کا سطح جوہری ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ سطح جوہری ایسا جوہر ہے جو صرف جہت طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرے عمق میں اسکی تقسیم نہ ہو سکتی ہو اور سطح جوہری بھی محال ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ایک چوتھا احتمال منقسم فی الجہات الثلثة ہونے کا باقی رہ گیا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ تفصیل ان اجزاء کے غیر اجسام ہونے کی صورت میں چل رہی ہے اور منقسم فی الجہات الثلثة تو جسم ہوتا ہے غیر اجسام ہونے کی صورت میں تو صرف تین ہی احتمالات نکلیں گے۔ یا غیر منقسم اصلاً یا منقسم فی الجہت الواحدة یا منقسم فی الجہتین۔ ناہم۔

خط جوہری اور سطح جوہری کو جو محال کہا گیا ہے اس کی دلیل اسی طرح ہے جس طرح جزو لائیتجزئی کے محال اور باطل ہونے کی دلیل پہلے خط جوہری پر گذر چکی ہے یعنی اگر خط جوہری موجود ہو تو ہم ایک خط جوہری کو دو خط جوہری کے درمیان رکھیں گے یا دونوں کے ملتی پیر رکھیں گے آگے وہی تفصیل ہے جو ابطل جزو لائیتجزئی کی دلیل میں ہے ان دونوں کے بطلان کی دلیل آگے مصنف خود بیان کریں گے چنانچہ ص ۱۹۵ پر یہ دلیل آ رہی ہے۔

وان کانت اجزاء اجساماً الخ یہ تفصیل تو اس وقت تھی جب کہ وہ اجزاء اجسام نہیں اور اگر وہ اجزاء اجسام ہیں تو ہم کلام کو ان اجسام کی طرف منتقل کریں گے اور یوں کہیں گے کہ یہ اجسام متصل واحد ہیں یا غیر متصل واحد یعنی مرکب من الاجزاء ہیں اگر متصل واحد ہیں تو ہمارا مدعا ثابت ہو گیا کہ بعض وہ اجسام جو قابل للانفکاک ہیں متصل واحد ہیں ہم اسی متصل پر دلیل کا دوسرا مقدمہ جاری کر کے ہیولی کو ثابت کر دیں گے یا اس طو کہ اس متصل پر انفضال طاری کریں گے تو اس کے اندر ایک شے قابل للانفضال ہوگی وہی ہیولی ہے۔ اور اگر وہ اجسام متصل واحد نہیں ہیں بلکہ اجزاء سے مرکب ہیں تو ان اجزاء کے متعلق سوال ہو گا کہ وہ اجزاء اجسام ہیں یا غیر اجسام اگر غیر اجسام کہتے ہو تو وہی تین مذکورہ صورتیں پیدا ہوں گی۔ غیر منقسم، منقسم فی الجہت الواحدة، منقسم فی الجہتین اور تینوں صورتوں میں باطل ہیں کماثر اور اگر اجسام ہیں تو پھر ان اجسام کی طرف کلام منتقل کرتے ہوئے پوچھیں گے کہ یہ اجسام متصل واحد ہیں یا غیر متصل اگر متصل واحد ہیں تو ہمارا مدعا

ثابت ہو گیا یعنی بعض اجسام قابل لافساک کا متصل واحد ہونا ثابت ہو گیا ہم اسی پر مقدمہ ثانیہ جاری کر دیں گے جس کا ذکر ابھی اوپر آچکا ہے۔ اور اگر غیر متصل ہیں یعنی اجزاء سے مرکب ہیں تو اسی طرح پھر سوال ہو گا کہ وہ اجزاء اجسام ہیں یا غیر اجسام، اجسام ہونے کی صورت میں متصل ہیں یا مرکب من الاجزاء تو کہیں نہ کہیں پہنچ کر آپ کو ان اجسام کے متصل ہونے کا ضرور قابل ہونا پڑے گا ورنہ تو تجزی در تجزی کا سلسلہ الی غیر النہایہ چلتا رہے گا اور تسلسل الی غیر النہایہ محال ہے پس یہ سلسلہ کہیں نہ کہیں اس بات پر جا کر ضرور ختم ہو گا کہ وہ اجسام متصل واحد میں ان کے اندر بالفعل کوئی متصل اور جوڑ نہیں ہے یعنی اجزاء سے مرکب نہیں ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ آپ یا تو شروع میں ہی ہماری بات مان لیجئے کہ بعض وہ اجسام جو قابل لافساک ہیں ان کا متصل واحد ہونا ضروری ہے ورنہ اجزاء کرتے کرتے کہیں نہ کہیں آپ کو ضرور ماننا پڑے گا کہ یہ اجزاء متصل واحد اجسام ہیں اور جہاں بھی آپ متصل واحد ہونا تسلیم کر لیں گے ہمارا مقدمہ ثابت ہو جائے گا ہم اسی متصل پر رد میں کا دوسرا مقدمہ جاری کر کے بیہوشی کو ثابت کر دیں گے۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ سلسلہ متصل پر جا کر ختم ہو جائے وہ اس لئے کہ اگر سلسلہ متصل پر ختم نہ ہو بلکہ غیر متناہی طور پر اس جسم کے اجزاء در اجزاء ہوتے رہیں تو جسم کا اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور جسم کا اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا محال ہے اس لئے کہ اگر جسم کے اندر اجزاء غیر متناہیہ ہوں تو جسم کا غیر متناہیہ المقدار ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جسم کے اندر متناہیہ کثیر تعداد میں اجزاء ہوتے ہیں اسی قدر اسکی مقدار بڑھی ہوئی ہوتی ہے جب اس جسم میں اجزاء غیر متناہیہ ہوتے تو اس کی مقدار بھی غیر متناہیہ ہوگی پس جسم کا مقدار کے اعتبار سے غیر متناہیہ ہونا لازم آیا اور جسم کا غیر متناہیہ المقدار ہونا محال ہے کیونکہ جسم کی مقدار تو متناہیہ ہوتی ہے آپ کسی جسم کو دیکھ لیجئے ہر ایک کی مقدار متناہیہ ہے۔ بہر حال دلیل کا مقدمہ اولی ثابت ہو گیا کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک کو قبول کرتے ہیں انفکاک الامر میں متصل واحد ہونا ضروری ہے۔

وَلَا يَتَوَهَّدُ أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ مُنَافٍ لِصَاحِبِهِ مِنْ أَنَّ الْجِسْمَ قَابِلٌ لِلانْقِسَامِ إِلَى  
غَيْرِ النِّهَائِيَةِ إِذْ لَيْسَ مَعْنَى كَلَامِهِمْ أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ تَخْرُجَ تِلْكَ الانْقِسَامَاتُ الْغَيْرِ الْمُنَافِيَةِ  
مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ بَلِ الْمُرَادُ مِنْهُ أَنَّهَا لَا يَنْتَهِي فِي الانْقِسَامِ إِلَى حَدٍّ يَقِفُ عِنْدَهُ وَلَا  
يَقْبَلُ الانْقِسَامَ بَعْدَهُ وَذَلِكَ عَلَى قِيَاسِ مَا قَالَ الْمُتَكَلِّمُونَ مِنْ أَنَّ مَقْدَرَاتِ اللَّهِ لَعَالِي  
غَيْرِ مُنَافِيَةٍ مَعَ أَنَّ وُجُودَ مَا لَا يَنْتَاهِي فِي الْخَارِجِ لِمَحَالٍ مُطْلَقًا عِنْدَهُمْ فَلَيْسَ مَعْنَاهُ إِلَّا  
أَنَّ تَأْثِيرَ الْقُدْرَةِ لَا يَصِلُ إِلَى حَدٍّ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَجَاوَزَهُ بَلْ كُلُّ مَرْتَبَةٍ يُصِلُ إِلَيْهَا تَأْثِيرُ  
الْقُدْرَةِ يُمْكِنُ وَصُولُهُ إِلَى مَرْتَبَةٍ أُخْرَى فَوْقَهَا كَمَا فِي لَاتِنَاهِ الْأَعْدَادِ فَانْهَاهَا لِانْقِسَامِ إِلَى  
حَدٍّ لَا يُمْكِنُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ

ترجمہ: اور یہ وہی نہ کیا جائے کہ یہ قول اس بات کے منافی ہے جسکی دلائل نے صراحت کی ہے کہ جسم غیر نہایہ تک تقسیم کو قبول کر نیوالا ہے اس لئے کہ ان کے کلام کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان انقسامات غیر متناہیہ کا قوت سے نکل کی طرف نکلنا ممکن ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ جسم منقسم ہونے میں ایسی حد تک نہیں پہنچتا ہے کہ اس کے پاس جا کر ٹھہر جائے اور اس کے



تقسیم کو قبول نہ کرے اور یہ اسی قیاس پر ہے جس کے متکلیف قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی مقدرات غیر متناہی ہیں حالانکہ غیر متناہی چیزوں کا خارج میں پایا جانا ان کے نزدیک مطلقاً محال ہے پس اس کا مطلب صرف یہی ہے کہ قدرت کی تاثیر ایسی حد تک نہیں پہنچتی کہ اس سے آگے تجاوز کرنا ممکن نہ ہو بلکہ ہر وہ درجہ جس تک قدرت کی تاثیر پہنچتی ہے اس سے اوپر کے درجہ تک بھی اس کا پہنچنا ممکن ہے جیسا کہ اعداد کے غیر متناہی ہونے میں اس لئے کہ اعداد ایسی حد تک نہیں پہنچتے ہیں کہ اس حد پر زیادتی ممکن نہ ہو۔

**تشریح**۔ دلائل و براہین کا ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ تو کہتے ہیں جسم اجزا غیر متناہیہ سے مرکب نہیں ہوتا اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ جسم تقسیم الی غیر النہایہ کو قبول کرتا ہے جسم کے اندر تقسیم کا سلسلہ کہیں جا کر رکھتا نہیں ہے کیونکہ اگر سلسلہ تقسیم بند ہو جائے آگے تقسیم نہ ہو سکے تو اخیر میں ایسے اجزا نکلیں گے جو لا تجزئی اور غیر منقسم ہوں گے حالانکہ اجزا لا تجزئی باطل میں اسی لئے فلاسفہ جسم کو قابل للانقسام الی غیر النہایہ مانتے ہیں اور جب تقسیم الی غیر النہایہ ہوگی تو جسم کے اندر اجزا بھی غیر متناہی ہوں گے اور آپ کہتے ہیں جسم کا اجزا غیر متناہیہ سے مرکب ہونا محال ہے پس آپ کے قول اور فلاسفہ کی تصریح میں منافات ہے ہم آخر جس کی بات مانیں آپ کی یا فلاسفہ کی؟

اذلیس معنی کلام محمد الخ سے اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ فلاسفہ نے جو یہ کہا ہے کہ جسم الی غیر النہایہ تقسیم کو قبول کرتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم کے اندر جتنے انقسامات غیر متناہیہ بالقوہ ہو سکتے ہیں وہ سب کے سب بالفعل موجود ہو جاتے ہیں اور جسم کے اندر گویا بالفعل اجزا غیر متناہیہ پائے جاتے ہیں بلکہ ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جسم کے اندر عقلی طور پر تقسیم کا سلسلہ کسی حد پر جا کر ٹھہرتا نہیں ہے کہ آگے تقسیم نہ ہو سکے بلکہ تقسیم کا سلسلہ عقلی طور پر الی غیر النہایہ چلتا رہتا ہے لیکن تقسیم کرنے سے خارج میں جو اجزا بالفعل موجود ہوتے ہیں وہ متناہی ہوتے ہیں غیر متناہی نہیں ہوتے مشاہدہ سے یہی بات معلوم ہوتی ہے مثلاً آپ ایک پتھر کے اجزا در اجزا کرتے چلے جائیں یہاں تک کہ آپ اس کو بالکل پس ڈالیں اور ریزہ ریزہ کر ڈالیں اس کے چھوٹے چھوٹے اجزا ذرات کی شکل میں ہو جائیں گے اور ظاہر ہے کہ یہ اجزا متناہی التعداد میں غیر متناہی نہیں ہیں اس لئے کہ یہ اجزا ایک متناہی اور محدود دکان میں موجود ہیں لیکن ہر ذرہ کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ یہ تقسیم کو قبول کرتا ہے اگرچہ عقلاً ہی سہی بایں طور کہ ایک ذرہ کو دو ذروں کے درمیان رکھ کر سوال کیا جائے کہ یہ ذرہ دو ذروں کے ملنے سے مانع ہے یا نہیں اگر مانع نہیں ہے تو داخل جو ہر لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر مانع ہے تو بیچ کا ذرہ دو حصوں پر منقسم ہو جائے گا کیونکہ اس کا ایک جزا و دالیں ذرہ سے اور ایک جزا بایں ذرہ سے ملا ہوا ہے تو دیکھو بیچ کا ذرہ دو ذروں پر منقسم ہو گیا۔

اسی طرح ہر ذرہ تقسیم کو قبول کرنے والا ہوگا پھر اس ذرے کے عقلی طور پر جو ذرہ ہو گئے ہیں ان میں سے ہر جزا بھی اسی طرح تقسیم کو قبول کرتا رہتا ہے اور جسم کے اندر عقلی طریقہ پر انقسام کا سلسلہ الی غیر النہایہ چلتا رہتا ہے۔ لافتن عند حد یعنی کسی حد پر جا کر رکھتا نہیں، البتہ خارجی اعتبار سے انقسامات اور اجزا متناہی پائے جاتے

ہیں غیر متساوی نہیں۔ پس ہمارا یہ کہنا کہ جسم کا اجزاء غیر متساویہ سے مرکب ہونا محال ہے حکماء کے قول کے منافی نہیں اور یہ بات بالکل اسی کے قیاس پر ہے جس کے متکلمین حضرات قائل ہیں کہ اللہ کی مقدر ورات (یعنی جن چیزوں پر اللہ تعالیٰ قادر ہیں) غیر متساوی ہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مقدر ورات غیر متساویہ خارج میں موجود ہیں کیونکہ امور غیر متساویہ کا خارج میں موجود ہونا مطلقاً محال ہے خواہ یکے بعد دیگرے ترتیب وار ہوں یا علی سبیل الاجتماع ہوں۔ بلکہ ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی قدرت کی تاثیر کسی ایسی حد پر جا کر نہیں ٹھہرتی کہ آگے تجاوز کرنا ممکن نہ ہو بلکہ جس درجہ پر بھی قدرت کی تاثیر پہنچے گی اس سے اوپر کے درجہ پر بھی قدرت کی تاثیر کا پہنچنا ممکن ہے یعنی عقلی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اللہ تعالیٰ بس اتنی ہی چیزوں پر قادر ہیں اس سے آگے قدرت نہیں ہے بلکہ قدرت کی تاثیر کا سلسلہ الی غیر النہایہ چلتا رہیگا البتہ خارج میں جو مقدر ورات پائے جاتے ہیں وہ متساوی ہیں۔

کما فی لاشاعری الاحداد الخ جسم کے اندر القسامات غیر متساویہ ہونے کے قائل تو صرف فلاسفہ ہیں اور اللہ کی مقدر ورات کے غیر متساویہ ہونے کے قائل صرف متکلمین ہیں اب یہاں سے شارح ایک ایسی مثال پیش کرتے ہیں جو مسلمین و الفریقین ہے جیسے اعداد کا سلسلہ متکلمین اور فلاسفہ سب کے نزدیک غیر متساوی ہے یعنی اعداد کا سلسلہ کسی ایسی حد پر جا کر نہیں ٹرکتا کہ اس سے آگے زیادتی ممکن نہ ہو بلکہ جو عدد بھی فرض کیا جائے گا اس سے آگے بھی عدد فرض کیا جاسکتا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ عقلی طور پر اعداد کا سلسلہ غیر متساوی ہے لیکن خارج میں جو مقدر ورات پائے جائیں گے وہ متساوی ہوں گے اس لئے کہ امور غیر متساویہ کا خارج میں موجود ہونا محال ہے۔

وهذا بحث اذ لا يلزم من هذا الدليل ان شيئا من الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون في نفسه متصلا بل غاية ما يلزم منه ان يتوجب انفاءها الى اجسام لا مفصل فيها بالفعل ويجوز ان تكون هذه الاجسام المتصلة التي تنتهي اليها الاجسام القابلة للانفكاك غير قابلة للانفكاك وكيف لا وقد قال ذي مقراططيس ان مبادئ الاجسام اجسام صغائر صلبة لا تقبل الانفكاك وان كانت قابلة للتقسمة الرهيمية فلا يُدَلَّ كذا

المرام من نفى هذا الكلام ودوننا خرط القناد

ترجمہ: اور اس جگہ ایک بحث ہے اس لئے کہ اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک کو قبول کر سکتے ہیں ان ہی کا نفس الامری میں متصل ہونا واجب ہے بلکہ زائد سے زائد دلیل سے یہ بات لازم آتی ہے کہ ان (اجسام قابلہ للانفکاک) کا ایسے اجسام تک پہنچنا ضروری ہے جن میں بالفعل کوئی جوڑا اور فصل نہ ہو (بلکہ متصل واحد ہوں) اور یہ بات جائز ہے کہ یہ اجسام متصلہ جن کی طرف اجسام قابلہ للانفکاک (منقسم ہوتے ہوتے) پہنچتے ہیں انفکاک کو قبول کرنے والے نہ ہوں اور (یہ اجسام متصلہ انفکاک کو قبول نہ کرنے والے) کیسے نہیں ہوں گے حالانکہ ذی مقراططیس نے کہا ہے کہ اجسام کے مبادی (جن سے اجسام مرکب ہوتے ہیں) ایسے اجسام ہوتے ہیں جو (نہایت) سمجھوتے اور سخت ہوتے ہیں جو انفکاک (فی الخارج) کو قبول نہیں کرتے اگرچہ تقسیم وہی کو قبول کرتے ہیں پس مقصد کو ثابت

کرنے کے لئے اس کلام ذی مقرطیس کے قول (کو باطل کرنا ضروری ہے اور اس کے بغیر) مقصد کو ثابت کرنا  
اشاد شوار ہے چنانکہ) کانٹوں دار شاخ کو ہاتھ میں بیکر کھینچنا (دشوار) ہے۔

### تشریح ۱۔

ٹھہنا بحث الخ :- اجسام قابلہ للانفکاک کے متصل واحد فی نفس الامر ہونے کی جو دلیل بیان کی گئی ہے  
شارح اس دلیل پر اعتراض کرتے ہیں۔ ٹھہنا سے اسی دلیل کی عرف اشارہ ہے۔ دلیل کے اندر دو شقیں تھیں  
کہ اگر وہ اجسام متصل نہ ہوں بلکہ مرکب من الاجزاء ہوں تو وہ اجزاء یا تو غیر اجسام ہوں گے یا اجسام۔ یہ اعتراض  
شق ثانی کو اختیار کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر  
وہ اجزاء اجسام ہیں تو ان کی تقسیم در تقسیم کا سلسلہ جسم متصل پر جا کر ختم ہوگا اور اس سے ہمارا مقصد ثابت ہو جائے  
گا کہ بعض وہ اجسام جو قابلہ للانفکاک ہیں متصل واحد فی نفس الامر ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس سے آپ کا مقصد  
ثابت نہیں ہوتا کیونکہ آپ کا مقصد تو یہ ہے کہ جو اجسام متصل واحد ہوں وہ متصل واحد ہونے کے ساتھ ساتھ  
ایسے ہی ہونے چاہئیں جن کے اندر خارج میں انفصال اور انفکاک ہو سکتا ہو کیونکہ آپ کو دوسرا مقدمہ جاری  
کرنا ہے یعنی اس متصل پر انفصال طاری کر کے بیرونی کو ثابت کرنا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ وہ اجسام  
متصل متصل ہونے کیساتھ ساتھ قابلہ للانفکاک بھی ہوں اور دلیل مذکور سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جو اجسام  
انفکاک کو قبول کرنے والے ہیں وہی متصل واحد ہیں بلکہ دلیل سے تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے  
کہ جو اجسام قابلہ للانفکاک ہیں ان کی تقسیم در تقسیم کی انتہا اجسام متصلہ پر ہوگی اور ان اجسام متصلہ کا جن پر اجسام  
قابلہ للانفکاک کی تقسیم کی انتہا ہوتی ہے قابلہ للانفکاک ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ تقسیم در تقسیم ہوتے ہوتے  
وہ اجسام اس قدر چھوٹے چھوٹے ہو گئے ہیں کہ متصلہ تو ہیں مگر غایت مغرکی وجہ سے خارج میں انفکاک کو قبول  
نہیں کرتے ان کے خارج میں دو ٹکڑے نہیں کئے جاسکتے اور جب یہ قابلہ للانفکاک فی الخارج نہیں ہیں تو آپ دوسرا  
مقدمہ ان پر جاری نہیں کر سکتے یعنی ان پر انفصال طاری کر کے بیرونی کو ثابت نہیں کر سکتے پس آپ کا مقصد ثابت  
نہیں ہوا اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ یہ چھوٹے چھوٹے اجسام خارج میں انفکاک کو قبول نہیں کرتے یہ ہم اپنی طرف  
سے نہیں کہتے بلکہ حکما فلاسفہ میں سے ذی مقرطیس اسی کا قائل ہے، ذی مقرطیس کا کہنا ہے کہ اجسام کے مادی جن  
سے اجسام مرکب ہوتے ہیں ایسے چھوٹے چھوٹے اور سخت اجسام ہوتے ہیں جو صغیر اور صلابت کی وجہ سے انفکاک خارجی  
کو قبول نہیں کرتے اگرچہ تقسیم وہی کو قبول کر لیتے ہیں یعنی خارج میں الگ الگ ان کے دو ٹکڑے نہیں کئے جاسکتے اگرچہ  
ان میں تقسیم کو فرض کیا جاسکتا ہے تو دیکھئے ذی مقرطیس بھی اس بات کا قائل ہے کہ جو اجسام کبیرہ انفکاک فی الخارج  
کو قبول کرتے ہیں اگر ان کی تخیل و تقسیم کی جائے اور یا مکمل باریک میں دیا جائے تو اخیر میں ایسے اجسام صغیرہ  
نکلیں گے جو انفکاک خارجی کو قبول نہیں کریں گے اگرچہ تقسیم وہی ان میں ہو سکتی ہے اور تقسیم وہی ہونے سے ہمارا  
مقصد ثابت نہیں ہوتا کیونکہ بیرونی کو ثابت کرنے کیلئے انفکاک خارجی ضروری ہے جبکہ دوسرے مقدمہ میں آپ کو

معلوم ہو جائے گا۔ اب آپ کو اپنا مقصد ثابت کرنے کے لئے ذی مقرطیس کے قول کو باطل کرنا پڑے گا اور اس کے قول کو باطل کرنا پڑا دشوار ہے اتنا ہی دشوار ہے جتنا کہ کانٹوں دار شاخ کو مٹھی میں لیکر کھینچنا۔

و یجوز ان تکون هذه الاجسام المتصلة الخ۔ هذه الاجسام سے لیکر القابلة للانفكاك تک تکون فعل ناقص کا اسم ہے اور اس کے بعد غیر قابلۃ للانفكاك یہ اس کی خبر ہے۔

کیف لا وقد قال الخ۔ یہاں عبارت مقدر ہے یعنی کیف لا تکون الاجسام المتصلة التي تنتهي اليها الاجسام القابلة للانفكاك غير قابلة للانفكاك وقد قال الخ۔ کہ وہ اجسام متصلہ جسکی طرف اجسام قابلۃ للانفكاك کی تقسیم کی انتہا ہوتی ہے غیر قابلۃ للانفكاك کیسے نہیں ہوں گے جب کہ ذی مقرطیس اسکا قائل ہے۔ ذی مقرطیس :- یہ یونانی زبان میں ایک فلسفی حکیم کا نام ہے اس کو دال بہلہ کے ساتھ ذی مقرطیس بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بن اسفندیار کی اولاد میں سے ہے اس پر حکمت طبعیہ غالب تھی اور حکمت الہیہ میں اس کی طرف بہت سے ادبا فاسدہ منسوب کئے جاتے ہیں (المافی حاشیۃ النبراس شرح شرح العقائد ص ۱۱۶)۔

و دونہ خرط القتاد :- قتاد کانٹوں دار درخت کو کہتے ہیں اور خرط کے معنی ہاتھوں سے شاخ کے پتے سوتنا، جھاڑنا، یہاں خرط قتاد کا مطلب یہ ہوگا کہ کانٹوں دار شاخ کو مٹھی میں پکڑ کر نیچے یا اوپر کی طرف کھینچنا اور ظاہر ہے کہ ایسا کرنا انتہائی دشوار ہے۔ ایسا کرنے سے دن میں تارے نظر آجاتے ہیں۔ لفظ دونہ میں تین احتمالات ہیں (۱) یا تو لفظ دون غیر کے معنی میں ہے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ذی مقرطیس کے قول کو باطل کئے بغیر اپنے مقصد کو ثابت کرنا اتنا دشوار ہے جتنا کہ خرط قتاد دشوار ہے۔ (۲) لفظ دون عقد کے معنی میں ہے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ذی مقرطیس کے قول کو باطل کرنے کی وقت خرط قتاد کرنا ہوگا یعنی ذی مقرطیس کے قول کو باطل کرنا ایسا دشوار ہے جیسا کہ خرط قتاد۔ (۳) دون کو ادنیٰ کے معنی میں لیا جائے اب مطلب یہ ہوگا کہ ذی مقرطیس کے قول کو باطل کرنے سے ادنیٰ اور آسان تو خرط قتاد ہی ہے یعنی خرط قتاد بھی اتنا دشوار نہیں جتنا کہ ذی مقرطیس کا قول باطل کرنا دشوار ہے۔

قيل الظاهر اسقاط لفظ بعض من المتن اقول ليس له وجه ظاهر فانك تعلم ان اللان من التليل المذكور وهو وجوب انتهاء الاجسام القابلة للانفكاك الى اجسام متصلة فان تمدت هذه الاجسام المتصلة قابلة للانفكاك ثبت ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك لا كلام متصل واحد

ترجمہ :- اور کہا گیا ہے کہ ظاہر متن سے لفظ بعض کو ساقط کر دینا ہے میں کہتا ہوں اسکی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اس لئے کہ تو جانتا ہے کہ دلیل مذکور سے جو بات لازم آتی ہے وہ اجسام قابلۃ للانفكاك کا اجسام متصلہ کی طرف پہنچنے کا واجب ہونا ہے پس اگر یہ بات نام ہو جائے کہ یہ اجسام متصلہ انفكاك کو قبول کرنے والے ہیں تو یہی ثابت ہوگا کہ بعض اجسام قابلۃ للانفكاك متصل واحد ہیں نہ کہ تمام اجسام۔

**تشریح :-** قیل الظاهر الخ اس کے قائل سید شریف میں انہوں نے شرح ہدایۃ الحکمۃ میں فرمایا کہ دلیل کے پہلے مقدم میں جو بعض الاجسام القابلۃ للانفکاک کہا گیا ہے ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں سے لفظ "بعض" کو ساقط کر کے ان الاجسام القابلۃ للانفکاک الخ کہنا چاہئے، سید شریف نے اس کی وضاحت نہیں کی کہ کیوں ساقط کر دینا چاہئے اس لئے وجہ استقاط میں لوگوں کا اختلاف ہو گیا ① محشی علمی کہتے ہیں کہ وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ بعض کو دور کرنے کے بعد بھی بعصیت کا مفہوم باقی رہتا ہے کیونکہ لفظ بعض کو حذف کر دینے کے بعد قضیہ ہلہ ہو جائے گا اور ہلہ جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے پس جب لفظ "بعض" کے بغیر بھی قضیہ جزئیہ رہتا ہے تو لفظ بعض زائد ہوا جو اختصار کے منافی ہے اور متن کے اندر اختصار سے کام لیا جاتا ہے مگر یہ وجہ مردود ہے اس لئے کہ معرف باللام کے اندر الالف لام عہد خارجی مراد لینے کا کوئی قرینہ نہ ہو تو وہ استعراق کا فائدہ دیتا ہے اور یہاں الاجسام کے الف لام کو عہد خارجی کیلئے مراد لینے پر کوئی قرینہ موجود نہیں ہے لہذا لفظ "بعض" ساقط کرنے کے بعد ان الاجسام القابلۃ للانفکاک الخ مفید استعراق ہوا اور جب یہ مفید استعراق ہے تو قضیہ ہلہ نہیں ہوا جو جزئیہ کے درجہ میں ہو اور یہی اختصار کی بات تو اولاً تو ایسا اختصار جو مقصود میں نخل ہو مفید نہیں ہوتا ہے اور یہاں پر اختصار نخلی المقصود ہے کیونکہ ان الاجسام القابلۃ للانفکاک کو دیکھ کر ذہن کا اس کی طرف منتقل ہونا دشوار ہے کہ یہ قضیہ ہلہ ہے اور ہلہ جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے ان الاجسام الخ کہنا گویا بعض الاجسام کہلے، دوسرے یہ کہ ماتن نے اپنے متن میں ایسا بہت زیادہ اختصار کا اہتمام و التزام نہیں کیا ہے کہ ایک ایک لفظ کو ناپ تول کر لئے ہوں جس پر یہ کہا جائے کہ لفظ بعض ضرورت سے زائد ہے ② بعض لفظ لفظ "بعض" کو ساقط کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ جب تمام اجسام جسیت میں برابر ہیں تو بعض اجسام یہ جسیت بعض کو غیر متصل کہتا ترجیح بلا مرجح ہے اس لئے لفظ بعض کو ساقط کر کے یوں کہنا چاہئے کہ تمام اجسام قابلۃ للانفکاک کا متصل واحد ہونا ضروری ہے۔

اتقول لیس لہ وجہ ظاہر :- شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ لفظ بعض کو ساقط کر دینے کی کوئی وجہ سچ میں نہیں آتی لفظ بعض کا تو ذکر کرنا ہی ضروری معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ دلیل جس انداز سے پیش کی گئی ہے اس سے تمام اجسام کا متصل واحد ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دلیل میں پہلے ہی نمبر پر تمام اجسام کا متصل واحد ہونا ثابت نہیں کیا گیا ہے بلکہ دلیل سے جو بات لازم آتی ہے وہ یہ ہے کہ ان اجسام قابلۃ للانفکاک کا تقسیم در تقسیم ہوتے ہوتے اخیر میں ایسے اجسام تک پہنچنا واجب ہے جو متصل واحد ہوں اور یہ اجسام متصل جن کی طرف اجسام قابلۃ للانفکاک کے انقسام کی انتہا ہوئی ہے اولاً تو چھوٹے اور سخت ہونے کی وجہ سے قابلۃ للانفکاک میں نہیں جیسا کہ ذی مقررہ میں کے قول سے معلوم ہوتا ہے اور اگر ان کا قابلۃ للانفکاک ہونا کسی طرح تام ہو بھی جائے تو بھی یہی ثابت ہوگا کہ بعض اجسام قابلۃ للانفکاک متصل واحد ہیں تمام اجسام کا متصل ہونا ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ اجسام جو اولاً فرض کئے گئے تھے جن کی تقسیم کی انتہا اجسام منصلہ تک پہنچی ہے وہ تو غیر متصل ہی رہے ان کا متصل ہونا ثابت نہیں ہوا اس لئے لفظ

بعض کو ماقط کرنا درست نہیں ہوگا، فافہم

ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها لان ذلك المتصل المناسب للاقتضار  
على قولنا فذلك الجسم المتصل قابل للانفصال اى يطرأ عليه الانفصال فالقابل  
للانفصال في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار اى الجسم التعليمى او الصورة المستازمة  
للمقدار او معنى آخر لا سبيل الى الاول والثانى والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال  
في حالة واحدة لان الاتصال لا زل لمقدار او الصورة ذاتها اذا اقر هذا الانفصال  
عليها ان حدثت هويتها وحدثت هويتان اخرتان والقابل وما يلزمه يجب وجوده  
مع المقبول اذا كان المقبول وجوديا او عدم ملكة والانفصال كذلك لان المراد  
منه اما حدث هويتين او عدم الاتصال عما من شأنه هو نوعين ان يكون  
القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولى

**ترجمہ** اور اس سے لازم آتا ہے تمام اجسام کے اندر ہیولی کا ثابت کرنا اس لئے کہ وہ متصل (یہاں پر ہونا  
فذلک الجسم المتصل کہنے پر اکتفا کرنا ہے (وہ جسم متصل) الانفصال کو قبول کرنا والا ہے یعنی اس پر انفصال  
ظاری ہوگا پس حقیقت میں انفصال کو قبول کرنا ہیولی سے یا تو مقدار ہے یعنی جسم تعلیمی یا وہ صورت جسمی ہے جو مقدار  
کو مستازم ہو رہے یا اور کوئی دوسری شے ہے اول اور ثانی کی طرف یعنی صورت و مقدار کے قابل للانفصال ہونے  
کی طرف) کوئی راستہ نہیں ہے ورنہ تو اتصال و انفصال کا حالت واحدہ میں اجتماع لازم آئے گا اس لئے کہ اتصال  
مقدار اور صورت کیلئے لازم ہے اس لئے کہ جب ان دونوں پر انفصال ظاری کیا جائے تو ان دونوں کی شخصیتیں معدوم  
ہو جاتی ہیں اور دوسری دو شخصیتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور قابل اور وہ چیز جو اس کا لازم ہوا ان کا مقبول کے ساتھ  
پا جاننا ضروری ہے جب کہ مقبول وجودی ہو یا عدم ملکہ ہو اور انفصال ایسا ہی ہے اس لئے کہ مراد انفصال سے یا تو  
دو شخصیتوں کا پیدا ہونا ہے یا اتصال کا نہ ہونا ہے اس چیز سے جسکی شان میں سے وہ (اتصال) ہو پس متعین  
ہوگی یہ بات کہ انفصال کو قبول کرنے والا امر آخر ہے اور ہیولی امر آخر ہیولی سے مقصود (اور مراد) ہے ۔

**شرح** ويلزم من هذا الخ۔ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اثبات ہیولی کی دلیل در مقدمات  
پر مشتمل ہے پہلا مقدمہ بعض الاجسام القابلة للانفصال يجب ان يكون  
متصلاً واحداً جس کا بیان گذر چکا ہے اور دوسرا مقدمہ فذلک الجسم المتصل قابل للانفصال الخ جو  
آگے آ رہا ہے اور یہ بھی ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ ان دونوں مقدمات پر مشتمل دلیل سے صرف بعض اجسام کے اندر ہیولی کا اثبات  
ہوگا۔ اس دلیل کے مکمل ہونے کے بعد پھر مصنف تمام اجسام میں ہیولی کے اثبات کی دلیل مستقل بیان کریں گے  
اور بتائیں گے کہ جب ان بعض اجسام کا ہیولی اور صورت سے مرکب ہونا ثابت ہو گیا تو تمام اجسام کا ہیولی اور صورت



سے مرکب ہونا ضروری ہے۔ اب یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ مصنف نے دلیل اول کے دونوں مقدموں کے درمیان کہہ دیا ہے ویلز من هذا اثبات الہیولی فی الاجسام کلھا لان ذلك المتصل الخ شارح فرماتے ہیں کہ یہ عبارت یہاں مناسب نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف مقدمہ اولیٰ سے فراغت کے بعد دلیل کا مقدمہ ثانیہ بیان کرتے اور صرف اسلکتے فذلک الجسم المتصل قابل للانفصال الخ، ویلز من سے بیکر بلان تک عبارت یہاں بے محل ہے اس لئے کہ تمام اجسام کے اندر ہیولی کا اثبات اس دلیل کے مکمل ہونے کے بعد ہو گا اور مصنف نے مقدمہ اولیٰ کے بعد ہی کہہ دیا ہے کہ اسی سے تمام اجسام میں ہیولی کا اثبات لازم آتا ہے اور لان ذلك المتصل ہیکر مقدمہ ثانیہ کو اثبات الہیولی فی الاجسام کلھا کی دلیل بنا دیا ہے حالانکہ یہ تو بعض اجسام میں ہیولی کے اثبات کی دلیل کا دوسرا مقدمہ ہے نہ کہ تمام اجسام میں اثبات ہیولی کی دلیل۔ لہذا مقدمہ ثانیہ کو لفظ لان سے شروع کرنا اور اس سے پہلے ویلز من هذا الخ عبارت کا لانا درست نہیں اس پورے عبارت کو حذف کر دینا مناسب ہے اور صرف اتنی عبارت پر اکتفا کرنا چاہئے فذلک الجسم المتصل قابل للانفصال الخ، اس پر سوال یہ ہوتا ہے کہ جب اس عبارت کا بیان لانا درست ہی نہیں ہے تو اس کا حذف اور ترک کرنا واجب ہوا نہ کہ مناسب۔ تو شارح نے مناسب الاقتصار الخ کیوں کہا الواجب یا الصحیح کہنا چاہئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے مناسب کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مصنف کے کلام میں توجیہ کی جاسکتی ہے کہ مصنف آگے اینوالی بات پر پہلے ہی تنبیہ فرما رہے ہیں کہ عنقریب دلیل مکمل ہونے کے بعد اسی سے تمام اجسام کے اندر ہیولی کا اثبات لازم آجائے گا۔ اس تنبیہ کے بعد دلیل کا دوسرا مقدمہ شروع کر دیا مگر لان ذلك الخ میں لام تفسیلیہ کا لانا اب بھی محل اشکال رہے گا لان حذف کر کے فذلک الخ کہنا ضروری تھا کہ لا یحیی علی من لا عقل سلیم۔ نا فہم۔

بہر حال دلیل کا پہلا مقدمہ یعنی بعض اجسام قابل للانفصال کا متعلق واحد ہونا ثابت ہو چکا اب دوسرا مقدمہ سنئے کہ ہم اس جسم متصل واحد پر انفصال طاری کریں گے یعنی دو ٹکڑے کریں گے تو اس جسم کے اندر ایک ایسی شے دکا ہونا ضروری ہے جو انفصال کو قبول کرے۔ کیونکہ جب کسی شے پر کوئی اثر طاری ہوتا ہے تو اس اثر کو قبول کرنے والی چیز کا اس شے کے اندر ہونا ضروری ہوتا ہے اب جسم کے اندر قابل للانفصال کوئی شے ہے اس میں تین احتمالات ہیں یا تو قابل للانفصال جسم کی مقدار ہے یا صورت جسمیہ ہے یا ان دونوں کے علاوہ اور کوئی تیسری چیز ہے پہلی دو صورتیں محال ہیں یعنی مقدار اور صورت کا قابل للانفصال ہونا محال ہے پس ثابت ہوا کہ جسم کے اندر قابل للانفصال مقدار اور صورت کے علاوہ کوئی اور شے ہے اور وہی ہیولی اور مادہ ہے پس جسم کے اندر ہیولی کا ماننا ضروری ہو اور نہ جسم کے اندر انفصال و انقسام کو قبول کرنے والی کوئی شے ہی نہیں رہے گی اور جسم کا تقسیم کرنا ہی نامکن ہو جائے گا حالانکہ اجسام انفکاک و انقسام کو قبول کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ جسم کے اندر مادہ ہی ایک ایسی شے ہے جو تقسیم و انفصال کو قبول کرتی ہے یہ کام صورت اور مقدار کا نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ صورت اور مقدار کا انفصال کو قبول کرنا کیوں محال ہے اس کا بیان عنقریب ص ۱۱۸ پر آ رہا ہے۔

قابل للانفصال ای بطور علیہ الامتناع۔ شارح نے قابل کی تفسیر بطوراً کے ساتھ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قبول کے دو معنی آتے ہیں ایک استعداد و صلاحیت دوسرے طریقان۔ یہاں پر دوسرے معنی مراد ہیں استعداد مراد نہیں ہے اس لئے کہ انفصال کی استعداد تو جسم کے اندر اس کے دو حصے کر نیسے پہلے ہی موجود ہے جب تک جسم کی تقسیم نہیں کی گئی اور وہ پورا متصل واحد ہے اس وقت اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ انفصال کو قبول کر نوالا ہے یعنی انہیں انفصال و انقسام کی صلاحیت اور استعداد ہے لیکن طریقان انفصال اس وقت ہوگا جب اس کی تقسیم کر دی جائے تو شارح نے بتا دیا کہ قبول انفصال سے مراد طریقان انفصال ہے یعنی جسم کی تقسیم کر کے دو حصے کر دئے جائیں۔

فالقابل للانفصال في الحقيقة الخ :- في الحقيقة کی قید اس لئے بڑھائی ہے کہ بظاہر انفصال کو قبول کر نوالی چیز صورت جسمیہ معلوم ہوتی ہے کیونکہ صورت جسمیہ ظاہر الوجود ہے جسم کے اندر باری نظر میں صورت جسمیہ ہی دکھائی دیتی ہے اور جب جسم کی تقسیم کرتے ہیں تو بظاہر صورت جسمیہ ہی پر انفصال طاری ہوتا ہوا دکھائی دیتا ہے لیکن حقیقت میں انفصال کو قبول کرنے والی صورت جسمیہ نہیں ہے بلکہ صیولی اور مادہ ہے۔

اما ان يكون هو المقدار الخ :- مقدار کا اطلاق تین چیزوں پر ہوتا ہے، خط، سطح اور جسم تعلیمی، خط وہ مقدار ہے جو صرف طولاً منقسم ہوتا ہو اور سطح وہ مقدار ہے جو طول و عرض دو جہت میں انقسام کو قبول کرے اور جسم تعلیمی وہ مقدار ہے جو طول، عرض، عمق تینوں جہات میں تقسیم کو قبول کرتی ہے جیسا کہ جسم تعلیمی کی تعریف شروع میں صلا پر گذر چکی ہے هو الكثرة القاسم بالجسم الطبيعي الساري فيه في الجهات الثلاثة جسم تعلیمی اس مقدار کو کہتے ہیں جو جسم طبیعی کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس کے اندر تینوں جہات میں سرایت کرنے والی ہوتی ہے۔ شارح نے مقدار کی تفسیر جسم تعلیمی کے ساتھ کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں مقدار سے مراد خط یا سطح نہیں ہے بلکہ جسم تعلیمی ہے یعنی وہ مقدار جو پورے جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے خط یا سطح اس لئے مراد نہیں ہے کہ جسم کی تقسیم کرنے سے صرف اس کے خط یا سطح کی تقسیم نہیں ہوتی بلکہ جسم کے ساتھ قائم ہونے والی پوری مقدار کی تقسیم ہوتی ہے۔

اوالمصدرة المستلزمة للمقدار :- مقدار اور صورت کے درمیان حرف او داخل کرنے سے معلوم ہوا کہ ان دونوں میں منائریت ہے اور دلیل منائریت کی یہ ہے کہ مقدار کے بدلنے سے صورت جسمیہ نہیں بدلتی جیسے موم یا کسی اور نرم چیز کو مختلف شکلوں میں تبدیل کیا جائے کہیں مربع (چوکور) کہیں مدور (گول) کہیں مستطیل (لمبا) وغیرہ بنایا جاسکے تو اس کا مقدار بدلتی جا رہی ہے ایک مقدار فنا ہو کر دوسری مقدار آجاتی ہے لیکن صورت جسمیہ ہر حالت میں باقی رہتی ہے کیونکہ صورت جسمیہ جو ہر سمتیہ الجہات الثلثہ کو کہتے ہیں اور تینوں جہات میں پھیلا ہوا جو ہر حالت میں موجود ہے سوائے کان ذلك الشيء مرئياً او مقدراً مستطیلاً۔ تو دیکھو مقدار تو فنا ہو جاتی ہے اور صورت باقی رہتی ہے والغائی غیر الباقی۔ پس مقدار اور صورت میں منائریت ثابت ہو گئی۔ صورت جسمیہ کے متعلق مصنف نے فرمایا کہ یہ مقدار کو مستلزم ہے وجہ

اس کی یہ ہے کہ صورت جسمیہ شکل کے ساتھ ہی پائی جاتی ہے شکل کے بغیر نہیں ہوتی کما سیاتی اور شکل ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ شکل گروہ  $\bigcirc$  میں ایک حد کا احاطہ ہوتا ہے اور شکل مشقی  $\bigcirc$  میں دو حدیں احاطہ کرتی ہیں اور شکل مثلث  $\triangle$  میں تین حدود علیٰ ہذا القیاس مربع  $\square$  پانچ  $\square$  اور مستطیل  $\square$  میں چار پانچ اور چھ حدود سے احاطہ ہوتا ہے اور حدود کا احاطہ مقدار کو مستلزم ہے اس لئے کہ حدود مقدار ہی کا احاطہ کیا کرتی ہیں پس صورت جسمیہ مستلزم ہے شکل کو اور شکل مستلزم ہے احاطہ حدود کو اور احاطہ حدود مستلزم ہے مقدار کو لہذا صورت جسمیہ مستلزم ہے مقدار کو۔

لا سیبیل الی الاول والثانی :- اول سے مراد مقدار کا قابل للانفصال ہونا اور ثانی سے مراد صورت جسمیہ کا قابل للانفصال ہونا یعنی مقدار اور صورت کے قابل للانفصال ہونے کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے ان دونوں کا قابل للانفصال ہونا محال ہے آگے و آگے فرقہ الخ سے اسکی دلیل بیان کرتے ہیں کہ صورت اور مقدار کے قابل للانفصال ہونے سے اتصال و انفصال کا حالت واحدہ میں اجتماع لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال۔ لہذا صورت و مقدار کا قابل للانفصال ہونا محال ہے۔ رہی بات کہ صورت و مقدار کے قابل للانفصال ہونے سے

اجتماع الاتصال و الانفصال فی حالت واحدہ کیسے لازم آتا ہے اس کو کلام الاتصال لاسماہ للمقدار اور المصوۃ سے بیان کرتے ہیں کہ مقدار اور صورت کیلئے اتصال لازم ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اتصال کے معدوم ہونے سے مقدار اور صورت معدوم ہو جاتی ہیں جب تک اتصال باقی رہتا ہے صورت اور مقدار موجود رہتی ہیں پس معلوم ہوا کہ صورت اور مقدار کیلئے اتصال لازم اور ضروری ہے اس کو یوں سمجھئے کہ ایک جسم ہے جو دو ذراع لمبا اور ایک ذراع چوڑا ہے اس کے اندر ایک تو صورت جسمیہ ہے جس کا دو ڈیڑھا ہر ہے اور ایک مقدار ہے جو طول میں دو ذراع اور عرض میں ایک ذراع ہے اب ہم اس جسم کے بیچ میں سے دو برابر حصے کرتے ہیں تو صورت اور مقدار کے اندر جو اتصال تھا وہ انفصال طاری کر نیسے ختم ہو گیا اور اتصال کے معدوم ہونے اور انفصال کے طاری ہونے سے جسم کی جو صورت جسمیہ پہلے تھی وہ اب باقی نہیں رہی بلکہ دوسری علیحدہ علیحدہ دو صورتیں پیدا ہو گئیں اور اسی طرح وہ پہلی مقدار (دو گز طول اور ایک گز عرض) اب باقی نہیں رہی بلکہ دوسری دو مقداریں جن میں ہر ایک ایک ذراع لمبی اور ایک ذراع چوڑی مربع ہے پیدا ہو گئی ہیں پس معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ اور مقدار کیلئے اتصال لازم ہے اتصال در کرتے ہی ان دونوں کی موتیں یعنی شخصیتیں معدوم ہو جاتی ہیں اور دونوں کی دوسری دو شخصیتیں یعنی شخصیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جب یہ ثابت ہو گیا کہ صورت اور مقدار کیلئے اتصال لازم ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر صورت و مقدار کو قابل للانفصال مانا جائے تو اجتماع اتصال و انفصال فی حالت واحدہ لازم آئے گا اس لئے کہ صورت اور مقدار تو قابل ہوں گے اور انفصال مقبول ہوگا اور قاعدہ ہے کہ قابل کا مقبول کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے یعنی قابل مقبول کو قبول کرتا ہے تو مقبول کے ساتھ خود بھی موجود رہتا ہے بعدہ معلوم نہیں ہوتا جیسے سفید کپڑے کو کالا رنگ دیا جائے تو کپڑے سے سواد کو قبول کیا اور یہ نہیں ہوا کہ سواد کو قبول کرتے ہی کپڑا معدوم ہو گیا بلکہ سواد مقبول کے ساتھ ٹوٹ قابل بھی موجود رہتا ہے لہذا جب یہاں پر صورت و مقدار قابل

اور انفعال مقبول ہے تو صورت و مقدار کا انفعال کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہوگا اور جب قابل اپنے مقبول کے ساتھ موجود ہوگا تو ظاہر ہے کہ قابل کا لازم بھی مقبول کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ لازم اپنے ملزوم سے جدا نہیں ہوتا اور صورت و مقدار کا لازم اتصال ہے جیسا کہ ابھی اور معلوم ہوا پس صورت و مقدار اپنے لازم یعنی اتصال کے ساتھ مل کر انفعال مقبول کے ساتھ موجود ہوں گی لہذا اتصال و انفعال کا اجتماع فی حالت واحدہ لازم آئے گا اور یہ محال ہے پس صورت اور مقدار کا قابل لانا انفعال ہونا بھی محال ہے اور جب یہ دونوں قابل لانا انفعال نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ جسم کے اندر ایک قسمی چیز ہے جو انفعال کو قبول کرتی ہے اور وہی ہیرونی اور مادہ ہے نسبت ہیرونی۔ یہاں کسی کے ذہن میں یہ راست کال پیدا ہو سکتا ہے کہ یہاں تو یہ بتایا گیا ہے کہ مقدار (جسم تعلیمی) قابل لانا انفعال نہیں ہے اور اس سے قبل ص ۶۱ پر جسم طبعی کی تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ درحقیقت قابل لانا انقسام جسم تعلیمی ہی ہوتا ہے اسی کے واسطے سے جسم طبعی انقسام کو قبول کرتا ہے مگر اس کا جواب یہ ہے کہ انقسام اور انفعال میں فرق ہے انفعال کے معنی میں شے کے جدا جدا دو حصے ہو جانا۔ اور انقسام کا مطلب یہ ہے کہ کسی شے کے دو حصے ہو جائیں خواہ وہ دونوں حصے جدا جدا ہوں یا نہ ہوں اسی لئے تقسیم کی دو قسمیں ہوتی ہیں تقسیم فاصل اور تقسیم غیر فاصل پھر تقسیم فاصل کی تین قسمیں ہیں۔ تقسیم طبعی، کسری، خرقی تقسیم غیر فاصل کی بھی تین قسمیں ہیں۔ حقیقی، دجی، اور فرضی۔ پہلی تین میں انفعال پایا جاتا ہے اور دوسری تین میں انفعال نہیں ہوتا جیسا کہ تقسیم کی انقسام کے بیان میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ دیکھو ص ۶۸۔ پس انقسام عام اور انفعال خاص ہوا اور عام کے ساتھ خاص کا پایا جانا ضروری نہیں پس ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شے قابل لانا انقسام تو ہو مگر قابل لانا انفعال نہ ہو۔ جیسے جسم تعلیمی یہ قابل لانا انقسام ہے مگر قابل لانا انفعال نہیں ہے ناہم ہذا ناہم مفید۔

الغدا مآ تھونہما۔ ہویۃ ہار کے ضمہ واؤ کے کسرہ کے ساتھ تشخص کو کہتے ہیں ہوں ضمیر غائب سے مشتق ہے۔ ویسے ہویۃ کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے۔ ۱۔ ماہیت شخصہ علی وجود خارجی علی تشخص۔ یہاں پر ضمیر نے معنی مراد میں اور مشہور بھی یہی ہے کہ ہویۃ نفس تشخص کو کہا جاتا ہے۔

اذا کان المقبول وجودیاً۔ شارح ایک اعتراض مقدر کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ قابل کا مقبول کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہے درست نہیں ہے ہم آپ کو ایک مثال ایسی دکھانے ہیں جس میں قابل مقبول کو قبول کرتے ہی فوراً معدوم ہو جاتا ہے موجود نہیں رہتا جیسے کوئی شے ممکن جب عدم کو قبول کرتی ہے تو وہ فوراً معدوم ہو جاتی ہے تو دیکھو شے ممکن قابل اور عدم مقبول ہے مگر قابل اپنے مقبول کے ساتھ موجود نہیں ہے بلکہ مقبول کو قبول کرتے ہی فوراً معدوم ہو گیا ہے۔ اس کا جواب شارحاً اذا کان المقبول وجودیاً سے دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ قابل کا مقبول کے ساتھ موجود رہنا اس وقت ضروری ہے جبکہ مقبول وجودی ہو یا عدم ملکتے سے قبیل سے ہو۔ عدم والملکۃ کے معنی متقابلین میں ایک کا وجود دوسرے کا عدمی ہونا لیکن وہ دوسرا محض عدمی نہ ہو بلکہ ایسا عدمی ہو جس کے اندر وجودی کو قبول کرنے کی صلاحیت ہو جیسے بصر اور عین میں قابل عدم والملکۃ

ہے (بصر دینا ہونا) امر وجودی ہے اور عمی (نابینا ہونا) امر عدنی ہے مگر ایسا امر عدنی ہے کہ اس میں امر وجودی یعنی بصارت کی صلاحیت موجود ہے اسی لئے عمی کی تعریف یوں کی گئی ہے عَدْمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ ان کیوں بصیرت۔ بصیر کا نہ ہونا اس شے میں جس میں بصیر ہونے کی شان ہو جیسے کوئی انسان یا جانور اندھا ہوتا ہے اس میں بصارت نہیں ہوتی لیکن بصیر ہونے کی شان اور صلاحیت ہوتی ہے۔ اسی لئے دیوار اور پتھر کو اندھا نہیں کہا جاتا حالانکہ دیوار اور پتھر میں بھی عدم بصیر ہے مگر اس میں بصیر ہونے کی شان اور صلاحیت نہیں ہے۔ بہر حال اگر مقبول وجودی ہو یا عدم ملکہ کے قبیل سے ہوتے ہیں تو قابل مقبول کیساتھ موجودنا ضروری ہے اور اگر مقبول محض عدنی ہو تو قابل مقبول کے ساتھ موجود نہیں ہوگا اور آپ نے جو مثال پیش کی ہے کہ ملکہ عدم کو قبول کرتے ہی فوراً معدوم ہو جاتا ہے یہاں مقبول عدم محض ہے اس لئے یہاں قابل مقبول کے ساتھ موجود نہیں ہوگا بلکہ معدوم ہو جائے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں مقبول یعنی الفضال وجودی یا عدم والملکہ کے قبیل سے ہے یا نہیں تاکہ قابل مقبول کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہو۔ تو شارح والا الفضال كذا کہہ کر فرماتے ہیں کہ ہاں یہاں الفضالی ایسا ہے یعنی یا تو الفضال وجودی ہے یا عدم والملکہ کے قبیل سے ہے اس لئے کہ الفضال کی دو تعریفیں کی گئی ہیں ایک تعریف کے اعتبار سے یہ امر وجودی ہے اور دوسری تعریف کے لحاظ سے عدم والملکہ ہے۔

پہلی تعریف الفضال کی حدوث ھو تین دو ہوتیوں اور شخصیتوں کا پیدا ہونا ہے جب کسی جسم متصل پر الفضال ظاہر کرتے ہیں تو اس متصل کی پہلی ھوت معدوم ہو کر دوسری دو ہوتیں پیدا ہو جاتی ہیں اس تعریف کے اعتبار سے الفضال امر وجودی ہے اور دوسری تعریف الفضال کی یہ ہے عَدْمُ الْاِتِّصَالِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ ھو ضمیر ھو اتصال کی طرف راجع ہے یعنی اتصال کا نہ ہونا اس چیز میں جس کی شان میں سے اتصال ہو۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہئے عَدْمُ الْاِتِّصَالِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ ان کیوں متصلہ اس تعریف کے اعتبار سے الفضال عدم والملکہ کے قبیل سے ہے تو جب الفضال وجودی یا عدم ملکہ ہوا تو قابل (صورت و مقدار) کا اپنے مقبول کے ساتھ یعنی الفضال کیساتھ موجود ہونا ضروری ہوگا۔

فتعین ان یکون الخ۔ یعنی قابل للفضال کے بارے میں تین احتمالات تھے صورت، مقدار، یا اور کوئی امر آخری صورت اور مقدار کا قابل للفضال ہونا باطل ہو گیا تو یہ بات ثابت اور منجین ہو گئی کہ الفضال کو قبول کرنے والی چیز جسم کے اندر کوئی امر آخری ہے اور یہی امر آخری ہی ہے۔

زھو المعنی من الھیولی:۔ المعنی مروجی کے وزن پر ہے یعنی مقصود و مراد یعنی اور یہ امر آخری قابل للفضال ہی مقصود اور مراد ہے ہیولی سے۔

لا یخفی علیک انما لا اشعار فی هذا الکلام الی ان الھیولی جوھر محل للصورة  
والنقیر الجامع ما ذکرنا بعض المحققین من ان الجوھر الواحد فی المتصل  
فی حد ذاتہ لوکان قائما بذاتہ لکان تقزق الجسد الی جسمین اعداما

للجسم بالکلیة وایجاد الجسمن اخصرین من کتم العدم وذلك لان الجسم المتصل فی حد ذاته اذا کان ذراعین مثلاً فاذا طرء علیہ الانفصال وحصل هناك جسمان کل واحد منهما ذراع فحینئذ لا یکون ذلك المتصل الواحد اثنی الذی کان ذراعین، بل مفصل باقیاً بذاتہا ضرورةً ولیمکن هذان الجسمان موجودین فیہ والآن کان ذراع مفصل بالفعل لا متصل فی حد ذاته فقد عنم ذلك المتصل بالکلیة ووجہ متصلات اخصران من کتم العدم فلا یجد هناك من شیء اخصر مشترک بین المتصل الاثری وهذین المتصلین ولا بد ان یکون ذلك الباقی بعینه موجباً لارتباط القسمین بذلك الجسم المقسوم

## ترجمہ

تجھ پر یہ بات پر مشیدہ نہیں ہے کہ اس کلام میں اس بات کی طرف کوئی اطلاع نہیں ہے کہ بیوی جوہر ہے اور صورت کے لئے محل ہے اور تقریر جامع (جو ان سب اور پر مشتمل ہے) وہ ہے جس کو بعض محققین (سید شریف) نے (حاشیہ تجرید میں) ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاته بصورت جسمیہ اگر قائم بذاتہ ہو تو ایک جسم کا دو جسموں کی طرف تقسیم کرنا جسم کو بالکلیہ معدوم کرنا اور دو دوسرے جسموں کو عدم کے پردے سے وجود میں لانا ہوگا اور یہ اسوجہ سے کہ جسم متصل فی حد ذاته جب مثلاً دو ذراع کا ہو پس جب اس پر انفصال جاری ہوگا اور اس جگہ دو جسم حاصل ہو جائیں گے جن میں ہر ایک ایک ذراع کا ہوگا تو اسوقت وہ متصل وحدانی جو بغیر کسی جوڑ کے دو ذراع کا تھا وہ اپنی ذات کے اعتقاد سے بلاصحت باقی نہیں رہے گا اور یہ دونوں جسم (انفصال سے قبل) اس جسم متصل کے اندر موجود نہیں تھے ورنہ تو وہ جسم بالفعل مفصل یعنی جوڑ والا ہو جائے تھا متصل فی حد ذاته نہیں رہے گا پس وہ متصل بالکلیہ معدوم ہو گیا اور دو سکے دو متصل عدم کے پردے سے وجود میں آگئے پس اس جگہ ایک دوسری چیز کا ہونا ضروری ہے جو پہلے متصل اور دونوں متصلوں کے درمیان مشترک ہو اور ضروری ہے کہ یہ شے مشترک نعیۃً دونوں حالتوں (حالت اتصال وحالت انفصال) میں باقی رہے تاکہ جسم کی تقسیم کرنا اس صورت میں بھی جسمیت کو بالکلیہ معدوم کرنا نہ ہو پس یہ بعینہ باقی رہنے والی چیز ہی دونوں قسموں کو اس جسم مقسوم کے ساتھ جوڑنے والی بن جائے گی۔

## تشریح

لا یخفی علیہ الخ۔ شارح مصنف پر اعتراض کرتے ہیں کہ اثبات بیوی کی دلیل مصنف نے بیان کی ہے وہ نام نہیں ہے اس لئے کہ مصنف نے فصل کے شروع میں دعویٰ کیا تھا کل جسم مرکب من جزئین ای جوہرین یحل احدھما فی الآخر فیسی المحل الہیوی والحال الصورة الجسمیة یہ دعویٰ تین باتوں پر مشتمل ہے (۱) بیوی کا اثبات (۲) بیوی جوہر ہوتا ہے کیونکہ فرمایا ہے ہر جسم مرکب ہوتا ہے دو جزؤں سے اور جزوین سے مراد جوہرین ہیں کیونکہ جسم جوہر ہے اور جوہر کا جزو بھی جوہر ہوتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ بیوی اور صورت دونوں جوہر ہوتے ہیں (۳) بیوی صورت کے لئے محل ہوتا ہے کیونکہ فرمایا ہے



یحل احدہما فی الآخر یسمى المحل الہیولی والحال الصورۃ الجسمیۃ اس سے معلوم ہوا کہ ہیولی صورت کیلئے محل ہوتا ہے لیکن مصنف نے دبرُھانۃ سے جو دلیل بیان کی ہے اس سے صرف ہیولی کا اثبات ہوتا ہے ہیولی کے جوہر ہونے اور صورت کے لئے محل ہونے پر اس دلیل سے کوئی دلالت نہیں ہوتی لہذا دلیل ناقص ہے اس لئے شارح آگے تقریر جامع ذکر کرتے ہیں جس سے تینوں امور کا اثبات ہوتا ہے۔ لیکن شارح کا یہ اعتراض اس وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ مصنف کے قول دبرُھانۃ کی ضمیر مصنف کے قول کل جسد مرکب من جزئین یحل احدہما فی الآخر الخ کی طرف راجع ہو اور اس پورے قول کو دعویٰ مانا جائے اور اگر دبرُھانۃ کی ضمیر اثبات الہیولی کی طرف ٹوٹائی جائے جس کو مصنف نے فصل کے عنوان میں ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا فصل فی اثبات الہیولی اور صرف اثبات ہیولی ہی کو دعویٰ قرار دیا جائے تو کوئی اعتراض نہیں اس لئے کہ دلیل سے ہیولی کا اثبات ہو رہا ہے پس دلیل دعویٰ کے مطابق ہے مگر اس پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہیولی کا جوہر ہونا اور صورت کیلئے محل ہونا یہ ہیولی کی ذات میں داخل ہے کیونکہ ہیولی کی تشریف فصل کے شروع میں گزر چکی ہے جو جوہر بسیط لایتم وجودہ بالفعل بدون ما حلّ خیه لہذا اگر دعویٰ صرف اثبات ہیولی ہو تب بھی جوہر ہونا اور محل صورت ہونا دعویٰ میں داخل ہو گا لان اشیٰ اذا ثبتت ثبتت جمع لو ازمہ پس دعویٰ اس صورت میں بھی تینوں چیزوں پر مشتمل ہوا لہذا دلیل ناقص اور دعویٰ کے غیر مطابق ہے اس لئے آگے شارح ایک ایسی تقریر ذکر کرتے ہیں جو تینوں امور کو جامع ہے اسی لئے اس کو تقریر جامع کہا گیا ہے یہ تقریر جامع میر سید شریف نے حاشیہ شرح تجریدی میں ذکر فرمائی ہے اس تقریر میں صورت جسمیہ کو جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ سے تعبیر کیا گیا ہے گویا یہ صورت جسمیہ کا دوسرا نام ہے صورت جسمیہ جوہر تو ہوتی ہی ہے اس کو وحدانی اس لئے کہا گیا ہے کہ تمام اجسام کی صورت جسمیہ و امدهی ہوتی ہے مثلاً حنا صراجمہ آگ پانی، مٹی، ہوا ہی کو سمجئے ان چاروں کی صورت جسمیہ واحد ہے وہی الجوہر المتحد فی الجهات الثلثۃ۔ البتہ صورت نوعیہ ہر ایک کی جدا گانہ ہے آگ کی صورت نوعیہ اور ہے پانی کی دوسری اسی طرح مٹی اور ہوا کی صورت نوعیہ جدا جدا ہے۔ اور صورت جسمیہ کو متصل فی حد ذاتہ اس لئے کہا گیا ہے کہ اس کی ذات کیلئے اتصال لازم ہے پس یہ اپنی ذات کے اعتبار سے متصل ہوتی ہے اس طرح صورت جسمیہ کا دوسرا نام جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ رکھ دیا گیا ہے۔

اب تقریر جامع کا خلاصہ سنئے۔ دعویٰ یہ ہے کہ جسم کے اندر جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ یعنی صورت جسمیہ قائم بالذات نہیں ہے قائم بالذات نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہے اس لئے کہ اس صورت میں تو اس کا عرض ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ جوہر ہے بلکہ قائم بالذات نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صورت جسمیہ کسی مادہ اور محل کے اندر حلول کے بغیر بذات خود تنہا موجود نہیں ہے بلکہ مادہ اور محل کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس کے اندر حلول کرتی ہے یعنی جسم کے اندر صورت جسمیہ کے ساتھ ہیولی بھی ہوتا ہے جو صورت کا محل بنتا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ (صورت جسمیہ) قائم بذاتہ ہو یعنی تنہا موجود ہو تو جب

جسم پر انضام طاری کیا جائے گا یعنی اس کے دو ٹکڑے کئے جائیں گے تو ایک جسم کا بالکل معدوم کرنا اور دوسرے دو جسموں کا کتم عدم سے (عدم کے پردے سے) وجود میں لانا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ بدیہی بات ہے کہ جب جسم کے دو ٹکڑے کئے جاتے ہیں تو ایسا نہیں ہوتا کہ وہ جسم بالکل معدوم اور نیست و نابود ہو گیا ہو اور یہ دو ٹکڑے علیحدہ سے ابھی ابھی عدم کے پردے سے نکل کر وجود میں آئے ہوں بلکہ ہر شخص جانتا ہے کہ یہ دو ٹکڑے اسی جسم کے ہیں جس کی ہم نے تقسیم کی ہے۔ تقسیم کی وجہ سے دو ٹکڑے ہو گئے ہیں تو ظاہر ہے کہ تقسیم کے وقت ایک جسم کا بالکل معدوم ہو جانا اور دوسروں کا کتم عدم سے وجود میں آنا باطل اور محال ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال لہذا جو ہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ کا تنہا بغیر بیہیوی و مادہ کے موجود ہونا بھی محال ہے

رہا یہ بات کہ صورت جسمیہ کے تنہا موجود ہونے سے اعدام الجسم بالکلہ و ایجاد المحسین من کتم العدم کیسے لازم آتا ہے اس کو شارح و ذلک لان الجسم المتصل فی حد ذاته انہ سے بیان کرتے ہیں کہ شذائک ایک جسم متصل فی حد ذاتہ دو ذرائع کا ہو جس اس پر انضام طاری کر کے دو ٹکڑے کئے جائیں تو ایک ایک ذراع کے دو جسم متصل پیدا ہو جاتے ہیں اور اس وقت وہ جو ہر وحدانی متصل (صورت جسمیہ) جو بغیر متصل اور جوڑے کے دو ذراع کا تھا باقی نہیں رہتا بلکہ انضام اور تقسیم طاری ہوتے ہی وہ صورت جسمیہ معدوم ہو جاتی ہے اس لئے کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ صورت جسمیہ کیلئے اتصال لازم ہے اور لازم کے عدم سے ملزوم کا عدم ہو جاتا ہے پس اتصال کے عدم سے صورت جسمیہ کا عدم ہو جائے گا اور جب صورت جسمیہ معدوم ہوگی تو اب یہی کہا جائے گا کہ ایک جسم متصل بالکل معدوم ہو گیا اور دو جسمین متصلین کتم عدم سے وجود میں آئے ہیں ان کا اس جسم مقسوم کے ساتھ کوئی ربط و تعلق نہیں ورنہ جسم کے اندر صورت جسمیہ کے علاوہ کوئی اور ایسی شے ہوتی جو اتصال سے معدوم نہ ہو۔ اتصال کے وقت بھی موجود ہو اور انضام کے بعد بھی باقی رہے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ دو حصے اسی جسم مقسوم کے ہیں علیحدہ سے پیدا نہیں ہوئے ہیں لہذا جسم کے اندر ایک ایسی چیز کا ہونا ضروری ہو جو متصل اول یعنی جسم مقسوم اور جسمین متصلین یعنی جسم کے دونوں ٹکڑوں کے درمیان مشترک ہو اور ان دونوں قسموں کا اس جسم مقسوم کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کر دے پس اسی مشترک امر کا نام بیہیوی اور مادہ ہے معلوم ہوا کہ جسم کے اندر صورت جسمیہ کے علاوہ بیہیوی اور مادہ کا ہونا ضروری ہے نسبت بیہیوی۔ اس پر اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ یہ دونوں ٹکڑے جو تقسیم کے بعد پیدا ہوئے ہیں تقسیم سے پہلے اس جسم متصل کے اندر بالفعل موجود تھے لہذا جسم کے اندر ایسی چیز ماننے کی کوئی ضرورت نہیں جو ان دونوں قسموں کا جسم مقسوم کے ساتھ ربط پیدا کرے ان دونوں حصوں کا جسم کے اندر پہلے سے بالفعل موجود ہونا ہی اس بات کی علامت ہو گا کہ یہ دونوں ٹکڑے اسی جسم مقسوم کے ہیں علیحدہ سے وجود میں نہیں آئے تو شارح نے دلہر یکن ہذان الجسمان الخ کہا اس شبہ کو دور کر دیا کہ ان دونوں حصوں کا پہلے سے جسم کے اندر بالفعل موجود ماننا درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں وہ جسم متصل واحد نہیں رہے گا بلکہ مفصل اور جوڑے والا ہو جائے گا حالانکہ اس کو متصل فرض کیا گیا ہے پس خلاف مفروض لازم آئے گا۔

ولا بد ان يكون ذلك الشيء الازم في تعلقه في كل حال اتصال او في حال انفصال دون  
 في بزاره باقی رہنا ضروری ہے کیونکہ اگر امر مشترک اتصال کے وقت تو موجود ہے اور انفصال کے وقت باقی نہ رہے  
 معدوم ہو جائے تو اس صورت میں بھی وہی خرابی لازم آئے گی جو امر مشترک نہ ماننے کی صورت میں لازم آ رہی تھی یعنی  
 ایک جسم کا بالکل معدوم ہو جانا اور دو جسموں کا کم عدم سے وجود میں آنا اس لئے اس امر مشترک کا اپنی ذات کے  
 ساتھ دونوں حالتوں میں باقی رہنا ضروری ہے تب ہی یہ ان دونوں قسموں کا جسم مقسوم کیا تصور بظہیر پیدا کرے گا۔  
 بعینہ سے مراد بذاتہ ہے بصورتہ نہیں ہے اس لئے کہ ظاہر ہے کہ مادہ دونوں حالتوں میں ایک صورت پر باقی  
 نہیں ہے پہلے صورت متصلہ واحدہ تھی اب در متصل صورتوں میں مستقل ہو گیا ہے البتہ مادہ کی ذات دونوں حالتوں  
 میں موجود ہے اس لئے بعینہ سے مراد بذاتہ ہے فافہم۔

یہاں تک جسم کے اندر حیولی کے اثبات کا بیان ہوا یعنی دعویٰ کے مقاصد ثلاثہ میں مقصد اول کا اثبات ہو گیا  
 رہے دوسرے دو مقصد یعنی حیولی کا جوہر ہونا اور صورت جسمیہ کے لئے محل ہونا ان کو اگلی عبارت سے بیان کرتے ہیں

ويكون هو مع المتصل الواحد متصلاً واحداً ومع المنفصلين منفصلاً متعدداً واولاً  
 ذلك المتعدد متصل واحداً فلا يكون ذلك الشيء في نفسها واحداً ولا متعدداً ولا متصلاً  
 ولا منفصلاً بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في حد ذاته فيكون واحداً بوجوه  
 ومتعدد ابتداءً ومتصلاً مع كونها متصلاً واحداً ومنفصلاً مع تعددها والفصال  
 لبعضها عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلاً واحداً او مع المتعدد  
 منفصلاً متعدداً كان المتصل الواحد والمتعدد مختصاً به ناعثاً لانه فيكون محلاً للمتصل  
 الواحد حال الاتصال والمنفصلين حال الانفصال فيكون جوهره اقطعاً نهذاً للجوهر  
 الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر  
 المتصل ليس مسمى مبروماً جسميةً والجسد المطلق مركبٌ منهما

**ترجمہ** اور یہ امر مشترک متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہوتا ہے اور دو منفصلوں کے ساتھ منفصل  
 متعدد ہوتا ہے اور اس متعدد میں سے ہر ایک متصل واحد ہے پس یہ شے مشترک نہ تو فی نفسہ  
 واحد ہوتی ہے اور نہ متعدد اور نہ متصل ہوتی ہے اور نہ منفصل بلکہ یہ اس چیز میں اس جوہر متصل فی حد ذاتہ کے  
 تابع ہے پس یہ اس جوہر متصل کے واحد ہونے سے واحد ہوتی ہے اور اس کے متعدد ہونے سے متعدد ہو جاوے  
 اور اس کے متصل واحد ہونے کے ساتھ متصل رہتی ہے اور اس کے متعدد ہو جانے اور اس کے بعض کے بعض سے  
 منفصل ہو جانے سے منفصل ہو جاتی ہے اور جب یہ شے متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہے اور متعدد کے ساتھ  
 منفصل متعدد ہے تو وہ متصل واحد اور متعدد اس شے کے ساتھ متصل ہوا اور اس کے لئے ان صفات (وحدت و

تعدد، اتصال و انفصال) کو پیدا کرنے والا ہوا پس یہ امر مشترک اتصال کی حالت میں متصل واحد کا عمل ہوگا اور انفصال کی حالت میں دو منفصلوں کا عمل بنے گا پس یہ امر یقینی طور پر جوہر ہوگا پس یہ جوہر جوہر متصل فی حد ذاتہ کا عمل ہے اسی کا نام بیہولی اولیٰ رکھا گیا ہے اور اس جوہر متصل کا نام صورت جسمیہ رکھا جاتا ہے اور جسم مطلق ان دونوں سے مرکب ہوتا ہے۔

## تشریح

تقریباً جامع کی اس عبارت میں بیہولی کے جوہر ہونے اور صورت کیلئے عمل ہونے کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ امر مشترک (مادہ) بذات خود نہ تو متصل واحد ہوتا ہے اور نہ منفصل و متعدد بلکہ متصل اور منفصل ہونے میں صورت جسمیہ کے تابع ہے جب صورت جسمیہ متصل اور واحد تھی مادہ بھی متصل اور واحد تھا اور جب صورت جسمیہ منفصل اور متعدد ہو گئی اور اس کا بعض حصہ بعض سے جدا ہو گیا یعنی دو ٹکڑوں میں منقسم ہو گئی تو مادہ بھی منفصل اور متعدد ہو گیا تو مادہ میں اتصال و انفصال اور وحدت و تعدد کی صفات صورت کے واسطے سے پیدا ہوتی ہیں بذات خود مادہ متصل و منفصل نہیں ہوتا لہذا صورت جسمیہ بیہولی کو چند صفات (الاتصال و انفصال و وحدت و تعدد) کے ساتھ متصف کرنے والی ہوتی پس ان دونوں میں ایک ایسا تعلق خاص پایا گیا جسکی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک ناعت اور دوسرا منعت بن رہا ہے جس کو اختصا ص ناعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ صورت جسمیہ ناعت (صفات پیدا کرنے والی) اور بیہولی منعت (ان صفات کے ساتھ موصوف ہونے والا) اور اختصا ص ناعت کو حلول کہتے ہیں جیسا کہ حلول کی چوتھی اور پانچویں تعریف میں ص ۹۶ پر گزر چکا ہے ناعت حال ہوتا ہے اور منعت عمل ہوتا ہے لہذا صورت جسمیہ وال اور بیہولی اس کا عمل ہے اور اسی سے بیہولی کا جوہر ہونا بھی معلوم ہو گیا کیونکہ جب بیہولی صورت کا عمل ہے اور صورت جسمیہ جوہر ہے اور جب ہر کا عمل بھی جوہر ہی ہوتا ہے کیونکہ جوہر کا قیام کسی عرض کے ساتھ نامکن ہے عرض تو خود غیر قائم بالذات ہوتا ہے اس کے ساتھ دوسرا کیونکہ قائم ہو سکتا ہے۔ اس لئے جوہر کا عمل جوہر ہی ہوتا ہے پس بیہولی کا جوہر ہونا ثابت ہو گیا نعمت المدعیٰ جمیع اجزاء پر۔

دکلمن ذلك المتعدد الذي... یعنی متصل واحد کے جب دو ٹکڑے کئے جاتے ہیں تو اگرچہ وہ منقسم اور متعدد ہو جاتا ہے لیکن اس کے دونوں ٹکڑوں میں سے ہر ایک کو متصل واحد کہا جائیگا یعنی پہلے ایک متصل تصاب دو متصل ہوئے ناعتاً ناعت کے دو معنی کئے جاسکتے ہیں، بذات خود صفت بننے والا۔ توجہاً للنعوت، صفات موجود کرنے والا اور صفات کا سبب بننے والا۔ یہاں پر دوسرے معنی مراد ہیں اس لئے کہ صورت بیہولی کے لئے بذات خود صفت نہیں ہے بلکہ بیہولی کے لئے چند صفات پیدا کرنے والی اور صفات کا سبب بننے والی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا ہے کہ بیہولی کے اندر اتصال و انفصال، وحدت و تعدد کی صفات صورت جسمیہ کے واسطے سے پیدا ہوئی ہیں پس صورت جسمیہ ان صفات کو بیہولی کے اندر موجود کرنے والی اور ان کا سبب بننے والی ہے۔

نہذا الجوہر الذی الخ۔ تقریباً جامع کے اخیر میں نتیجہ کے طور پر فرمایا کہ یہاں پر دو چیزیں سامنے آئیں ایک امر مشترک یعنی وہ جوہر جو صورت جسمیہ کا عمل بن رہا ہے دوسرے جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ۔ اول کا نام بیہولی ہے

اور ثانی کا نام صورت جسمیہ ہے اور جسم مطلق ان دونوں سے مرکب ہوتا ہے۔

اقول فیہ بحث اذ لا بدَّ لیبیان حلول الصورة الجسمیة فی الہیولی من اثبات آت  
الصورة نفسها لغت للہیولی كما ان البیاض لغت للجسم ولا یجدی ما ذکر من  
ان الصورة واسطة لاتصاف الہیولی بالوحدۃ والکثرة والاتصال والانفصال  
والا لزم ان یكون الجسم حاکماً فی العرض القائم بہا لان الجسم واسطة لاتصاف ذلك  
العرض بالتعین بالعرض ویکن ان یجاب عن بان حلول العرض فی شیء یقتضی ان یكون  
الاول نفسه لغتاً للثانی وحلول العرض فی شیء یقتضی ان یكون جمیع اللغات الثابتة  
للاول بالذات لغتاً للثانی بالعرض والجسم لیس واسطاً لاتصاف العرض بجمیع  
لغاتہ وقولہما الاختصاص المناعت یشمل القسمین

ترجمہ

میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ کے ہیولی کے اندر حلول کو بیان کرنے کیلئے  
یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ صورت جسمیہ بذات خود ہیولی کے لئے صفت ہے جیسا کہ بیشک سفیدی جسم  
کیلئے صفت ہے اور وہ بات جس کو (صاحب تقریر جامع نے) ذکر کیا ہے (حلول کو ثابت کرنے کیلئے) نافع نہیں  
ہے ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ جسم حلول کرنے والا ہوا اس عرض کے اندر جو جسم کے ساتھ قائم ہے اس لئے کہ جسم واسط  
ہے اس عرض کو تحریر (ممکن) کے ساتھ بالتبع متصف کرنے کیلئے اور ممکن ہے کہ اس اعتراض کا جواب یاسی طور دیا  
جائے کہ عرض کا حلول کسی شے کے اندر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اول بذات خود ثانی کیلئے صفت ہوا اور جوہر کا حلول  
کسی شے کے اندر اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ تمام صفات جو اول کیلئے بالذات (بلا واسطہ) ثابت ہیں وہ ثانی کیلئے  
بالعرض (بالواسطہ) ثابت ہو جائیں اور جسم واسطہ نہیں ہے عرض کو اپنی تمام صفات کیساتھ متصف کرنے کیلئے اور  
نلاصف کا قول الاختصاص المناعت (حلول) کی دونوں قسموں (حلول الجوہر فی شیء اور حلول العرض فی شیء) کو شامل ہے

تشریح

اقول فیہ بحث الخ تقریر جامع کے اندر ہیولی کے صورت جسمیہ کیلئے محل ہونے کی جو دلیل بیان کی  
گئی ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں، اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ دو چیزوں میں حلول کے متحقق  
ہونے کیلئے حال کا اپنے محل کو محض چند صفات کیساتھ متصف کرنے میں واسطہ بننا کافی نہیں ہے بلکہ حال کا بذات  
خود محل کیلئے صفت بننا ضروری ہوتا ہے جیسا کہ بیاض کا جسم کے اندر حلول ہوتا ہے اور بیاض بذات خود جسم کیلئے  
صفت ہے۔ پس صورت جسمیہ کا ہیولی کے اندر حلول ثابت کرنے کیلئے یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ صورت بذات خود  
ہیولی کے لئے صفت ہے اور آپ نے یہ ثابت نہیں کیا بلکہ آپ کی تقریر جامع سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ صورت جسمیہ واسط  
ہے ہیولی کو صفت اتصال و انفصال، وحدت و کثرت کے ساتھ متصف کرنے کیلئے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے کہ ہیولی  
بذات خود متصل و منفصل واحد و متعدد نہیں ہوتا بلکہ وہ اس چیز میں صورت کے تابع ہے صورت کے واسطہ سے

ہیولی کے اندر یہ صفات پیدا ہوتی ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حلول کے تحقق کیلئے حال کا محل کو چند صفات کے ساتھ متصف کرنے کے لئے واسطہ بن جانا کافی ہے حالانکہ یہ بات حلول کے تحقق کیلئے مفید اور نافع نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس بات کو مفید و کافی مان لیا جائے تو جسم کا عرض کے اندر حلول کرنا اور جسم کا حال اور عرض کا اس کیلئے محل ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جسم واسطہ بنتا ہے عرض کو چند صفات کے ساتھ متصف کرنے کیلئے کیونکہ عرض بذات خود متجز اور ممکن (کسی مکان میں آنے والا) نہیں ہوتا بلکہ متجز اور ممکن میں جسم کے تابع ہوتا ہے جسم کے متجز اور ممکن ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ قائم ہونے والا عرض متجز اور ممکن ہوتا ہے تو دیکھو عرض کو متجز اور ممکن کی صفت کے ساتھ متصف کرنے کیلئے واسطہ جسم ہے تو جسم کو حال اور عرض کو اس کا محل ہونا چاہئے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کہ عرض حال اور جسم اس کا محل ہوتا ہے پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حلول کے تحقق کیلئے حال کا محل کیلئے بذات خود صفت بننا ضروری ہے اب ہیولی کے اندر صورت جسمیہ کے حلول کیلئے یہ ثابت کرنا ضروری ہو گا کہ صورت بذات خود صفت ہے ہیولی کیلئے بغیر اس کے صورت کا ہیولی کے اندر حلول اور ہیولی کا صورت کیلئے محل ہونا ثابت نہیں ہو گا اور جب ہیولی کا محل ہونا ثابت نہیں ہو گا تو اس کا جوہر ہونا بھی ثابت نہیں ہو گا اس لئے کہ ہیولی کا جوہر ہونا صورت کیلئے محل ہونے پر موقوف ہے۔ کما علم مما سبق۔

وہی ممکن ان یجاب الخ سے شارح اس کا جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ حلول کے تحقق کیلئے اس بات کو ضروری قرار دینا کہ حال بذات خود محل کیلئے صفت ہے ہر جگہ مسلم نہیں ہے بلکہ حلول کی دو قسمیں ہیں (۱) حلول العرض فی شئی (۲) حلول الجوہر فی شئی۔ جب عرض کا حلول کسی شے کے اندر ہوتا ہے اس کیلئے تو یہ ضروری ہے کہ حال بذات خود محل کیلئے صفت ہو جسے بیاض کا حلول جسم کے اندر حلول العرض فی شئی ہے اور اس میں عرض جو کہ حال ہے بذات خود جسم کے لئے صفت ہے لیکن حلول الجوہر فی شئی کے اندر حال کا محل کیلئے صفت بننا ضروری نہیں بلکہ حلول الجوہر تو اس بات کا مقتضی ہے کہ جو صفات حال کیلئے بالذات اور بلا واسطہ ثابت ہیں وہ تمام صفات محل کیلئے بالعرض اور بلا واسطہ ثابت ہو جائیں۔ اب دیکھیے صورت جسمیہ کا ہیولی کے اندر جو حلول ہوتا ہے یہ حلول الجوہر فی شئی ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ جوہر ہے لہذا یہاں صورت جسمیہ کا ہیولی کیلئے صفت بننا ضروری نہیں ہو گا بلکہ یہ ضروری ہو گا کہ جو صفات صورت جسمیہ کیلئے بالذات ثابت ہیں وہ تمام صورت کے واسطہ سے ہیولی کیلئے ثابت ہو جائیں اور تقریر جامع میں اسکی کو ذکر کیا گیا ہے لہذا کوئی اعتراض نہیں۔ اور اعتراض میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اگر حال کے محض واسطہ بننے کو کافی اور مفید مان لیا جائے تو جسم کا حال اور عرض کا محل ہونا لازم آئے گا اس کا جواب بالجسم لیس بواسطہ الخ سے دیتے ہیں کہ اگر جسم کا عرض کے اندر حلول ہو تو یہ حلول الجوہر فی شئی ہو گا کیونکہ جسم جوہر ہوتا ہے اور حلول الجوہر کیلئے یہ ضرورت ہے کہ وہ تمام صفات جو حال کیلئے بالذات ثابت ہیں محل کیلئے بالعرض ثابت ہو جائیں اور یہاں ایسا نہیں ہے اس لئے کہ جسم عرض کو اپنی تمام صفات کے ساتھ متصف کرنے کیلئے واسطہ نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ جتنی صفات جسم کے لئے بالذات



ثابت ہیں وہ تمام صفات عرض کے لئے باقیق ثابت ہو جائیں، جسم نامم بالذات ہوتا ہے، جو ہر ہوتا ہے، نیز  
 بیسوالی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جسم کے واسطے سے عرض کے اندر یہ صفات پیدا نہیں ہوئیں  
 عرضہ نہ قائم بالذات ہوتا ہے نہ جو ہر اور نہ بیسوالی اور صورت سے مرکب، پس حلول الجوہر فی شیء کا جو مقصد تھا وہ  
 یہاں نہیں پایا گیا اس لئے جسم کا حال اور عرض کا حل ہونا لازم نہیں آیا۔

وقولہم الاختصاص الذاعت الخ۔ سے ایک سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ آپ نے حلولی  
 کی دو قسمیں بتائی ہیں حلول العرض فی شیء، حلول الجوہر فی شیء اور حلول کی تعریف جو اختصاص ناعت کے ساتھ کی گئی  
 ہے یہ صرف حلول العرض فی شیء پر صادق آتی ہے اس لئے کہ اختصاص ناعت کے معنی پہلے گذر چکے ہیں التعلق  
 الخاص الذى يصير به احد المتعلقين تعالفا والاخر منعوتابہ دو چیزوں کے درمیان ایسا  
 خاص تعلق جس کی وجہ سے دونوں میں سے ایک صفت اور دوسری موصوف ہو جائے۔ صفت کو حال اور موصوف کو  
 محل کہا جاتا ہے۔ اور حال کا محل کیلئے صفت بنا یہ حلول العرض فی شیء کے اندر ہی ہوتا ہے جیسے حلول البياض فی اللحم  
 حلول الجوہر فی شیء میں نہیں ہوتا جیسا کہ ابھی اوپر معلوم ہوا ہے لہذا یہ تعریف جامع نہیں ہے اشارح ہر اس کا جواب  
 دیتے ہیں کہ حلول کی تعریف الاختصاص الناعت "حلول کی دونوں قسموں کو شامل اور جامع ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ  
 ناعت کے دو معنی ہیں جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں (۱) بذات خود صفت بننے والا (۲) موجداً للثابت یعنی  
 دوسرے کے لئے صفات کو پیدا کرنے والا۔ اور صفات کا سبب بننے والا۔ حلول العرض فی شیء کے اندر معنی اول اور  
 حلول الجوہر فی شیء کے اندر معنی ثانی پائے جاتے ہیں لہذا "الاختصاص ناعت" اپنے دونوں معنی کے اعتبار سے  
 حلول کی دونوں قسموں پر صادق آتا ہے۔ وكان التعريف شاملاً للتعيين۔ تاخیر ۱۲

واعلم ان ما ذكرنا هو مذهب المشائين كما سطره الشيخين ابي نصر و ابي علي  
 واما الاشراقيون كالفلاطون والشيخ المقبول فذهبوا الى ان الجوهر الواحد اى المتصل  
 في حد ذاته قائم بذاته غير حال في شيء اخر لكونه متعيناً بذاته وهو الجسم المطلق  
 فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارجه اصلاً وقابل لطريان الاتصال  
 والاتصال مع بقائهما في حالتين في حد ذاته وهو من حيث جوهره وذاته ليس هي جسمًا ومن  
 حيث قبولها للمورثة النوعية التي لا انواع الجسم ليس هي هيولى

ترجمہ  
 اور یہ بات جان لو کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے (کہ جسم بیسوالی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے) یہ مشائین  
 کا مذہب ہے جیسا کہ ارسطو اور شیخ زبولونقر اور شیخ ابوعلی اور ہر حال اشراقیین جیسے افلاطون اور شیخ  
 مقبول (شہاب الدین سہروردی) پس ان کا مذہب یہ ہے کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاته (صورت جسمیہ) بذات خود  
 قائم ہوتی ہے کسی دوسری شے میں حلول کر نیوال نہیں ہوتی کیونکہ وہ میتر بالذات ہوتی ہے اور یہی (جوہر وحدانی)

جسم مطلق ہے پس جسم ان کے نزدیک ایسا جوہر بسیط ہے جس میں خارج کے اعتبار سے بالکل ترکیب نہیں ہوتی اور یہی اتصال و انفصال کے طاری ہونے کو قبول کرتا ہے اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں حالتوں میں باقی رہتے ہوئے اور اپنے جوہر اور ذات کے اعتبار سے اس کا نام جسم رکھا جاتا ہے اور جسم کی اقسام کے لئے جو صورت نوعی ہوتی ہے اس کو قبول کرنے کے اعتبار سے اسی کو میولی کہا جاتا ہے۔

**تشریح** واعلم ان ما ذکرنا الخ اب تک جو بیان ہوا ہے کہ جسم میولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے یہ فلاسفہ مشائخ کا مذہب ہے اور فلاسفہ اشراقیین کہتے ہیں کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ یعنی صورت جسمیہ بنا جو ہوتی ہے کسی دوسری شے کے اندر حلول نہیں کرتی یہ لوگ صورت جسمیہ ہی کو جسم کہتے ہیں لہذا جسم ان کے نزدیک بسیط ہے میولی اور صورت سے مرکب نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ پیش کرتے ہیں کہ صورت جسمیہ جوہر ہوتی ہے اور جوہر قائم بالذات اور متجز بالذات ہوتا ہے اپنے قیام اور تجز میں دوسرے کے تابع نہیں ہوتا اگر اس کا کسی دوسری شے میں حلول مانا جائے تو اس کا اپنے قیام اور تجز میں دوسرے کے تابع ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حلول ان کے یہاں تبعیت فی التجز کو کہا جاتا ہے یعنی ایک شے کا اپنے تجز میں دوسری شے کے تابع ہونا جیسے یاغ بذات خود متجز نہیں ہے اپنے تجز میں جسم کے تابع ہونا ہے لہذا یاغ کا جسم کے اندر حلول ہوتا ہے پس اشراقیین کے یہاں عرض کا حلول تو اس کے محل میں ہوتا ہے جوہر کا حلول کسی شے کے اندر نہیں ہوتا۔ بخلاف فلاسفہ مشائخ کے کہ ان کے نزدیک حلول اختصاص ناعت کا نام ہے اور اختصاص ناعت جس طرح عرض اور اس کے محل میں پایا جاتا ہے اسی طرح دو جوہروں کے اندر بھی متحقق ہوتا ہے کما تفسیرہ آغا۔ معلوم ہوا کہ منشاء اختلاف حلول کی تعریف ہے اشراقیین تبعیت فی التجز کو حلول کہتے ہیں اور مشائخ اختصاص ناعت کو۔

بہر حال اشراقیین کے یہاں جسم ایک ایسا جوہر بسیط ہے جو متصل ہے اس میں خارج کے اعتبار سے کوئی ترکیب نہیں ہوتی البتہ ذہنی طور پر وہ جسم میں ترکیب کے قائل ہیں اسی لئے وہ جسم کو قابل للانفکاک والانفصال مانتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ جسم پر جو اتصال و انفصال طاری ہوتے ہیں ان کو قبول کرنے والا یہی جوہر وحدانی متصل ہے جو اتصال و انفصال دونوں حالتوں میں فی حد ذاتہ باقی رہتا ہے معدوم نہیں ہوتا اور غالباً یہ لوگ صورت جسمیہ کے لئے اتصال کو لازم نہیں کہتے ورنہ انفصال طاری ہوتے ہی صورت جسمیہ کو معدوم ہو جانا چاہئے اور میولی کی ضرورت ہونی چاہئے بلکہ یہ اتصال و انفصال کو صورت جسمیہ کیلئے عارض مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صورت جسمیہ اپنی ذات کے لحاظ سے نہ تو متصل ہوتی ہے نہ منفصل بلکہ وقتاً فوقتاً دونوں اس کو عارض ہوتے رہتے ہیں کبھی اتصال کبھی انفصال۔ پھر یہ لوگ اس صورت جسمیہ کو ذات اور جوہر ہونے کے اعتبار سے جسم کہتے ہیں اور صورت نوعی کو قبول کرنے کے اعتبار سے اسی کو میولی کہتے ہیں۔ لہذا میولی ان کے نزدیک کوئی حقیقی شے نہیں ہے بلکہ ایک اختیاری چیز ہے۔ دونوں مذہبوں کا خلاصہ یہ نکلا کہ مشائخ جسم کو فی نفسہ متصل واحد مانتے ہیں اور میولی کے وجود کے بھی قائل ہیں اور اشراقیین جسم کو تو متصل کہتے ہیں مگر میولی کے وجود حقیقی کے قائل نہیں۔

اس کے علاوہ دو مذہب اور ہیں ایک متکلمین کا اور صوفیاء کا۔ متکلمین دونوں باتوں کا انکار کرتے ہیں نہ تو جسم کو  
متصل واحد کہتے ہیں بلکہ اجزاء لا تجزئی سے مرکب مانتے ہیں کما تراندہ بیہولی کے وجود کے قائل ہیں اور صوفیاء  
بیہولی کے وجود کے تو قائل نہیں ہیں البتہ جسم کے متصل اور غیر متصل ہونے کے متعلق ان سے کوئی تصریح منقول نہیں ہے  
المتشائین ارسطو اور اس کی جماعت کو مشائین کہا جاتا ہے اکثر فلاسفہ مشائین ہی ہیں۔ یہ مشاہیر بر وزن فعال کی  
جمع ہے بمعنی بہت چلنے والا کیونکہ یہ لوگ مقاصد تک پہنچنے میں اپنی نظر و فکر اور عقل کے پیچھے ہی چلتے ہیں اس لئے  
ان کو مشائین کہا جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ ارسطو اپنے شاگردوں کو چلتے ہوئے تعلیم دیتا تھا۔ اس کے تلامذہ  
اس کے پیچھے چلتے چلتے سبق پڑھتے رہتے تھے اس لئے ان کو مشائین کہا جانے لگا۔

فائدہ ہے۔ واجب تعالیٰ کی معرفت حاصل کر نیکارادہ کرنے والے چار اقسام پر منقسم ہیں۔ صوفیاء، متکلمین  
اشراقیین، مشائین۔ اس لئے کہ واجب تعالیٰ کی معرفت کے حصول کا طریقہ عقلی اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں  
یا کشف و ریاضت کے ذریعہ یا نظر و استدلال کے ذریعہ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو صورتیں ہیں یا تو اتباع  
شریعت کے ساتھ یا بغیر اتباع شریعت کے، کشف و ریاضت مع اتباع شریعت کے ذریعہ معرفت حاصل کرنے والے  
صوفیاء کہلاتے ہیں اور کشف و ریاضت بغیر اتباع شریعت والے اشراقیین ہیں۔ اور نظر و استدلال مع التزام  
و اتباع شریعت کو اختیار کرنے والے متکلمین اور نظر و استدلال بغیر اتباع شریعت والے مشائین کہلاتے ہیں پس  
مشائین کسی شریعت کا اتباع کے بغیر ہر چیز کو عقل پر پرکھتے ہیں اور ہر مقصد میں نظر و فکر ہی پر مدار رکھتے ہیں۔  
جو چیز ان کی نظر عقل کے موافق ہوئی اس کو تسلیم کر لیا اور نہ انکار اور رد کرتے ہیں۔ اسی لئے یہ لوگ گمراہ ہو گئے  
کا ارسطو۔ ارسطو کا مفصل تذکرہ ہم مقدمہ کتاب میں ص ۸ پر کر آئے ہیں فیلیراج نمبر۔

والشیخین ابی نصر بن ہشیم حکیم ابو نصر فارابی ہیں جن کی وفات ۳۳۹ھ میں ہوئی انھوں نے چوتھی صدی  
میں شاہ منصور بن لوز سامانی کے حکم سے علم فلسفہ کی دوبارہ تدوین کی تھی اور تقریباً دو درجن کتابیں تصنیف  
کی تھیں اسی لئے فارابی کو معلم ثانی کہتے ہیں۔

دو ابی علی :- یہ شیخ ابو علی حسین بن عبداللہ بن سینا ہیں۔ ابو علی بن سینا کے ساتھ مشہور ہیں ان کی ولادت  
ماہ صفر ۳۷۰ھ میں بخارا کے کسی قریب میں ہوئی انھوں نے بخارا ہی میں رہتے ہوئے اولاً علم فقہ پڑھا پھر منطق پھر فلسفہ  
و ریاضیہ پھر فلسفہ طبیہ پھر الہیہ پھر علم طب حاصل کیا پھر خود ہی مطالعہ کتب کے ذریعہ اسیٹھارہ برس کی عمر میں علوم میں  
کمال حاصل کر لیا اس کے بعد ہمدان اور اصفہان کے بلاد میں سینچکر وہاں کے بادشاہوں کے مقرب بن گئے یہاں  
تک کہ ان کو وزارت کے عہدہ پر فائز کر دیا گیا یہ اپنی زندگی میں شراب نوشی میں مشغول رہتے تھے لیکن اخیر عمر  
میں انھوں نے قرآن پاک حفظ کیا اور عبادت میں مشغول رہنے لگے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی مسئلہ مشکل ہو جاتا تو دھنوا  
کرتے اور درود کرتے نماز پڑھ کر اللہ سے مسئلہ حل ہونے کی دعا کرتے تو وہ حل ہو جاتا تھا لیکن یہ عبادت ان کے لئے  
نافع نہیں ہوئی اس لئے کہ انھوں نے ان عقائد فلسفہ سے جو فقہاء کے نزدیک کفر ہیں تو بہ نہیں کی۔ شیخ رکن الدین

شیخ محمد والدین بغدادی سے نقل کرتے ہیں انہوں نے بیان کیا کہ میں نے خواب میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی تو عرض کیا یا رسول اللہ! ابن سینا کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

هو رجل اراد ان يصل الى الله بلا واسطتي فحجبتہ بیدی فسقط في النار. ابن سینا ایسا شخص تھا جس نے میرے واسطہ کے بغیر اللہ تک پہنچنا چاہا تھا مگر میں نے اپنے ہاتھ سے اس کو روک دیا تو وہ جہنم میں جاگرا پھر میں نے اپنا یہ خواب اپنے استاذ مولانا جمال الدین چلبی کے سامنے ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے شہرِ حیدر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا اور عرض کیا یا رسول اللہ ما تقول فی ابن سینا. آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا رَجُلٌ أَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمِهِ یعنی وہ ایک شخص ہے جس کو اللہ نے اس کے علم کے مقابلہ میں گمراہ کر ڈالا۔ تاریخِ الحکماء میں ہے کہ ابن سینا اپنے استاذ سے بار بار پڑھتا تھا مگر کچھ سمجھ میں نہیں آتا تھا جب ناامید ہو گیا تو ابو نصر فارابی کی کوئی کتاب ملی اس سے اس کی تمام مشکلات حل ہوئیں تو اس نے شکرانہ کے طور پر مال کثیر فقرا پر صدقہ کیا۔ شیخ کمال الدین کہتے ہیں کہ علاؤالدولہ نے ابن سینا سے ناراض ہو کر اس کو جیل بھیج دیا تھا وہیں اس کا انتقال ہو گیا۔ ابن سینا کی وفات ۵۸۸ سال کی عمر میں ماہ رمضان کے پہلے جمعہ میں ۲۵۸ھ میں مقام تولنج میں ہوئی اور ہمدان میں دفن کیا گیا۔ ابن سینا کی بہت سی تصانیف ہیں (۱) الشفاء (۲) الاشارات (۳) القانون (۴) المبدأ والمعاد (۵) النجاة (۶) عیون الحکمة۔

کتاب الشفاء اور کتاب النجاة کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ابن یاس نے اس کے حق میں دو شعر لکھے ہیں

رایت ابن سینا یعادى الرجال وفى السجن مات احسن المات

فلم یشف ما ناب بالشفاء ولم ینج من موته بالنجاة

(ماخوذ من مواضع شتى من النبراس وحاشیہ ص ۸۷ و ص ۱۳۱ و ص ۳۹۰ و ص ۳۹۱)

واما الاشرایقون۔ اشرایقین وہ لوگ ہیں جو بغیر اتباعِ شریعت کے ریاضت و کشف کے ذریعہ واجبِ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنا چاہتے ہیں یہ لوگ اپنے مقاصد و دعادی کو فحش اپنے اشراقِ قلب (قلب کی روشنی) سے ثابت کرتے ہیں اسی لئے ان کو اشرایقین کہا جاتا ہے۔

کانتلاطون:- افلاطون کا مفصل تذکرہ مقدمہ کتاب میں ص ۱ پر گزر چکا ہے

والشیخ المقتول:- یہ شیخ شہاب الدین سہروردی ہیں اور شیخ شہاب سہروردی (جو مشہور صاحب السلسلہ بزرگ ہیں) کے بھائی ہیں نام اور سکونت دونوں کی متحدہ ہیں انہوں نے فلسفہ میں اپنا ایک مستقل طریقہ قائم کیا تھا جو مشائخ یعنی ارسطو کے فلسفہ کے بالکل مخالف تھا اسی لئے انہوں نے اپنی کتاب حکمت الاشراق اور مشارع و مطارحات میں فلسفہ ارسطو کی تردید کی ہے۔ حاشیہ نبراس ص ۸ پر ہے کہ شیخ جمال الدین چلبی

غہ میں نے ابن سینا کو دیکھا جو لوگوں سے مقابلے کرتا تھا اور قید خانہ میں ذلت کی موت مرا ہے۔ وہ اپنی کتاب الشفاء کے

ذریعہ پیش آمدہ مصائب سے شفا پاسکا۔ اور اپنی کتاب النجاة کے ذریعہ اس کو موت سے نجات نہ مل سکی ۱۲

نے بیان کیا کہ میں نے خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی اور دریافت کیا کہ شیخ مقتول کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **هُوَ رَجُلٌ مِّنْ مُّبْتَدِعِينَ** کہ یہ میری اتباع کرنے والوں میں سے ایک شخص ہے۔ اشرافیہ اگرچہ متبع شریعت نہیں ہوتے مگر شیخ مقتول کو اشرافیہ میں سے مکن ہے اس لئے شمار کیا جاتا ہو کہ ان کے نظریات صرف ان مسائل میں اشرافیہ کے ساتھ ہوں جو شریعت کے خلاف نہیں پڑتے۔ ان کی وفات ۵۵۵ھ میں ہوئی۔

دوسرے جہت قبولہ **للمصورة المزعومة**۔ صورت نوعیہ وہ صورت ہے جس کے ذریعہ اجسام ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں مثلاً آگ پانی مٹی ہوا ایس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں یہ امتیاز اپنی اپنی صورت نوعیہ کی وجہ سے ہے کہ ہر ایک صورت نوعیہ جدا گانہ ہے ورنہ صورت جسمیہ تو سب کے ایک ہے اور وہ جوہر متعدی الجہات اللہ ہے صورت نوعیہ کا بیان مستقل فصل میں آگے آیا ہے۔

صورت نوعیہ کے عرض اور جوہر ہونے میں اختلاف ہے مشائخ تو کہتے ہیں جوہر ہے اور اس کی تعریف یوں کرتے ہیں **صورة جوہریة** یمتاز بہا الاجسام النواعا اور اشرافیہ کے نزدیک عرض ہے ان کے یہاں تعریف یہ لگائی ہے **صورة عرضیة** یمتاز بہا الاجسام النواعا کہ وہ ایک ہیئت عرضیہ ہے جس کے ذریعہ اجسام مختلف انواع بن کر ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے ہیں اس اختلاف کے معلوم ہونے کے بعد ایک اشکال دفع

عہ عارف جالی قدس سرہ نے شیخ مجد الدین البغدادی سے نقل کیا ہے فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ امام فخر الدین رازی کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **هُوَ رَجُلٌ مِّنْ مُّبْتَدِعِينَ** میں نے دریافت کیا کہ حجۃ الاسلام المم غزالی کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں ارشاد فرمایا **هُوَ رَجُلٌ مِّنْ مُّبْتَدِعِينَ** میں نے دریافت کیا کہ امام غزالی کے استاذ امام الحرمین کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں ارشاد فرمایا **هُوَ مَقْتَدِرٌ فَضِي دِينِي** میں نے دریافت کیا کہ ابو الحسن اشعری کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں ارشاد فرمایا **أَنَا قُلْتُ** وقولی صدق الایمان یمانی والحکمة یمانیة اس کے بعد میرے نزدیک موجود ایک شخص نے مجھ سے کہا کہ یہ کیا سوالات کر رہے ہو دعا کی درخواست کرو تا کہ تم کو نائکہ بھی ہو۔ تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ محمد کو کوئی دعا سکھلا دیجیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یہ دعا کیا کرو

**اللَّهُمَّ ثَبِّحْ عَلَيَّ حَتَّى التَّوْبِ وَأَعْمِئْنِي حَتَّى لَا أَعُودَ وَجِبِّبْ إِلَيَّ الطَّاعَاتِ وَكَبِّرْ لِي الْخَطِيئَاتِ** (تنبیہ) امام فخر الدین رازی کے بارے میں یہاں تو رجل معاتب کے الفاظ آئے ہیں مگر صاحب نبراس نے ص ۱۳۱ پر فرمایا ہے کہ شیخ علاؤ الدولہ السمانی نے شیخ جمال الدین اچلیسی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ امام فخر الدین رازی کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں ارشاد فرمایا **رَجُلٌ مِّنْ مُّبْتَدِعِينَ** مقصودہ اس پر معنی فرماتے ہیں کہ شیخ مجد الدین اور شیخ جمال الدین دونوں کے خوابوں میں تعارض ہے اس لئے مؤمن کی شان کے لائق یہ ہے کہ وہ احسن کا اتباع کرے حق تعالیٰ شانہ مؤمنین کی مدح کرتے ہوئے فرماتے ہیں **فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ** ۱۲

ہو جائے اشکال یہ ہے کہ اشراقیین تو صورت نوعیہ کا انکار کرنے میں جیسا کہ شیخ مقبول نے یہاں اکل وغیرہ میں تصریح کی ہے تو پھر یہاں یہ کیسے کہا گیا ہے کہ صورت جسمیہ کو صورت نوعیہ کے قبول کرنے کے اعتبار سے ہیولی کہا جاتا ہے کیونکہ جب اشراقیین کے یہاں صورت نوعیہ کا ثبوت ہی نہیں ہے تو صورت جسمیہ صورت نوعیہ کو کیسے قبول کرتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اشراقیین مطلق صورت نوعیہ کا انکار نہیں کرتے بلکہ صورت نوعیہ جو ہر یہ کا انکار کرتے ہیں جس کو مشائخ نے ثابت مانا ہے ورنہ صورت نوعیہ عرفیہ ان کے یہاں ثابت ہے اور شرح کے قول من حیث قبول للصورة النوعية میں صورت نوعیہ عرفیہ ہی مراد ہے فلا اشکال۔

فائدہ اخیر میں ایک بات نامذہ کے طور پر بیان کی جاتی ہے کہ اگر نظر غائر سے دیکھا جائے تو ہیولی کے بارے میں عقلاً کا اختلاف بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ علم کے اندر مناطقہ کا اختلاف ہے جس طرح مناطقہ علم کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں کرتے بلکہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علم کا مفہوم مابینکشف بہ الاشیاء ہے یعنی وہ چیز جس کے ذریعہ اشیا کا انکشاف ہوتا ہے البتہ علم کے مصداق میں اختلاف ہے کہ علم کا مصداق کیا ہے اس میں مناطقہ کی مختلف آراء ہیں ① صورت علمیہ ② الاضاتہ بین العالم والمعلوم ③ انفعال النفس عن الصورة۔ ④ الحالة الادراکیة الحاصلة بحصول الصورة وغیرہ اسی طرح ہیولی کے مفہوم میں بھی کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ سب اس پر متفق ہیں کہ ہیولی اور مادہ ایسی شے ہے جو اجسام محسوسہ پر طاری ہونے والے اتصال والنفصال کو قبول کرتی ہے لیکن اس کے مصداق میں اختلاف ہو گیا ① متکلمین تو کہتے ہیں کہ ہیولی کا مصداق اجزاء لا تجزئی متناہیہ ہیں ② نظام معتزلی کا مذہب یہ ہے کہ اجزاء لا تجزئی غیر متناہیہ ہیں ③ ذی مقرر الطیس کا کہنا ہے کہ وہ چھوٹے چھوٹے سخت سخت اجسام ہیں جن کا خارج میں القسام ممکن نہیں اگرچہ وہ تقسیم وہی کو قبول کرتے ہیں ④ افلاطون اور اس کے متبعین کہتے ہیں کہ ہیولی کا مصداق نفس جسم لسیط متصل واحد ہے ⑤ اور طو اور اس کے متبعین کہتے ہیں کہ ہیولی کا مصداق جسم کا ایک جز ہے جو جوہر وحدانی (صورت جسمیہ) کا محل بنتا ہے

وَاذْأْتِ أَنْ ذَلِكَ الْجِسْمَ مُرَكَّبٌ مِنَ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ وَجَبَّ أَنْ تَكُونَ الْأَجْسَامُ  
كُلُّهَا مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ لِأَنَّ الطَّبِيعَةَ الْمَقْدَارِيَّةَ أَيْ الصُّورَةَ الْجِسْمِيَّةَ  
إِمَّا أَنْ تَكُونَ بِنَاتِهَا غَنِيَّةً عَنِ الْمَحَلِّ أَوْ لَمْ تَكُنْ وَالْأُولَى صَحْلٌ وَالْأُخْرَى لَا سَتَحَالُ حُلُولُهَا  
فِي الْمَحَلِّ الْمُسْتَلَزَمِ لِأَنَّهُ لَا يَنْتَقِلُ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْغَنِيَّةَ بِنَاتِهَا عَنِ الشَّيْءِ إِسْتِحَالُ حُلُولِهِ  
فِيهِ فَتَعَيَّنَ ائْتِقَارُهَا بِذَاتِهَا إِلَى الْمَحَلِّ

ترجمہ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ وہ جسم (جو کہ متصل واحد اور قابل للانفکاک ہے) ہیولی اور صورت سے مرکب ہے تو واجب ہے یہ بات کہ تمام اجسام ہیولی اور صورت سے مرکب ہوں اس لئے کہ طبیعت مقداریہ یعنی صورت جسمیہ یا تو اپنی ذات کے اعتبار سے محل (ہیولی) سے مستغنی ہوگی یا نہیں ہوگی اور اول حال ہے ورنہ تو



محال ہوگا محل کے اندر صورت جسمیہ کا وہ حلول جو مستلزم ہے صورت کے محتاج ہونے کو محل کی طرف۔ اس لئے کہ جسے کسی شے سے مستغنی بالذات ہو اس کا حلول اس شے کے اندر محال ہوتا ہے پس متعین ہو گیا صورت جسمیہ کا محل کی طرف محتاج بالذات ہونا۔

**تشریح** واذا ثبت الخ :- ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ فلاسفہ کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے تمام اجسام کے اندر ایک ہی مرتبہ بیولی ثابت ہو جائے اسی لئے فلاسفہ اولاً بعض اجسام قابلہ للانفکاک میں بیولی کے اثبات کی دلیل بیان کرتے ہیں پھر یہ دلیل مستلزم ہوتی ہے تمام اجسام میں بیولی کے اثبات کو۔ پس مصنف بعض اجسام قابلہ للانفکاک (یعنی اجسام عنصریہ) میں بیولی کو ثابت کرنے کے بعد تمام اجسام (خواہ وہ عنصریہ ہوں یا فلکیہ) میں بیولی کے اثبات کی دلیل بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ وہ جسم متصل جو قابلہ للانفکاک ہوتا ہے بیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے تو اب تمام اجسام کا بیولی اور صورت سے مرکب ہونا فروری اور واجب ہے خواہ وہ اجسام قابلہ للانفکاک ہوں جیسے اجسام عنصریہ یا غیر قابلہ للانفکاک ہوں جیسے اجسام فلکیہ۔ پس دعویٰ یہ ہوا کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے بیولی اور صورت سے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ صورت جسمیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ محل (بیولی) سے مستغنی بالذات ہوگی یا محل کی طرف محتاج بالذات ہوگی اول محال ہے اس لئے کہ اس صورت میں صورت جسمیہ کا محل کے اندر حلول کرنا محال ہوگا کیونکہ جو شے کسی شے سے ذات کے اعتبار سے مستغنی ہوتی ہے اس کا حلول اس شے کے اندر محال ہوتا ہے۔ (کیونکہ حلول اختصاص ناعت کو کہتے ہیں اور اختصاص ناعت احتیاج کے بغیر پایا نہیں جاتا جیسے بیاض اور جسم میں حلول یعنی اختصاص ناعت ہے اور بیاض جسم کا محتاج ہے) حالانکہ ماقبل میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بعض اجسام میں صورت جسمیہ بیولی کے اندر حلول کرتی ہے جب صورت جسمیہ کا محل یعنی بیولی میں حلول کرنا بعض جگہ متحقق ہے تو معلوم ہوا کہ یہ محل سے مستغنی بالذات نہیں ہے پس دوسری شکل متعین ہو گئی کہ صورت جسمیہ محل کی طرف محتاج بالذات ہے اور محتاج بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات ہی بیولی کا تقاضہ کرتی ہے یعنی جہاں جہاں صورت جسمیہ کی ذات پائی جاتی ہے وہیں بیولی بھی پایا جاتا ہے اور صورت جسمیہ کی ذات تمام اجسام کے اندر موجود ہے خواہ وہ قابلہ للانفکاک ہوں یا ہوں یعنی خواہ عنصریہ ہوں یا فلکیہ پس تمام اجسام کے اندر بیولی کا موجود ہونا بھی ضروری ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم بیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔

لان الطبيعة المقداریة الخ :- طبیعت مقداریہ سے مراد صورت جسمیہ ہے شارح نے ای صورتہ الجسمیة کہرا اسی طرف اشارہ کیا ہے صورت جسمیہ کو طبیعت مقداریہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کیلئے مقدار لازم بیولی المستلزم لاقفارہا الیہ :- المستلزم رفع کے ساتھ حلول لہا کی سفت ہے ترجمہ یہ ہوگا «ورنہ محال ہوگا محل کے اندر صورت جسمیہ کا وہ حلول جو مستلزم ہے صورت جسمیہ کے محل کی طرف محتاج ہونے کو۔

وفیه نظر لانہ لا یلزم علی تقدیر عدم الغنی الذاتي الا فقداً ذاتی لا اختلال  
ان لا یكون الشئ غنیاً لذاتہ عن المجل ولا محتاجاً لذاتہ الیہ بل یعرض کل

منہا لہ عن علیہ خارجیہ قال شارح المواظف لا واسطۃ بین الحاجۃ والغنی  
الذاتیین فان الشئ اما ان یکون لذاتہ محتاجا الی المحل اولا فلا بد ان یکون محتاجا  
الیہ لذاتہ کان مستغنیا عنہ فی حد ذاتہ اذ لا معنی للغنی الذاتی سوی عدم الحاجۃ  
اقول فیہ بحث لان ان اراد من المستغنی عن المحل فی حد ذاتہ ما یکون ذاتا علیہ  
لعدم احتیاجہ الی المحل فالشرطیۃ ممنوعۃ ليجواز ان لا یکون الشئ علیہ  
للاحتیاج ولا لعد مہوان اراد منہ ما لا تكون ذاتا علیہ للاحتیاج الی المحل سواء  
کان علیہ لعدم احتیاجہ الیہ اولا فلا نسلم استحالة حلول الصورتہ فی المحل  
علی تقدیر الغنی الذاتی لاحتمال ان یکون غیر الصورتہ علیہ للاحتیاج

**ترجمہ** اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ استغناء ذاتی کے عدم کو مان لینے پر احتیاج ذاتی لازم نہیں  
آتا اس احتمال کی وجہ سے کہ شے نہ تو محل سے مستغنی بالذات ہو اور نہ محل کی طرف محتاج بالذات ہو  
بلکہ احتیاج و استغناء میں سے ہر ایک عارض ہو شے کو کسی خارجی علت کی وجہ سے، شارح مواظف (علامہ سید  
شریف جرجانی) نے (اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے) کہا ہے کہ احتیاج ذاتی اور استغناء ذاتی کے درمیان کوئی  
واسطہ نہیں ہے اس لئے کہ شے یا تو محل کی طرف محتاج بالذات ہوتی ہے یا نہیں ہوتی اور جب شے محل کی طرف  
محتاج بالذات نہ ہو تو وہ محل سے مستغنی بالذات ہوگی اس لئے کہ استغناء ذاتی کے عدم احتیاج کے علاوہ اور  
کوئی معنی نہیں ہیں۔ میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر مستغنی عن المحل فی حد ذاتہ سے مراد وہ شے ملی  
ہے جس کی ذات علت ہو عدم احتیاج الی المحل کے لئے تو شرطیہ ممنوع (غیر مسلم) ہے اس بات کے جائز ہونے کی  
وجہ سے کہ شے نہ تو احتیاج کی علت ہو اور نہ عدم احتیاج کی اور اگر اس سے مراد وہ شے ملی ہے جس کی ذات علت  
نہو احتیاج الی المحل کے لئے برابر ہے کہ وہ عدم احتیاج الی المحل کی علت ہو یا نہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے صورت کے  
محل کے اندر حلول کے محال ہونے کو استغناء ذاتی کے مان لینے پر اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ صورت  
کے علاوہ کوئی اور چیز احتیاج کی علت ہو۔

**تشریح** و فیہ نظر انہ۔ دلیل مذکورہ پر شارح اشکال کرتے ہیں جس کی توضیح یہ ہے کہ آپ نے صورت  
جمیہ کے بارے میں صرف دو احتمال ذکر کئے ہیں ایک محل کی طرف محتاج بالذات ہونا دوسرے محل  
سے مستغنی بالذات ہونا ان میں سے دوسرے احتمال کو باطل کر کے پہلے احتمال (احتیاج ذاتی) کو متعین کر دیا۔  
آپ کی یہ بات اس وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ صرف یہی مذکورہ دو احتمال ہوں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان  
کے علاوہ دو احتمال اور ہیں ایک محتاج بالعرض ہونا دوسرے مستغنی بالعرض ہونا تو کل چار احتمالات ہوئے  
(۱) احتیاج ذاتی (۲) استغناء ذاتی (۳) احتیاج عرضی (۴) استغناء عرضی ان میں سے احتمال اول کو  
متعین کرنے کیلئے اخیر کے تینوں احتمالات کا باطل کرنا ضروری ہے اور آپ نے صرف دوسرے احتمال (استغناء ذاتی)

کو باطل کیا ہے اور استغناء ذاتی کے عدم سے احتیاج ذاتی لازم نہیں آتا کیونکہ ہو سکتا ہے صورت جسمیہ نہ تو محل کی طرف محتاج بالذات ہو نہ اس سے مستغنی بالذات ہو بلکہ احتیاج واستغناء اس کو کسی علت خارجیہ کی وجہ سے عارض ہو رہے ہوں یعنی ممکن ہے کہ صورت جسمیہ محل کی طرف محتاج بالعرض ہو یا محل سے مستغنی بالعرض ہو اس لئے آپ اخیر کے تینوں احتمالات کو باطل کیجئے تب آپ کا مقصد (احتیاج ذاتی) ثابت ہوگا۔

قال شارح المواقف الخ۔ شارح مواقف نے اس اشکال کا جواب دیا ہے کہ فرض دو ہی احتمالی ہیں، احتیاج ذاتی اور استغناء ذاتی۔ ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے واسطہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں احتمالوں کے علاوہ کوئی تیسرا اور چوتھا احتمال نہیں نکلتا وچ اس کی یہ ہے کہ احتیاج ذاتی اور استغناء ذاتی یہ دونوں ایجاب و سلب کے قبیل سے ہیں اور ایجاب و سلب کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا یعنی یا تو ایجاب ہوتا ہے یا سلب اس کے علاوہ کوئی اور شکل نہیں ہوتی کہ ایجاب بھی ہو اور سلب بھی یا نہ تو ایجاب ہو اور نہ سلب، کیونکہ اس صورت میں اجتماع نقیضین یا ارتقاع نقیضین لازم آئے گا اور جب دو چیزیں از قبیل ایجاب و سلب ہوتی ہیں تو ایک کی نفی سے دوسری شے متعین ہو جاتی ہے لہذا استغناء ذاتی کی نفی سے احتیاج ذاتی متعین ہو جائے گا رہی یہ بات کہ احتیاج ذاتی اور استغناء ذاتی یہ دونوں ایجاب و سلب کے قبیل سے کس طرح ہوں تو اس کی وجہ

فان الشئ اما ان یکون الخ سے بیان کرتے ہیں کہ شے دو حال سے عالی نہیں یا تو محل کی طرف محتاج بالذات ہوگی یا نہیں ہوگی اور محتاج بالذات نہ ہونے کا مطلب مستغنی بالذات ہونا ہے اس لئے کہ استغناء ذاتی کے معنی عدم احتیاج کے آتے ہیں تو دیکھیے محتاج بالذات ہونا اور نہ ہونا ایجاب و سلب ہیں اور محتاج بالذات نہ ہونا مستغنی بالذات ہونا ہے پس محتاج بالذات ہونا اور مستغنی بالذات ہونا ایجاب و سلب کے قبیل سے ہوتے۔ لیکن آپ ذرا غور کیجئے

شارح مواقف کا یہ شرطیہ واذا امریکن محتاجا الیہ لذاتہ کلان۔ استغناء عنہ فرادہ ذاتا

— (کہ جب کوئی شے محتاج بالذات نہ ہو تو مستغنی بالذات ہوگی) بالکل درست نہیں ہے کیونکہ شارح مواقف نے محتاج بالذات نہ ہونے کو مستغنی بالذات ہونا کہہ دیا ہے حالانکہ محتاج بالذات نہ ہونے کی تو تین صورتیں ہیں محتاج بالعرض ہونا، مستغنی بالذات ہونا، مستغنی بالعرض ہونا۔ تینوں صورتوں پر یہ بات صادق آتی ہے کہ شے محتاج بالذات نہیں ہے اسی لئے شارح آگے شارح مواقف کے اس جواب پر اقوال فیہ بحث کہہ کر اشکال کرتے ہیں یہ اشکال فاضل رومی نے شرح ہدایۃ الحکمۃ للحرزبانی کے حاشیہ میں ذکر کیا ہے لہذا شارح کا اقوال کہہ کر اس کو اپنی طرف منسوب کرنا محل تردد ہے اشکال یہ ہے کہ مستغنی بالذات عن المحل کے دو معنی ہیں ایک وہ شے جس کی ذات علت ہو عدم احتیاج الی المحل کے لئے دوسرے وہ شے جس کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کیلئے کیونکہ محتاج لذاتہ ہونے کا مطلب یہ ہونا ہے کہ شے اپنی ذات کی وجہ سے محتاج ہے یعنی اس کی ذات ہی علت ہے احتیاج کیلئے تو اب ظاہر ہے کہ مستغنی بالذات کے دو معنی ہوں گے ایک یہ کہ شے کی ذات عدم احتیاج کی علت ہو دوسرے یہ کہ شے کی ذات احتیاج کی علت نہ ہو خواہ عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو۔ اب ہم آپ سے معلوم کرتے

ہیں کہ مستغنی بالذات کے ان دونوں معنوں میں کون سے معنی مراد ہیں اگر اول معنی مراد ہیں یعنی وہ شے جس کی ذات علت ہو عدم احتیاج الی المحل کیلئے تو شارح موافق کا تفسیر شرطیہ (داذا لم یکن محتاجا الیہ لذاتہ کان مستغنیاً عنہ فی حد ذاته) درست نہیں ہوگا اس لئے کہ اس وقت اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر شے کی ذات علت نہ ہو احتیاج کیلئے تو علت ہوگی عدم احتیاج کیلئے حالانکہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ اگر کوئی شے کسی شے کے وجود کی علت نہ ہو تو اس کے عدم کی علت ہو یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شے نہ تو کسی شے کے وجود کی علت ہو اور نہ اس کے عدم کی جیسے مثالیوں کہا جائے کہ قیام زید علت نہیں ہے فتوہ عمرو کی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قیام زید علم تعویذ عمرو کی علت ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قیام زید نہ تو علت ہو فتوہ عمرو کی اور نہ عدم تعویذ عمرو کی۔ عمرو کا بیٹھنا اور نہ بیٹھنا قیام زید کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی امر آخر کی بنا پر ہو پس معلوم ہوا کہ کسی شے کا کسی شے کے وجود کی علت نہ ہونا اس کے عدم کی علت ہونے کو مستلزم نہیں ہے پس شے کا احتیاج کی علت نہ ہونا عدم احتیاج کی علت ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا۔ لہذا شرطیہ مذکورہ مسلم نہیں ہوگا۔ اور اگر مستغنی بالذات کے دوسرے معنی مراد ہیں یعنی وہ شے جس کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کے لئے برابر ہے کہ عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو تو اس صورت میں متن کے اندر جو مصنف نے واقعہ استعمال حلو لہافی السحل کہا ہے (کہ اگر صورت مستغنی بالذات ہو محل سے تو اس کا حلول محل کے اندر محال ہوگا) یہ تسلیم نہیں ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں اس جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر صورت کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کیلئے تو اس کا محل کے اندر حلول محال ہوگا اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ صورت کا محل کے اندر حلول اس وقت درست ہوگا جب کہ صورت کی ذات احتیاج الی المحل کیلئے علت ہو تو گو یا حلول کے متحقق ہونے کے لئے صورت کی ذات کا احتیاج الی المحل کیلئے علت نہ ہونا ضروری ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ صورت کا بیوی میں حلول ہو جائے اور صورت کی ذات کے علاوہ کوئی امر آخر احتیاج الی المحل کی علت ہو جیسا کہ واقعہ بھی یہی ہے کہ صورت کا بیوی کے اندر جو حلول ہوتا ہے وہ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ صورت کی ذات احتیاج الی المحل کیلئے علت ہے بلکہ صورت کو بیوی کے اندر حلول کی جو ضرورت پڑتی ہے وہ امر آخر کی وجہ سے پڑتی ہے کہ اگر صورت جسمیہ کو بیوی کے اندر حلول کے بغیر تنہا موجود مانیں تو جسم کی تقسیم کرنے کے وقت ایک جسم کو بالکل عدم کرنا اور دوسرے کا تم عدم سے وجود میں لانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ محال، پس صورت کا تنہا موجود ہونا محال اس لئے صورت کا بیوی کے اندر حلول کرنا اور جسم کے اندر بیوی (مادہ) کا ہونا ضروری ہوا جیسا کہ تقریر بیجامع کے اندر ص ۱۲۲ پر تفصیل سے یہ سدا گذر چکا ہے۔ تو دیکھو حلول کے متحقق ہونے کیلئے صورت کی ذات کا احتیاج الی المحل کی علت نہ ہونا ضروری نہیں ہے پس یہ کہنا کہ اگر صورت مستغنی بالذات عن المحل ہو یعنی اس کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کی تو اس کا حلول محل کے اندر محال ہوگا درست نہیں۔ پس مستغنی بالذات کے دونوں معنی میں سے کسی بھی معنی کو اختیار کرنا صحیح نہیں ہے لہذا شارح موافق علامہ سید شریف جرجانی ۲ کا یہ جواب مردود اور باطل ہے۔

فكل جسم مركب من الهيولى والصورة هذا الحكم موقوف على اثبات أن الصورة الجسمية ماهية نوعية اذ يمثل ان تكون جسماً او عرضاً عاماً وحينئذ يعبر عن اختلاف مقتضاها في افرادها واستدل الشيخ في الشفاء على ذلك بان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل أن هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية اه راجعة في الخارج والطبيعة الفلكية مثلاً موجوداً اخر وقد انضافت هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتماثلة عنها في الوجود بخلاف المقدار مثلاً فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج مالم يتفرع بفصول ذاتية بان يكون خطأ او سطحاً مثلاً وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية

**ترجمہ** پس ہر جسم مرکب ہے ہیولی اور صورت سے یہ حکم اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ ہوتی ہے اس لئے کہ اس کے جنس یا عرض عام ہونے کا بھی احتمال ہے اور اسوقت اس کے افراد میں اس کے مقتضی کا مختلف ہونا جائز ہے اور شیخ (ابوعلی ابن سینا) نے شفا کے اندر اس پر باریں طور استدلال کیا ہے کہ ایک صورت جسمیہ جب دوسری صورت جسمیہ کے مخالف ہوتی ہے تو یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ حار ہے اور وہ بارد ہے یا اس صورت جسمیہ کیلئے طبیعت فلكیہ ہے اور اس کیلئے طبیعت عنصریہ ہے اس کے علاوہ اور ان امور کی وجہ سے جو صورت جسمیہ کو خارج سے لاحق ہوتے ہیں اس لئے کہ صورت جسمیہ خارج کے اندر ایک امر موجود ہے۔ اور طبیعت فلكیہ مثلاً ایک دوسری موجود شے ہے یہ طبیعت فلكیہ خارج میں اس طبیعت جسمیہ کے ساتھ مل چکی ہے جو اس طبیعت فلكیہ سے وجود میں متماثل بخلاف مقدار کے مثلاً اس لئے کہ یہ ایک امر مبہم ہے خارج میں اسوقت تک موجود نہیں ہوتی جب تک کہ فصول ذاتیہ کے ذریعہ اس کی مختلف انواع نہ بن جائیں باریں طور کہ وہ مثلاً خط یا سطح ہو جائے اور ہر وہ شے جس کا اختلاف امور خارجیہ کے ذریعہ ہونے کے فصول کے ذریعہ وہ طبیعت نوعیہ ہوتی ہے۔

**تشریح** فكل جسم مركب من الهيولى والصورة۔ مصنف نتیجہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ جب صورت کا ہیولی کی طرف محتاج بالذات ہونا ثابت ہو گیا تو ہر جسم کا ہیولی اور صورت سے مرکب ہونا ثابت ہو گیا اس لئے کہ محتاج بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صورت جسمیہ اپنی ذات کی وجہ سے ہیولی کی محتاج ہے یعنی جہاں جہاں صورت کی ذات پائی جائے گی وہیں وہیں ہیولی پایا جائے گا اور صورت جسمیہ کی ذات ہر جسم کے اندر موجود ہے خواہ وہ عنصری ہو یا فلكی لہذا ہیولی بھی ہر جسم کے اندر موجود ہوگا۔ فثبت ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة۔

هذا الحكم موقوف الى۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ حکم لگانا اور صورت جسمیہ نے جب بعض اجسام میں ہیولی کا تقاضا کیا ہے تو تمام اجسام کے اندر ہیولی کا تقاضہ کرے گی اس بات پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ کا ماہیت نوعیہ

ہونا ثابت کر دیا جائے اس لئے کہ ماہیت نوعیہ ہی ایسی ماہیت ہوتی ہے جس کا تقاضہ اس کے تمام افراد میں برابر اور متحد ہوتا ہے بخلاف جنس کے اور عرض عام کے کہ ان کے تقاضے ان کے تمام افراد میں متساوی اور متحد نہیں ہوتے بلکہ مختلف ہوتے ہیں جیسے دیکھو ماہیت انسانہ ماہیت نوعیہ ہے اس کے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہم میں اس کا تقاضہ اس کے افراد میں سے زید کے اندر اگر ناطقیت کا ہے تو تمام افراد میں ناطقیت ہی کا تقاضہ کرتی ہے اور انسان کے تمام افراد ناطق ہوتے ہیں اور حیوان جنس ہے اس کے افراد انسان، فرس، خنار وغیرہم میں حیوانیت کا مقتضی تمام افراد کے اندر متحد و متساوی نہیں ہے انسان کے اندر تو اس نے ضاحک ہونے کا تقاضہ کیا ہے لیکن فرس حمار وغیرہم میں ضاحک ہونے کا تقاضہ نہیں کیا ایسے ہی عرض عام کی بات ہے مثلاً ماشی عرض عام ہے اس کے افراد بھی انسان، البقر، غنم، فرس وغیرہم میں اور ماشی کا مقتضی اس کے تمام افراد میں ایک نہیں بلکہ مختلف ہے وجہ اس کی دراصل یہ ہے کہ نوع کے افراد متفقہ الحقیقہ ہوتے ہیں اور جنس اور عرض عام کے افراد مختلف الحقیقہ ہوتے ہیں پس اگر پر ثابت کر دیا جائے کہ صورت جسمیہ نوع ہے تو تمام اجسام کے اندر بیولی ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ نوع ہونے کی صورت میں صورت جسمیہ کے افراد احتیاج الی الی بیولی میں برابر ہونگے یعنی صورت جسمیہ نے اگر اپنے بعض افراد میں بیولی کا تقاضہ کیا ہے تو تمام افراد میں بیولی کا تقاضہ کرے گی پس ہر جسم کے اندر بیولی کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور اگر صورت جسمیہ کا نوع ہونا ثابت نہ کیا گیا تو احتمال رہے گا کہ صورت جسمیہ جنس ہو یا عرض عام ہو اور اس وقت صورت جسمیہ کا تقاضہ تمام افراد میں برابر نہیں ہوگا لہذا تمام اجسام میں بیولی ثابت نہ ہوگا۔

واستدل الشیخ فی الشفاء الخ: یہاں سے صورت جسمیہ کا ماہیت نوعیہ ہونا ثابت کرتے ہیں کہ شیخ ابو علی ابن سینا نے شفا کے اندر صورت جسمیہ کے نوع ہونے پر دلیل اس طرح بیان کی ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف امر خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور جس چیز کے افراد میں اختلاف امر خارجیہ کی وجہ سے ہو وہ نوع ہوتی ہے پس صورت جسمیہ نوع ہے۔ دلیل کے صغریٰ کی تشریح یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد حقیقت کے اعتبار سے مختلف نہیں ہیں تمام اجسام کی صورت جسمیہ کی حقیقت واحد ہے ہی جو ہر سمت فی الجهات الثلثہ خواہ اجسام منلکیہ کی صورت جسمیہ ہو یا اجسام عنفریہ کی پھر اجسام عنفریہ میں سے خواہ نار کی صورت جسمیہ ہو یا ماکہ کی، ہو اکی ہو یا مٹی کی، حقیقت کے اعتبار سے اسی افراد میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ امر خارجیہ کی وجہ سے اختلاف ہے چنانچہ ایک صورت جسمیہ دوسری صورت جسمیہ کے جو مخالف ہوتی ہے وہ اس وجہ سے ہوتی ہے کہ ایک کے اندر حرارت ہے دوسری میں برودت ہے مثلاً پانی کی صورت جسمیہ کے ساتھ برودت اور آگ کی صورت جسمیہ کے ساتھ حرارت لگی ہوئی ہے اس لئے دونوں مختلف ہیں اور ظاہر ہے کہ عار ہونا بار ہونا صورت جسمیہ کی حقیقت میں داخل نہیں کیونکہ صورت جسمیہ کی حقیقت تو جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا صرف جو ہر سمت فی الجهات الثلثہ ہے اس میں عار دیا بار د وغیرہ ہونے کی قید نہیں ہے حرارت و برودت وغیرہ تو امر خارجیہ ہیں جو صورت جسمیہ کو خارج سے عارض ہوتے ہیں اسی طرح عناصر کی صورت جسمیہ انلاک کی صورت جسمیہ کے مخالف ہے یہ اختلاف بھی حقیقت کے اعتبار سے نہیں انلاک و عناصر دونوں کی صورت جسمیہ کی حقیقت ہی



ایک ہے جو ہر متحدہ فی الجہات الثلثہ بلکہ اختلاف اسوجہ سے ہے کہ عناصر کی صورت جسمیہ کے ساتھ طبیعت عنصریہ لگی ہوئی ہے اور انفلاک کی صورت جسمیہ کے ساتھ طبیعت نلکیہ لگی ہوئی ہے اور طبیعت عنصریہ و طبیعت نلکیہ یہ امور خارجہ ہیں سے ہیں صورت جسمیہ ایک مستقل امر موجود فی الخارج ہے اور طبیعت نلکیہ یا عنصریہ علیحدہ ایک امر موجود فی الخارج ہے البتہ طبیعت نلکیہ یا عنصریہ کا صورت جسمیہ کے ساتھ خارج میں انضمام ہو گیا ہے اس کے علاوہ اور بھی دیگر امور خارجہ ہیں جن کی وجہ سے انفلاک و عناصر کی صورت جسمیہ میں اختلاف ہے جیسے خرق و التیام (پھٹ جانا، بڑھ جانا) کا ہونا اور نہ ہونا عناصر کی صورت جسمیہ میں خرق و التیام جائز ہے انفلاک کی صورت جسمیہ میں محال ہے جیسا کہ آئندہ نلکیات کی بحث میں معلوم ہو جائے گا اور خرق و التیام کا ہونا امر خارج ہے صورت جسمیہ کی حقیقت میں داخل نہیں پس معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف امور خارجہ کی وجہ سے ہوتا ہے نسبت الصغریٰ آگے چل کر شارح نے کبریٰ بیان کیا ہے وکل ما کانت اختلافہ بالخارجیت دون المفصل کان طبیعتہ ذریعۃ۔ کبریٰ کی تشریح سے قبل شارح علیہ الرحمۃ نے درمیان میں بخلاف المقدار الخ۔ کہہ کر ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ اس تشریح کے مطابق مقدار کا بھی ماہیت ذریعہ ہونا لازم آتا ہے یا اس طور کہ کہا جائے کہ مقدار کے افراد میں اختلاف امور خارجہ کی وجہ سے ہوتا ہے مقدار کے افراد خط سطح اور جسم تعلیمی ہیں خط منقسم فی جہت واحدۃ ای الاول اور سطح منقسم فی الجہتین (الطول والعرض) اور جسم تعلیمی منقسم فی الجہات الثلثہ (الطول والعرض والعمق) ہوتا ہے مقدار ایک امر موجود فی الخارج ہے اور منقسم فی جہت یانی جہتین ہونا یہ علیحدہ سے امور خارجہ ہیں جو خارج میں مقدار کے ساتھ منقسم ہو گئے ہیں مقدار کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں پس مقدار کا نوع ہونا لازم آیا حالانکہ تمام فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ مقدار جنس ہوتی ہے اور خط، سطح اور جسم تعلیمی اس کی متعدد انواع ہیں، شارح اس کا جواب دیتے ہیں: جواب کا حاصل یہ ہے کہ صورت جسمیہ اور مقدار میں فرق ہے صورت جسمیہ تو افراد متفقۃ الحقائق پر صادق آتی ہے کیونکہ صورت جسمیہ کے تمام افراد کی حقیقت واحدہ و خواص انفلاک کی صورت جسمیہ ہو یا عناصر کی پھر عناصر میں سے آگ کی صورت جسمیہ ہو یا پانی کی، ہوا کی صورت جسمیہ ہو یا مٹی کی سب کی حقیقت وہی ایک ہے انجو ہر المتمدنی الجہات الثلثہ، حرارت و برودت، طبیعت عنصریہ و نلکیہ جو ان کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں وہ عوارض اور امور خارجہ ہیں لہذا مر قبل ذلک اور افراد متفقۃ الحقائق پر صادق آنے والی کلی کو نوع کہا جاتا ہے جیسے انسان کہ اس کے افراد زید، عمر، بکر وغیرہم کی حقیقت واحدہ ہے وہو الحيوان الناطق اور کالا گورا ہونا عالم و جاہل ہونا یہ عوارض اور امور خارجہ ہیں جو افراد انسان سے متعلق ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے افراد میں اختلاف و امتیاز ہوتا ہے بخلاف مقدار کے کہ وہ افراد مختلفۃ الحقائق پر صادق آتی ہے اس لئے کہ مقدار ایک ایسا امر ہے جس کا خارج میں اس وقت تک وجود نہیں ہوتا جب تک فصول ذاتیہ کے ذریعہ اس کی مختلفۃ، انواع نہ ہو جائیں یعنی اس کے ماتحت ایسی انواع پائی جاتی ہیں جن کی فصول ذاتیہ مختلف ہوتی ہیں انھیں فصول ذاتیہ کے ذریعہ اس کے افراد میں اختلاف ہوتا ہے کیونکہ مقدار الکدر الذی یقبل القسمة

کو کہتے ہیں پھر اس کے تین افراد میں خط، سطح، جسم تعلیمی اور ان تینوں کی حقیقتیں مختلف ہیں خط کی حقیقت  
 اکلم المنقسم فی جہۃ الطول فقط اور سطح کی حقیقت اکلم المنقسم فی جہتی الطول والعرض فقط اور جسم تعلیمی کی حقیقت  
 اکلم المنقسم فی الجہات الثلثہ ہے تو دیکھیے فی جہۃ الطول فقط، فی جہتی الطول والعرض فقط اور فی الجہات الثلثہ  
 یہ ان تینوں کی فصول ذاتیہ میں جن کی وجہ سے ان کے افراد میں اختلاف ہو رہا ہے تو مقدار افراد مختلفہ الحقائق  
 پر صادق آئی اور مختلفہ الحقائق افراد پر صادق آنے والی کلی کو جنس کہا جاتا ہے جیسے حیوان کہ یہ انسان، فرس  
 حمار وغیرہ پر صادق آتا ہے اور ان سب کی حقیقتیں جدا گانہ میں انسان کی حقیقت حیوان ناطق، فرس کی حیوان  
 صاہل اور حمار کی حیوان ناصن ہے اور ناطق، صاہل، ناصن یہ ان کی فصول ذاتیہ ہیں جن کے ذریعہ سے ان میں  
 اختلاف ہو رہا ہے فوضوح الفرق بین الصورۃ الجسمیۃ والمقدار بان الادل نوع والثانی جنس  
 لہذا مقدار کو صورت جسمیہ پر قیاس کرتے ہوئے نوع قرار دینا درست نہیں بلکہ مقدار تو جنس ہے۔

قائداً امرٌ مبہم۔۔ جنس کے لئے امر مبہم ہونا امتیازی شان نہیں ہے اس لئے کہ امر مبہم تو نوع بھی ہوتی ہے  
 بلکہ جنس کی امتیازی شان فصول کے ذریعہ متشوع ہونا ہے کیونکہ نوع فصول ذاتیہ کے ذریعہ متشوع نہیں ہوتی بلکہ شخصیات  
 خارجیہ اور عوارضات کے ذریعہ مختلف ہوتی ہے پس جنس تو ایک ایسا امر مبہم ہے جو فصول ذاتیہ کے ذریعہ متشوع ہو کر  
 خارج میں پایا جائے جیسے حیوان کہ انسان بقر غنم وغیرہ کے ضمن میں موجود ہوتا ہے ان الوازع سے علیحدہ ہو کر کہیں  
 حیوان کا وجود نہیں ہے۔ اور نوع ایک ایسا امر مبہم ہے جو شخصیات خارجیہ اور عوارضات کے ذریعہ مختلف ہو کر پایا جاتا  
 جیسے انسان کہ زید، عمر، بکر وغیرہم کے ضمن میں موجود ہوتا ہے ان افراد شخصہ سے علیحدہ ہو کر کہیں انسان کا وجود نہیں  
 بفصول ذاتیہ الخ فصول کے ساتھ ذاتیہ کی قید احترازی نہیں ہے کہ فصول عرضیہ سے احتراز مقصود ہو بلکہ  
 قید توضیح و تاکید کیلئے ہے اس لئے کہ تمام فصول ذاتیہ ہی ہوتی ہیں کوئی فصل عرضی نہیں ہوتی۔

وکل ما کان اختلافہ الخ۔۔ یہ دلیل کا کبریٰ ہے کہ جس چیز کے افراد میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے  
 ہو وہ نوع ہوتی ہے۔ جیسے انسان نوع ہے اور اس کے افراد زید، عمر، بکر وغیرہم میں اختلاف امور خارجیہ کالا ہونا گورا  
 ہونا عالم ہونا جاہل ہونا وغیرہ کی وجہ سے ہے حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں اور وجہ اس کی ظاہر ہے کیونکہ نوع کی  
 تعریف کلی منقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ما هو اس لئے اس کے افراد میں اختلاف  
 امور خارجیہ کے ذریعہ ہو گا نہ کہ حقائق کے ذریعہ۔

وفیہ نظر لحوار ان تکلون جسمیۃ الفلک المنضمة فی الخارج الی الطبیعة الفلکیۃ مخالفة  
 فی الحقیقۃ لجسمیۃ العناصر المنضمة فی الخارج الی الطبیعة العنصریۃ ویکون مطلقۃ الجسمیۃ  
 عرضاً عاماً و طبیعۃ جنسیۃ مشترکۃ بین الجسمیات المتخالفہ الحقائق و انحصار ما بہ التماثل  
 بین الجسمیات فی تلك الامور الخارجیۃ عن المضافۃ الیہا بحسب الخارج منسوخ لا یدلہ من دلیل

## ترجمہ

اور اس دلیل پر اشکال ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ فلک کی صورت جسمیہ جو خارج  
 میں طبیعت فلکیہ کی طرف ملی ہوئی ہے حقیقت کے اعتبار سے مخالف ہو عناصر کی صورت جسمیہ کے  
 جو خارج میں طبیعت عنصریہ کی طرف ملی ہوئی ہے اور مطلق صورت جسمیہ عرض عام یا طبیعت جسمیہ ہو جو تمام مختلفہ الحقائق  
 صورت جسمیہ کے درمیان مشترک ہو اور جس چیز کی وجہ سے صورت جسمیہ کے درمیان اختلاف ہو رہا ہے اس کا ان امور  
 میں منحصر ہونا جو صورت جسمیہ سے خارج ہیں (لیکن) خارج کے اعتبار سے ان صورت جسمیہ کی طرف ملے ہوئے ہیں ممنوع  
 ہے اس کے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

## تشریح

وفیہ نظر الخ۔۔۔ شیخ رئیس (بولعلی سینا) نے شفا کے اندر صورت جسمیہ کے نوع ہونے پر جو  
 دلیل بیان کی ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض سید شریف نے حاشیہ محاکمات  
 میں کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ فرمایا ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد کی حقیقت واحد ہے اور اختلاف  
 امور خارجیہ کی وجہ سے ہے یہی تسلیم نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد کی حقیقتیں مختلف ہوں۔ فلک  
 کی صورت جسمیہ کی حقیقت اور ہو عناصر کی صورت جسمیہ کی حقیقت اور ہو اور اس کے افراد میں اختلاف فصول ذاتیہ  
 کے ذریعہ ہو اگرچہ وہ فصول ہم کو معلوم نہ ہوں اس لئے کہ اشیاء کی حقائق کا معلوم اور متعین ہونا ایک امر دشوار ہے ہر  
 شے کی حقیقت اصلہ کا معلوم ہونا کوئی ضروری نہیں اور جب صورت جسمیہ کے افراد مختلفہ الحقائق ہوں گے تو یہ جس  
 با عرض عام ہو جائے گی نہ کہ نوع۔ اس لئے کہ جنس اور عرض عام ہی مختلفہ الحقائق افراد پر صادق آتی ہیں اور  
 آپ نے جو کہا ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد میں حرارت اور برودت اور طبیعت فلکیہ و طبیعت عنصریہ کی وجہ سے اختلاف  
 ہوتا ہے اور یہ امور خارجیہ ہیں تو اس پر ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ نے ابھی تک دلیل سے یہ ثابت نہیں کیا کہ ماہہ التخالف  
 ان ہی امور خارجیہ میں منحصر ہے اگر آپ دلیل سے یہ ثابت کر دیتے کہ صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف صرف امور خارجیہ  
 کی وجہ سے ہی ہوتا ہے اور ذاتیہ کی وجہ سے نہیں ہوتا تو صورت جسمیہ کا نوع ہونا ہو کہ تسلیم تھا جب تک یہ ثابت نہیں  
 کیا جائے گا اس وقت تک ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے صورت جسمیہ کے افراد امور خارجیہ کی وجہ سے بھی مختلف ہوں  
 اور امور ذاتیہ کی وجہ سے بھی اور اس صورت میں نوع ہونا ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ نوع کے افراد تو صرف امور خارجیہ  
 کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ بخلاف جنس کے کہ اس کے افراد میں اختلاف امور ذاتیہ و خارجیہ دونوں کی وجہ سے  
 ہوتا ہے جیسے حیوان جنس ہے اس کے افراد انسان، فرس، حمار وغیرہ میں اختلاف جہاں امور ذاتیہ یعنی ناطق،  
 مہمل اور نہایتی کے ذریعہ ہے وہیں امور خارجیہ یعنی الوان و اشکال وغیرہ کے ذریعہ بھی ہے پس ماہہ الاختلاف  
 (وہ چیز جس کی وجہ سے اختلاف ہو) کا امور خارجیہ میں منحصر ہونا ثابت کئے بغیر صورت جسمیہ کا نوع ہونا ثابت  
 نہیں ہوگا اور یہ انحصار اس وقت تک تسلیم نہیں ہوگا جب تک کہ اس پر کوئی دلیل قائم نہ کی جائے اور آپ نے  
 انحصار پر کوئی دلیل بیان نہیں کی لہذا صورت جسمیہ کا نوع ہونا ثابت نہیں ہوا۔

وقد يُقال هَبَّ أن الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلم وجوب تساوي أفرادها  
 في الحاجة إلى المادة وإنما يكون كذلك لو كانت محتاجة إلى المادة لذاتها وهو  
 ممنوع لجواز أن يكون الاحتياج إليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية تختلف  
 بالتشخصات كما أن الطبيعة الجنسية تختلف بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى  
 الطبيعة النوعية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة  
 النوعية بحسب اختلاف التشخصات ويجاب باننا نعلم بالضرورة أن الحاجة  
 إلى المادة ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية  
 إنما هي الطبيعة الجسمية وهويتها فلها الميركان للهوية دخل في الحاجة  
 إلى المادة كان الحاجة إلى المادة لا يعرضها إلا لذاتها فاقبل

ترجمہ اور کبھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ ہم نے یہ تسلیم کر لیا کہ صورت جسمیہ طبیعت نوعیہ ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں  
 کرتے کہ اس کے افراد کا مادہ کی طرف محتاج ہونے میں مساوی ہونا ضروری ہے ایسا تو اس وقت  
 ہوتا جب وہ مادہ کی طرف اپنی ذات کی وجہ سے محتاج ہوتی اور یہ ممنوع ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے  
 کہ (صورت جسمیہ کو) مادہ کی طرف احتیاج اپنے تشخص کی وجہ سے ہو اس لئے کہ طبیعت نوعیہ تشخصات کی وجہ  
 سے مختلف ہوتی ہے جیسا کہ طبیعت جنسیہ فصلوں کے وجہ سے مختلف ہوتی ہے پس جیسا کہ فصلوں کے مختلف ہونے  
 کی وجہ سے طبیعت جنسیہ کے مقتضی کا مختلف ہونا جائز ہے تو تشخصات کے مختلف ہونے کی وجہ سے طبیعت نوعیہ کے مقتضی  
 کا مختلف ہونا کیوں نہیں جائز ہے اور اس کا جواب بایں طور دیا جاتا ہے کہ ہم بدلاہٹہ جانتے ہیں کہ احتیاج الی  
 المادة اس صورت جسمیہ اور اس صورت جسمیہ کی وجہ سے نہیں ہے (یعنی صورت جسمیہ کے تشخص کی وجہ سے نہیں ہے)  
 اور حذہ الجسمیہ وہ طبیعت جسمیہ اور اس کی ہوتی (تشخص) کا مجموعہ ہے پس جب تشخص کو احتیاج الی المادة میں کوئی  
 دخل نہیں تو احتیاج الی المادة صورت جسمیہ کو اس کی ذات کی وجہ سے ہی عارض ہوگا پس تو غور کر لے

تشریح

وقد يُقال هَبَّ الخ :- هَبَّ اسم فعل ہے معنی سلنا۔ یہاں سے شارح دلیل مذکورہ پر اعتراض  
 کرتے ہیں پہلے اعتراض میں تو صورت جسمیہ کا نوع ہونا تسلیم نہیں کیا گیا تھا۔ دوسرا اعتراض نوع  
 ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد کیا گیا ہے کہ چلے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صورت جسمیہ نوع ہے مگر آپ کا یہ کہنا کہ نوع ہونے کی  
 وجہ سے اس کا تقاضہ تمام افراد میں برابر ہوگا اور یہ ہر جگہ بیولی کا تقاضہ کرنے کی یہ نہیں تسلیم نہیں ہے یہ تو اس وقت  
 ہوتا جب کہ صورت جسمیہ اپنی ذات کی وجہ سے بیولی کی محتاج ہوتی کیونکہ اس وقت ہا کہا جاتا کہ جہاں جہاں صورت  
 جسمیہ کی ذات ہوگی وہیں وہیں بیولی ہوگا اور صورت جسمیہ کی ذات ہر جسم کے اندر ہے لہذا بیولی بھی ہر جسم کے اندر  
 موجود ہے لیکن صورت جسمیہ کا اپنی ذات کی وجہ سے بیولی کا محتاج ہونا نہیں تسلیم نہیں کیونکہ یہ کہتا ہے یہ اپنے تشخص  
 کی وجہ سے بیولی کا تقاضہ کرتی ہو اور نوع کے تشخصات مختلف ہوتے ہیں لہذا صورت جسمیہ کا تقاضہ نوع ہونے

کے باوجود تمام افراد میں متحد نہیں ہوگا اگر بعض جگہ ایک تشخص کی وجہ سے ہیولی کا تقاضہ کر لیا تو دوسری جگہ اس تشخص کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہیولی کا تقاضہ نہیں کرے گی کیونکہ جس طرح طبیعت جنسیہ فصول کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے جیسے حیوان جنس ہے ناطق اور غیر ناطق کے اعتبار سے مختلف ہے اسی طرح طبیعت نوعیہ تشخصات کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے جیسے انسان نوع ہے اور اس کے افراد نزدیک عمر بچہ میں تشخصات کے اعتبار سے اختلاف ہے زید کا قد و قامت، رنگ، شکل وغیرہ اور ہے عمر اور بچہ کا اور ہے پس جس طرح طبیعت جنسیہ کا تقاضہ فصول کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے مختلف ہو جاتا ہے اسی طرح طبیعت نوعیہ کا تقاضہ تشخصات کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہو جائے گا پس صورت جسمیہ نوع ہونے کے باوجود تشخصات کے مختلف ہونے کی وجہ سے بعض جگہ ہیولی کا تقاضہ کرے گی بعض جگہ نہیں لہذا تمام اجسام میں ہیولی ثابت نہ ہوگا۔

و یجاب باننا غلہ الخ :- سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ صورت جسمیہ کو مادہ کی ضرورت تشخصات کی وجہ سے نہیں ہوتی جس کو شارح نے اس طرح تعبیر کیا ہے کہ مادہ کی ضرورت اس جسمیت اور اس جسمیت کی وجہ سے نہیں ہوتی پھر ہذہ الجسمیہ کا مطلب بیان کیا کہ ہذہ الجسمیہ صورت جسمیہ کی طبیعت اور اسکی ہوتیت یعنی تشخص کے مجموعہ کو کہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ صورت جسمیہ کو مادہ کی ضرورت اس کے تشخص کی وجہ سے نہیں ہوتی وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر تشخص کی وجہ سے یہ مادہ کی محتاج ہوتی تو تشخص کے زوال سے مادہ کا زوال ہو جانا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے مثلاً کوئی نرم چیز جیسے موم وغیرہ اگر مربع شکل کی ہو اور اس کو مثلث شکل میں تبدیل کر دیا جائے تو دیکھو صورت جسمیہ کا ایک تشخص زائل مگر مادہ یعنی موم جوں کا توں باقی ہے وہ زائل نہیں ہوا معلوم ہوا کہ احتیاج الی المادة میں تشخص کوئی دخل نہیں ہے جب تشخص کو دخل نہیں ہے تو ظاہر ہو گیا کہ احتیاج الی المادة صورت جسمیہ کو اس کی ذات کی وجہ سے ہی عارض ہوتا ہے لہذا تمام اجسام میں ہیولی ثابت ہو جائے گا۔

فتاقل :- کہہ کر شارح نے اس جواب کے مردود ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے بایں طور کہ فلاسفہ کے نزدیک یہ ثابت شدہ ہے کہ ہیولی محتاج ہوتا ہے صورت کا اپنے وجود و بقا میں اور صورت محتاج ہوتی ہے ہیولی کی اپنے تشخص و تشکل میں جیسا کہ آگے اس کا بیان آ رہا ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ صورت اپنے تشخص کی وجہ سے ہیولی کی محتاج ہوتی ہے لہذا عمومی ہدایت سے فلاسفہ کی اس تصریح کا انکار کرنا تسلیم نہیں کیا جائے گا جب تک اس پر کوئی دلیل معتبر قائم نہ کی جائے اور موم کی شکل بدلنے کی وہ مثال جو آپ نے بیان کی ہے اس کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ موم کی شکل بدل دینے سے مطلق تشخص کا زوال نہیں ہوتا ایک تشخص زائل ہو کر دوسرا تشخص آ جاتا ہے پہلے مربع والا تشخص تھا اور اب مثلث والا تشخص آ گیا ہے اس لئے مادہ باقی رہتا ہے زائل نہیں ہوتا اگر ایک تشخص ختم ہو کر دوسرا کوئی تشخص اس کو لاحق نہ ہو تو مادہ میں موجود نہ رہے گا بلکہ وہ شے ہی معدوم ہو جائیگی تو معلوم ہوا کہ احتیاج الی المادة میں تشخص کو دخل ہے فافہم۔

فصل في ان الصور الجسمية لا تتجدد عن الهيولى لا يخفى عليك ان هذا المقصد  
ومقصد الفصل السابق متحدان في السائل لانها لو وجدت بذاتها بدون حلولها في

المیوئی فاما ان تكون متناهية أو غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام اراد  
بها الابعاد ولا تخلو عن بُعد كلهما متناهية

ترجمہ

یہ فصل اس بیان میں ہے کہ صورت جسمیہ میوئی سے خالی نہیں ہوتی۔ تجھ پر یہ بات پوشیدہ نہیں کہ یہ مقصد  
اور پہلی فصل کا مقصد دونوں انجام میں متحد ہیں اس لئے کہ اگر صورت جسمیہ بذات خود میوئی کے اندر  
حلول کئے بغیر پائی جائے تو یا تو متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔ شق ثانی کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ اجسام  
اس سے مراد مصنف نے ابعاد لئے ہیں اور اجسام بعد سے خالی نہیں ہوتے تمام متناہی ہیں۔

تشریح

فصل فی ان الصورة الخ۔ میوئی کے اثبات کے بعد صورت اور میوئی کے درمیان تلازم بیان  
کرتے ہیں تلازم بیان کرنے کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ جب جسم کا میوئی اور صورت سے مرکب ہونا  
ثابت کیا اور مرکب کے اجزاء کے درمیان احتیاج اور تلازم کا ہونا ضروری ہے تو ضرورت اس بات کی ہوئی کہ ان  
دونوں کے درمیان تلازم بیان کیا جائے اس کیلئے مصنف نے دو فصلیں قائم کی ہیں پہلی فصل میں یہ ثابت کیا کہ  
صورت جسمیہ میوئی سے خالی نہیں ہوتی اور دوسری آئندہ فصل میں یہ بتلایا کہ میوئی صورت سے خالی نہیں ہوتا دونوں  
کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کے درمیان تلازم ہے ایک دوسرے کیلئے لازم اور ملزوم ہیں۔

لا یخفی علیہ الخ۔ مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ صورت جسمیہ میوئی سے خالی نہیں ہوتی شارح اس پر اعتراض  
کرتے ہیں کہ اس فصل کا مقصد اور فصل سابق کا مقصد دونوں انجام کے اعتبار سے متحد ہیں اس لئے کہ پہلی فصل میں  
یہ ثابت کیا گیا تھا کہ جسم کے اندر صورت جسمیہ کے ساتھ میوئی کا ہونا ضروری ہے اس کا مطلب صاف یہ نکلتا ہے کہ صورت  
جسمیہ میوئی سے خالی نہیں ہوتی اور یہی مقصد اس فصل کے اندر بیان کیا گیا ہے پس دونوں فصلوں کے مقصدوں میں  
اتحاد ہے لہذا اس مقصد کو دوسری فصل میں علیحدہ سے بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ کلام میں تکرار  
کو مستلزم ہے۔ مگر اس اعتراض کے دو جواب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ فصل سابق میں یہ مقصد ضمناً معلوم ہوا ہے  
کیونکہ فصل سابق میں صراحتاً تو اثبات میوئی کا بیان ہے البتہ ضمنی طور پر اس سے یہ معلوم ہوا کہ صورت میوئی سے  
خالی نہیں ہوتی اور اس فصل میں اس مقصد کو صراحتاً بیان کیا گیا ہے اور ایک نئے کے ضمناً معلوم ہونے کے بعد اس کو  
صراحتاً بیان کرنا تکرار نہیں کہلاتا دوسرا جواب یہ ہے کہ تکرار اس وقت ہوتا جبکہ ایک مقصد کو دوسرے ایک ہی دلیل  
سے ذکر کیا جاتا مصنف نے ایسا نہیں کیا بلکہ دونوں فصلوں میں دلیلیں علیحدہ علیحدہ بیان کی ہیں اور ایک مقصد پر  
متعدد دلائل قائم کرنا قابل اعتراض بات نہیں ہے بلکہ اس سے تو دعویٰ میں اور زیادہ خشکی پیدا ہوتی ہے خصوصاً  
جبکہ دلیل ثانی کسی فائدہ عظیمہ پر مشتمل ہو تو دلیل ثانی کا ذکر کرنا مفید بلکہ ضروری سا ہو جاتا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے  
کہ اس فصل میں مصنف نے عدم تجرد الصورة عن المیوئی کی جو دلیل بیان کی ہے وہ ثمران سلمیٰ پر مشتمل ہے جو  
بطلان تسلسل کی دلیلوں میں سے ایک مشہور اور اہم دلیل ہے۔

لانہا لو وجدت بدلتا الخ۔ یہ دعویٰ کی دلیل ہے دلیل سمجھنے سے قبل بطور تمہیدی یہ سمجھنا چاہئے کہ دعویٰ کو ثبات



کرنے کا ایک طریقہ یہ ہوتا ہے کہ دعویٰ کے خلاف میں جتنے احتمالات ممکن ہوں ہر احتمال کو دلیل سے باطل کر دیا جائے  
 تو دعویٰ خود بخود ثابت ہو جاتا ہے اگر دعویٰ کسی شے کے اثبات کا ہے تو جانب نفی میں تمام احتمالات ممکنہ کو باطل  
 کر دیا جائے اور اگر دعویٰ کسی شے کی نفی کا ہے تو جانب اثبات میں احتمالات ممکنہ کو باطل کر دیا جائے۔ ہم دونوں صورتوں  
 کی مثالیں دیکر سمجھتے ہیں۔ دعویٰ اثبات شے کی مثال یہ ہے کہ یوں دعویٰ کیا جائے کہ طلوع شمس کو وجود نہار  
 کے ساتھ معیت زمانیہ حاصل ہے یعنی دونوں کا زمانہ ایک ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر معیت زمانیہ نہ ہو تو یا تو  
 طلوع شمس کو وجود نہار پر تقدم زمانیہ حاصل ہو گیا یا اس سے تاخر زمانیہ۔ کیونکہ معیت نہ ہونے کی صورت میں ہی  
 دو احتمال ممکن ہیں تقدم یا تاخر۔ ان کے علاوہ کوئی اور احتمال نہیں نکلتا اور یہ دونوں باطل ہیں پس معیت  
 زمانیہ ثابت ہوگی۔ رہی یہ بات کہ تقدم و تاخر کیوں باطل ہے سو اس کی دلیل یہ ہے کہ طلوع شمس وجود نہار کیسے  
 علت موجبہ ہے اور علت موجبہ اس علت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے معلول کا وجود اسی کے ساتھ ساتھ ضروری ہوتا  
 ہے یعنی یہ علت اپنے معلول کے وجود کو واجب کر دینے والی ہوتی ہے علت موجبہ کا معلول سے اور معلول کا علت  
 موجبہ سے مختلف (پچھلے رہ جانا) محال ہوتا ہے یعنی علت موجبہ بغیر معلول کے اور معلول بغیر علت موجبہ کے پائے  
 نہیں جاتے پس اگر طلوع شمس کا زمانہ وجود نہار سے مقدم ہو تو علت موجبہ کا ایک زمانہ تک معلول کے بغیر پایا  
 جانا لازم آئے گا اور اگر مؤخر ہو تو معلول کا بغیر علت کے پایا جانا لازم آئے گا اور یہ دونوں صورتیں محال اور باطل  
 ہیں پس طلوع شمس کا وجود نہار سے مقدم و مؤخر ہونا بھی محال ہے اور دعویٰ نفی شے کی مثال یہ ہے کہ دعویٰ کیا  
 جائے کہ اللہ تعالیٰ ممکن نہیں ہیں دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر ممکن ہوں تو دو احتمال ہیں یا تو باری تعالیٰ جو ہر ہوں گے  
 یا نرض۔ اس لئے کہ کوئی ممکن ایسا نہیں ہے جو نہ جوہر ہو نہ عرض۔ پس ممکن ہونے کی صورت میں یہی دو احتمال ہیں اور  
 دونوں احتمال باطل ہیں جیسا کہ علم کلام میں دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ عرض۔ پس اللہ  
 ممکن ہونا بھی باطل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ممکن نہیں ہیں۔ اس تفصیل سے اثبات دعویٰ کا یہ طریقہ نزدیک  
 خوب ذہن نشین ہو گیا ہوگا اب سنئے کہ مصنف نے اپنی کتاب کے اندر مفہم و دعاوی کو ثابت کرنے کیلئے اکثر یہی طریقہ  
 اختیار کیا ہے کہ دعویٰ کے خلاف میں احتمالات ممکنہ کو نکال کر ہر احتمال کو باطل کر دیتے ہیں۔ اس فصل کے اندر بھی یہی طریقہ  
 اپنایا ہے۔ یہاں پر دعویٰ نفی کا ہے مصنف نے جانب اثبات میں دو احتمال نکال کر ہر احتمال کو باطل کر کے دعویٰ ثابت  
 کیا ہے، دعویٰ یہ ہے کہ صورت جسمیہ بیولی سے خالی نہیں ہوتی دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر صورت جسمیہ بیولی سے خالی ہو کر  
 پالی جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو متناہی ہوگی یا غیر متناہی ہوگی اس لئے کہ صورت جسمیہ کے اندر مقدار ہوتی ہے  
 اور مقدار یا تو متناہی ہوتی ہے یا غیر متناہی۔ پس صورت جسمیہ بھی بیولی سے مجرد ہو کر متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔ اور دونوں  
 احتمال باطل ہیں لہذا صورت جسمیہ کا بیولی سے خالی ہونا باطل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ صورت جسمیہ بیولی سے خالی نہیں ہوتی  
 اب رہی یہ بات کہ صورت کا بیولی سے خالی ہو کر متناہی ہونا اور غیر متناہی ہونا کیسے باطل ہے اسکو مصنف دلیل سے بیان  
 کرتے ہیں۔ اولاً غیر متناہی ہونے کے بطلان کو لا سمیل الی التالیٰ الخ سے بیان کیا ہے کہ صورت جسمیہ کے غیر متناہی

ہونے کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر صورت جسم غیر متناہی ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور اجسام تمام کے تمام متناہی ہوتے ہیں غیر متناہی نہیں ہوتے پس معلوم ہوا کہ صورت جسم بھی غیر متناہی نہیں ہوگی آگے پھر والا لامکن الخ سے اجسام کے متناہی ہونے کی دلیل بیان کی ہے۔

اراد بھا الا بعدا شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اجسام بول کر ابعاد مراد لئے ہیں یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے اجسام کے لئے ابعاد لازم ہوتے ہیں جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ جسم قابل ابعاد ثلثہ کو کہتے ہیں۔ اجسام بول کر ابعاد مراد لینے کی ضرورت اس لئے پڑی کہ متناہی اور غیر متناہی ہونا حقیقت میں ابعاد کی صفت ہے نہ کہ اجسام کی۔ ابعاد کے متناہی اور غیر متناہی ہونے کے واسطے سے اجسام کو متناہی اور غیر متناہی کہا جاتا ہے۔

ولا تخلو عن بعد اس جملہ کے مطلب میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لا تخلو کی ضمیر اجسام کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ اجسام بعد سے خالی نہیں ہوتے یعنی ہر جسم کے اندر بعد کا پایا جانا لازم ہے اس لئے اجسام بول کر ابعاد مراد لینا درست ہے کیونکہ یہ لازم بول کر ملزوم مراد لینا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ لا تخلو کی ضمیر ارادہ کی طرف راجع ہے جو لفظ ارادے سے سمجھ میں آ رہا ہے یعنی ولا تخلو حد الا راحة عن بعد کہ اجسام بول کر ابعاد مراد لینا بعد اور تکلف سے خالی نہیں کیونکہ ملزوم بول کر لازم مراد لینا اگرچہ صحیح ہے مگر ہمیں ایک قسم کا تکلف اور بعد تو ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ شارح نے اجسام کی تفسیر ابعاد کے ساتھ اس لئے کی ہے کہ اگر اجسام سے مراد ابعاد نہ لے جائیں تو دلیل دعویٰ کے مطابق نہ ہوگی اس لئے کہ دعویٰ صورت جسم کے غیر متناہی ہونے کے بطلان کا ہے اور دلیل اجسام کے بارے میں بیان کی جا رہی ہے۔ اور صورت جسم جسم نہیں ہوتی بلکہ جسم کا جزو بنتی ہے تو گویا دعویٰ جزو کے بارے میں ہوا اور دلیل کل سے متعلق ہے فلہذا يطابق الدليل للدعوى۔ اور یہ اجسام سے مراد ابعاد لئے جائیں تو دلیل مطابق دعویٰ ہو جائے گی اس لئے کہ صورت جسم بعد ہوتی ہے کیونکہ صورت جسم جو ہر متحدہ فی الجهات الثلثہ کو کہتے ہیں اور متغیرات میں پھیلی ہوئی شے بعد ہوتی ہے لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ صورت جسم کو بعد کہنا درست نہیں اس لئے کہ بعد عرض ہوتا ہے اور صورت جسم جو ہر ہوتی ہے البتہ صورت جسم کے ساتھ ابعاد قائم ہوتے ہیں پس صورت جسم ذوات الابعاد ہوتی نہ کہ نفس بعد۔ اس صورت میں تو تکلف در تکلف کا ارتکاب ہوگا ایک تکلف تو ماتن کے کلام میں ہوا کہ اجسام بول کر ابعاد مراد لیا دوسرا تکلف شارح کی تفسیر میں ہوا کہ ابعاد بول کر ذوات الابعاد مراد لیا دوسرا تکلف بول کر البتہ ایک دوسری توجیہ اقرب الی الصواب ہے وہ یہ کہ لفظ اجسام کو اجسام ہی کے معنی پر رکھا جائے لیکن اجسام سے مراد وہ اجسام لئے جائیں جن پر نظا ہر نظر میں اجسام کا اطلاق ہوتا ہے اور نظا ہر نظر میں جسم کا اطلاق صورت جسم پر ہوتا ہے جسم اگرچہ حقیقت میں بیرونی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے لیکن بادی نظر میں صورت جسم ہی کو جسم کہا جاتا ہے بیرونی کا وجود تو مخفی ہوتا ہے جس کے اثبات پر مستعمل دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس صورت میں اجسام کہنا گویا صورت جسم کہنا ہے پس دلیل دعویٰ کے مطابق ہوگی۔ ناہنہم

وَأَلَا لَأَمْكُنْ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ مَبْدِئِهِ وَاحِدًا مِمَّا تَدَّأُ ابْنَ عَلِيٍّ السُّنِّيِّ وَاحِدًا كَمَا تَهْتَمُّ سَاقَا  
مَثَلَتْ وَكَلَّمَا كَانَا عَظَمًا كَانَ الْبَعْدُ يَدِينُهُمَا أَمْزِيَةً فَلَا مُمْتَدًّا إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ كَمَا كَانَ

بَيْنَهُمَا بَعْدٌ غَيْرُ مُتَنَاهٍ مَعَ كَوْنِهِ مَحْضُورًا بَيْنَ الْخَاصَرَيْنِ هَهُنَا

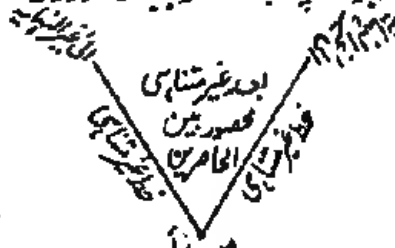
ترجمہ

ورنہ البتہ یہ بات ممکن ہوگی کہ مبدئ واحد سے دو لمبے خط ایک طریقہ پر نکلیں گویا وہ مثلث کی دو پنڈلیاں ہیں اور جب جب وہ دونوں خط بڑے ہوتے جائیں گے ان کے درمیان دوری بھی زیادہ ہوتی جائے گی پس اگر وہ دونوں خط غیر نہایت تک دراز ہوں تو ان کے درمیان ایک بعد غیر متناہی ممکن ہوگا باوجود اس بات کے وہ دو حصوں کے درمیان گھرا ہوا ہوگا یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح

وَأَلَا لَأَمْكُنْ الخ یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ اجسام و البعاد کے متناہی ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر البعاد غیر متناہی ہوں تو اس سے ایک محال لازم آتا ہے

وہ یہ کہ غیر متناہی کا محصورین الخاصین (دو گھیرنے والی چیزوں کے درمیان گھرا ہونا) اور متناہی ہونا لازم آتا ہے اور غیر متناہی چونکہ محدود اور گھرا ہوا نہیں ہوتا اس لئے اس کا محصور و متناہی ہونا محال ہے کیونکہ تو اجتماع تعلقین ہے کہ غیر متناہی بھی ہے اور متناہی بھی ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ بھی محال ہوتا ہے پس البعاد کا غیر متناہی ہونا محال ہوا اور متناہی ہونا ثابت ہو اور یہی بات کہ یہ محال کیسے لازم آتا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر البعاد غیر متناہی ہوں تو یہ بات ممکن ہوگی کہ مبدئ واحد سے دو لمبے خط غیر نہایت تک اس طرح کھینچے جائیں جسے مثلث کی دو ساقیں ہوں۔ مثلث اس شکل کو کہتے ہیں جو تین خطوط کے احاطہ سے پیدا ہوتی ہے شکل ذیل ہر خط کو ساق اور ضلع کہا جاتا ہے ساق کے معنی پنڈلی اور ضلع کے معنی پسلی کے آتے ہیں گویا یہ تینوں خطوط مثلث کی تین پنڈلیاں یا پسلیاں ہیں۔ شکل مربع میں چار اضلاع اور خمس میں پانچ اضلاع ہوتی ہیں و علی ہذا القیاس۔ بہر حال بات یہ چل رہی تھی کہ اگر البعاد غیر متناہی ہوں تو یہ بات ممکن ہوگی کہ مبدئ واحد سے دو لمبے خط غیر نہایت تک مثلث کی دو ساقوں کی طرح کھینچے جائیں یاں طور کہ ان دونوں خطوں کے درمیان کی دوری ان کی لمبائی کے بقدر ہو یعنی وہ دونوں خط جس قدر طویل ہوتے جائیں اسی قدر ان کے درمیان کا بعد بھی زیادہ ہوتا جائے جب ان دونوں خطوں کی لمبائی ایک ذراع ہو تو ان کے درمیان کا فاصلہ بھی ایک ذراع ہو اور جب طول دو ذراع ہو جائے تو درمیان کا فاصلہ بھی دو ذراع ہو جائے اسی طرح طول کے بقدر فاصلہ بڑھتا چلا جائے تو جب وہ دونوں خط طول میں غیر متناہی ہوں گے تو ان کے درمیان کا بعد بھی غیر متناہی ہوگا اور غیر متناہی ہونے کے باوجود وہ بعد دونوں طرف سے خاصین (یعنی دو گھیرنے والے خطوں) کے درمیان محصور یعنی گھرا ہوا ہوگا اور غیر متناہی کا محصورین الخاصین ہونا محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہے



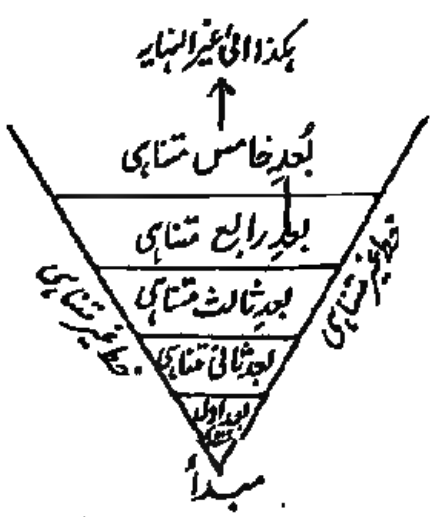
البعاد کو غیر متناہی ماننے کی وجہ سے پس البعاد کا غیر متناہی ہونا محال اور متناہی ہونا ثابت ہو گیا لہذا اس کا یہ ہے

هف :- هَذَا اخْتَفٌ كاخْتَفٌ هُوَ اَوْ هَذَا اخْتَفٌ كَامَطْلَبٌ هَذَا اخْتِلَافٌ مَفْرُوضٌ هُوَ لِعَيْنِي بَعْدَ غَيْرِ مَتْنَاهِیْ كَا مَحْصُورٌ هُوَ اَخْتِلَافٌ مَفْرُوضٌ هُوَ اَسْ لَمَّا كَمَا اِسْبَعُ كَمَا مَانَا كَمَا هُوَ غَيْرِ مَتْنَاهِیْ اَوْ مَحْصُورٌ هُوَ لَمَّا كَمَا وَجِبَ سَعِ وَهَ هُوَ كَمَا مَتْنَاهِیْ اِسْ اَخْتِلَافٌ مَفْرُوضٌ لَازِمٌ اَیَا -

اعترض علیہ الشیخ فی الشفاء باننا لانستکرم انما يلزم وجود بعد بين الخطین غیر متناه غایت ما فی الباب ان يكون التزايد الى غیر النہایت لکن لیس يلزم منه ان يكون هناك بعد زائداً الى غیر النہایت بل كل بعد يُفرض فهو لا يزيد علی بعد تحت متناه الا بقدر متناه والزائد علی المتناهی بقدر متناه لا بد ان يكون متناهیًا وهذا كالعقد يقبل الزيادة الى غیر النہایت مع ان كل مرتبة من مراتبه فی النظام الغیر المتناهی عدد متناه لا يزيد علی مرتبة أخرى تحتها الا بواحد

**ترجمہ** | اس دلیل پر شیخ نے سفار کے اندر اعتراض کیا ہے بایں طور کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دو خطوں کے درمیان ایک بعد غیر متناہی کا پایا جانا لازم آتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس باب کے اندر یہ (بات لازم آتی) ہے کہ (دونوں خطوں کا) بڑھتے چلا جانا غیر نہایت تک ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس جگہ ایک ایسا بعد ہے جو غیر نہایت تک بڑھنے والا ہے بلکہ ہر وہ بعد جو فرض کیا جائے گا وہ اپنے سے نیچے والے بعد متناہی پر متناہی مقدار کیساتھ ہی زیادہ ہوگا اور متناہی پر متناہی مقدار کیساتھ زیادہ ہونے والی چیز کا متناہی ہونا ضروری ہے اور یہ عدد کی طرح ہے کہ وہ غیر نہایت تک زیادتی کو قبول کرتا ہے حالانکہ اس کے مراتب میں سے ہر مرتبہ غیر متناہی نظام کے اندر عدد متناہی ہے جو اپنے سے نیچے والے مرتبہ پر صرف ایک کے ساتھ زیادہ ہوتا ہے۔

**تشریح** | اعترض علیہ الشیخ الخ شیخ رئیس (ابو علی بن سینا) نے اپنی کتاب الشفاء میں اس دلیل پر اعتراض کیا ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ ایک بعد غیر متناہی کا دو خطوں کے درمیان محصور ہو کر پایا جانا لازم آ رہا ہے کیونکہ یہاں کوئی بعد غیر متناہی موجود ہی نہیں ہے بلکہ بے شمار الاعداد متناہیہ ہیں اس لئے کہ ہم نے جب ایک نقطہ لگایا جسکو مبدأ کہتے ہیں پھر اس سے دونوں طرف ایک ایک ذراع کے دو خط مثلث کی دو ساقوں کی طرح کھینچے اس طرح کہ ان کے درمیان کا فاصلہ بھی ایک ذراع ہے تو یہ ایک ذراع کا ایک بعد متناہی ہوا پھر اس کے اوپر ایک ایک ذراع کے دو خط اور کھینچے اور ان کے درمیان دو ذراع کا فاصلہ ہو گیا یہ دوسرا بعد متناہی ہوا پھر اس کے اوپر ایک ایک ذراع کے دو خط اور کھینچے اب ان کے درمیان کا فاصلہ تین ذراع ہو گیا یہ تیسرا بعد متناہی ہوا



اسی طرح ہر بُعد متناہی کے اوپر ایک بُعد متناہی ہوگا اور سلسلہ غیر نہایت تک چلتا چلا جائیگا جس کا نقشہ گذشتہ صفحہ پر آپ دیکھ چکے ہیں تو دیکھو ابعاد کی تعداد تو غیر متناہی ہے لیکن ان ابعاد میں سے ہر بُعد متناہی ہے مثلاً بُعد اول متناہی ہے جو ایک ذراع کا ہے پھر اس کے اوپر ایک بُعد کی زیادتی متناہی مقدار یعنی ایک ذراع کے ساتھ ہوتی ہے اور جو نئے متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتی ہے پس ہر نیچے والا بُعد بھی متناہی ہوا اور اس کے اوپر زائد ہونے والا ہر بُعد بھی متناہی ہوا اس طرح یہاں سب کے سب ابعاد متناہی ہیں پائے گئے ایسے سلسلہ الی غیر النہایہ ہونے کی وجہ سے ابعاد متناہیہ کی تعداد غیر متناہی اور بے شمار ہے اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے اعداد کا سلسلہ اور ان کا نظام تو غیر متناہی ہوتا ہے لیکن اعداد کے مراتب میں سے ہر مرتبہ عدد متناہی ہوتا ہے جو اپنے سے نیچے والے درجہ متناہیہ پر بقدر متناہی زائد ہوتا ہے جیسے ایک - دو - تین - چار - پانچ - چھ سات الی غیر النہایہ یہ اعداد کے مراتب ہیں جن کا سلسلہ غیر نہایت تک چلتا جاتا ہے کسی حد پر جا کر متناہی نہیں ہوتا لیکن ان درجات میں سے ہر درجہ متناہی ہے یعنی ایک متناہی ہے دو متناہی - تین متناہی - چار متناہی - پانچ متناہی وغنیٰ ہذا القیاس - اسی طرح یہاں ابعاد کا سلسلہ تو غیر متناہی ہے مگر ان ابعاد میں سے ہر بُعد متناہی ہے پس یہاں کوئی بُعد غیر متناہی موجود ہی نہیں ہے جو محصور میں الحاضرین ہو فلا یلزم المحال والخلف۔

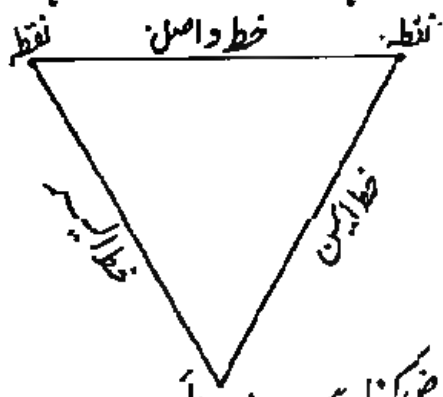
وقیل ان شئت فرضت الافراج بقدر الامتداد فیلزم انحصار ما لا یتناہی بین  
حاصرین لزوم الاستراک فیہ وانما محالٌ و فیہ نظر اذ المحال انما نشأ من فرض  
امرین متناقضین کفرض وجود زید وعدمہ فان وجود خط واصل بین الضلعین  
یستحيل مع عدم تناہیہما فان الخط الواصل بینہما انما یصل بین النقطتین منہما  
فہما ینتہیان بتینک النقطتین کیف لا یكون کل منہما محصوراً بین الآخر وذاك  
الخط الواصل بینہما

**ترجمہ** اور جواب دیا گیا ہے کہ اگر تو چاہے تو کشادگی بقدر لبان (ایک دم سے) فرض کرے تو غیر متناہی کا دو حاصروں کے درمیان محصور ہونا ایسا لازم آئے گا کہ اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہوگی اور یہ محال ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ محال دو امرین متناقضین کے فرض کرنے سے پیدا ہوا ہے جیسے زید کے وجود اور عدم کو فرض کر لینا اس لئے کہ دو ضلعوں کے درمیان خط واصل کا پایا جانا ان دونوں کے غیر متناہی ہونے کیساتھ ساتھ محال ہے اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کا خط واصل ان دونوں ضلعوں کے دو نقطوں کے درمیان بلیگا پس وہ دونوں ضلعیں ان دونوں نقطوں کی وجہ سے متناہی ہو جائیں گے اور کیسے متناہی نہیں ہونگے حالانکہ ان دونوں ضلعوں میں سے ہر ایک دوسرے ضلع اور ان کے درمیان کے خط واصل کے درمیان گھرا ہوا ہے۔

**تشریح** وقیل ان شئت الی یہ شیخ کے اعتراض کا جواب ہے کہ آپ شیئا فشیئا ابعاد کو فرض کیوں کرتے ہیں کہ پہلے ایک ذراع کا ایک بُعد اول فرض کیا پھر اس کے اوپر ایک ذراع کا بُعد ثانی پھر

پھر ایک ذراع کا بعد ثالث فرض کیا بلکہ آپ تو ایک دم سے دو خط غیر متساوی کھینچ کر ان کے درمیان الفراج بقدر امتداد فرض کیجئے اس صورت میں بے شمار البعاد متساویہ نہیں ہوں گے بلکہ ایک ہی بعد ہوگا جو غیر متساوی ہونے کے باوجود محصور بین الحاضرین ہوگا پس بعد غیر متساوی کا محصور بین الحاضرین ہونا بالکل صاف لازم آئے گا جس میں کوئی پوشیدگی نہ ہوگی وھذا محال ہے۔

وضیہ نظر ہے۔ شارح جواب مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس صورت میں تو آپ نے امرین متناقضین کو فرض کر لیا ہے جو کہ محال ہے اسی وجہ سے یہ محال لازم آیا ہے کیونکہ محال محال کو مستلزم ہوتا ہے یہ تو ایسا ہوا جسے زید کے وجود و عدم دونوں کو فرض کر لیا جائے کیونکہ آپ نے ایک طرف تو یہ کہا ہے کہ ہم دو خط غیر متساوی کھینچتے ہیں اور دوسری طرف آپ یہ کہتے ہیں کہ ان کے درمیان کی کشادگی بقدر امتداد ہونی چاہئے اور ظاہر ہے کہ الفراج بقدر امتداد اسی وقت معلوم ہو سکتا ہے جب کہ ان دونوں خطوں کے درمیان ایک خط کھینچیں جس کو خط واصل کہا جاتا ہے اور دیکھیں کہ یہ خط واصل ان دونوں خطوں کے امتداد کے بقدر ہے یا نہیں اگر ہے تو الفراج بقدر امتداد ہے ورنہ نہیں۔ اس خط واصل کے لگائے بغیر الفراج بقدر امتداد معلوم نہیں ہو سکتا اور خط واصل لگانے کے بعد وہ دونوں خط متساوی ہو جائیں گے اس لئے کہ دو ذراع کے بعد یا چار ذراع کے بعد یا چھ ذراع کے بعد چہاں بھی آپ خط واصل کھینچ کر الفراج بقدر امتداد دیکھنا چاہیں گے وہیں پہنچ کر ان دونوں خطوں کی انتہا ہو جائے گی اس لئے کہ خط واصل کی ابتداء ان دونوں خطوں میں سے ایک کے نقطہ سے اور اس کی انتہا دوسرے خط کے نقطہ پر ہوگی اور ان دونوں نقطوں کی وجہ سے یہ دونوں خط متساوی ہو جائیں گے اس لئے کہ نقطہ طرف خط کو کہا جاتا ہے جس پر جا کر خط متساوی ہو جاتا ہے تو گویا آپ نے ان دونوں خطوں کو متساوی بھی مانا ہے اور غیر متساوی بھی اور ایک شے کو متساوی اور غیر متساوی فرض کرنا یہ امرین متناقضین کو فرض کرنا ہے۔ مبدأ



کیف لا الجزب۔ یعنی کیف لا ینتھیان بتینک النقطتین ویکون کل منہما الجزب مطلب یہ ہے کہ ان دونوں خطوں کا متساوی ہونا اس سے بھی ظاہر ہے کہ ان کے درمیان خط واصل کھینچنے کے بعد ان میں سے ہر خط خط واصل اور دوسرے خط کے درمیان محصور ہے مثلاً دایاں خط اوپر کے خط واصل اور بائیں خط کے مابین محصور ہے اور بائیں خط واصل اور دائیں خط کے درمیان محصور ہے اور محصور متساوی ہوتا ہے پس یہ دونوں خط متساوی ہیں۔ نقشہ اوپر درج ہے اس سے خوب سمجھ لو۔

وقیل لا تتضح ہذہ المقدمۃ حق الا قضاہ بحیث یندفع عنہا المنع المذکور  
الا بتھید مقدمات الادلی ان الخطین المستدین من مبدأ واحد الی غیر النھایۃ  
یمن ان تفرض بینہما ابعادا غیر متناھیۃ بحسب الحد متزایدۃ بقدر واحد



مثلاً لو امتدّ من مبدأ واحد مثل نقطة آخطان مستقيمان غير متناهيّين لأمكن  
ان نفرض على الخطين نقطتين متساويتي البعد عن نقطة آ كنقطتي ب ج بحيث لو  
وصلنا بينهما بخط ب ج لكان مساوي الكلي من خطي اب، اج حتى يكون اب ج مثلثا  
متساوي الاضلاع ولنفرض ان كلا من الاضلاع ذترناغ وان نفرض عليهما نقطتين  
اخرين متساويتي البعد عن نقطتي ب ج كنقطتي ع ه بحيث يكون بعدا عن ب ج  
كبعدي ب ج عن آ ويكون كل من ضلعي اء، اء ذراعيين حتى لو وصلنا بين نقطتي  
ء ه بخط ع ه لكان كل ضلع من مثلث اء ه ذراعيين وان نفرض عليهما نقطتين  
اخرين على الوجه المذكور كنقطتي و ز ونصل بينهما بخط و ز حتى يكون كل من  
اضلاع مثلث ا و ز مثلث ا ذ ر ع ثم نفرض ح ط ثم ي ل ك ثم ل م ثم ن س ونصل  
بينهما بخطوط ح ط، ي ل ك، ل م، ن س على الوجه المذكور وهكذا الى غير النهاية  
ولنستخرج خط ب ج البعد الاصل والذي بعده اعني ع ه البعد الاول و ذراعي البعد  
الثاني و ح ط البعد الثالث وعلى هذا الترتيب

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ یہ مقدمہ بغیر چند مقدمات کی تمہید کے پورے طور پر واضح نہیں ہو گا بایں حیثیت  
کہ اس سے اشکال مذکور دور ہو جائے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ وہ دو خط جو مبدأ أو احد سے غیر نہایت  
تک تمتد ہو رہے ہیں ان دونوں کے درمیان ایسے البعاد فرض کرنا ممکن ہے جو تعداد کے اعتبار سے غیر متناہی ہوں جو  
ایک ہی مقدار کے ساتھ بڑھتے جا رہے ہوں مثلاً اگر مبدأ أو احد جیسے نقطہ آ سے دو خط مستقیم غیر متناہی دراز  
ہوں تو یہ ممکن ہے کہ ہم دونوں خطوں پر دو ایسے نقطے فرض کریں جنکی دوری نقطہ آ سے برابر ہو جیسا کہ نقطہ ب او  
نقطہ ج۔ اس طور پر کہ اگر ہم ان دونوں کے درمیان خط ب ج ملا دیں تو وہ خط آ ب اور خط آ ج میں سے ہر خط  
کے برابر ہو یہاں تک کہ آ ب ج مثلث بن جائے گا جس کے تینوں اضلاع برابر ہوں گے اور ہم یہ فرض کرتے  
ہیں کہ تینوں اضلاع میں سے ہر ضلع ایک ذراع ہے اور (اس کے بعد یہ ممکن ہے کہ) ہم ان دونوں کے اوپر  
دو دوسرے نقطے فرض کریں جو نقطہ ب اور نقطہ ج سے دوری کے اعتبار سے برابر ہوں جیسا کہ نقطہ ع اور نقطہ ہ  
اس طور پر کہ ان دونوں کی دوری ب ج سے اتنی ہی ہو جتنی کہ نقطہ آ سے ب ج کی دوری تھی اور آ ع و آ ہ  
کے دونوں ضلعوں میں سے ہر ایک دو ذراع ہو جائے گا یہاں تک کہ ہم اگر ع ہ کے دونوں نقطوں کے درمیان  
خط ع ہ لگائیں تو مثلث ا ع ہ کا ہر ضلع دو ذراع کا ہو جائے گا اور (اس کے بعد یہ ممکن ہے کہ) ہم ان پر  
مذکورہ طریقے پر دو نقطے اور فرض کریں جیسے کہ نقطہ و اور نقطہ ز اور ان دونوں کے درمیان خط و ز بنا دیں۔  
یہاں تک کہ آ و ز مثلث کے اضلاع میں سے ہر ضلع تین ذراع کا ہو جائے گا پھر ہم ح ط۔ پھری ل ک پھر ل م

پھر ن س فرض کریں اور ان کے درمیان ح ط - ی ک - ل م - ن س کے خطوط مذکورہ طریقہ پر کھینچتے چلے جائیں اور اسی طرح غیر نہایت تک سلسلہ چلتا رہے اور ہم خطاب ح کا نام بعد اصل رکھیں گے اور اس کے بعد و اے بعد یعنی خط عہ کا نام بعد اول رکھیں گے اور خط و ز کا نام بعد ثانی اور ح ط کا نام بعد ثالث اسی ترتیب پر (نام رکھتے چلے جائیں گے)۔

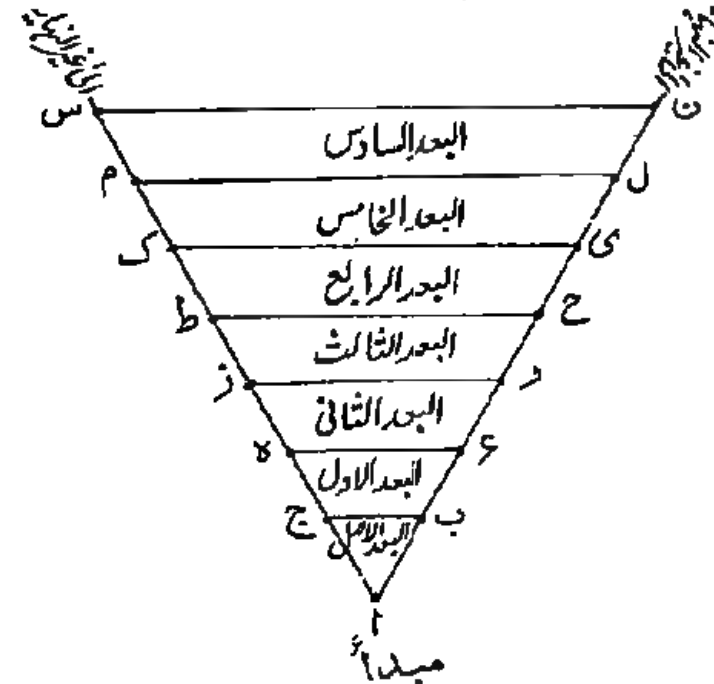
**تشریح**

قبیل لا متضح الخ چونکہ دلیل مذکورہ پر شیخ رئیس نے اعتراض کیا تھا کہ بعد غیر متناہی کا محصور بین الحاضرین ہونا لازم نہیں آتا اس اعتراض کا جواب بھی اگرچہ دیدیا گیا تھا مگر نظر قائم کر کے اس کو رد کر دیا گیا جس سے شیخ کا اعتراض جوں کا توں باقی رہا اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ مکمل طور پر اس وقت تک واضح نہیں ہوگا جب تک کہ تین مقدمات بطور تمہید بیان نہ کئے جائیں۔ شارح نے یہ تفصیل ملازادہ رولی کی شرح ہدایۃ الحکمۃ سے اخذ کی ہے اور انہوں نے شفا سے اور حاشیہ شرح حکمتہ العین میں سید السند کی تفصیل سے اس کو اخذ کیا ہے۔

بھیث یندفع الخ یعنی مقدمات ثلثہ کی تمہید کے بعد بعد غیر متناہی کا محصور بین الحاضرین ہونا بھی واضح ہو جائے گا اور شیخ رئیس کا اعتراض بھی دارد نہیں ہوگا کیونکہ ہم البعد غیر متناہیہ کو ثانیاً فرض کرنے کے باوجود یہ دکھادیں گے کہ ایک بعد غیر متناہی ہے جو محصور بین الحاضرین ہے۔

الابتہید مقدمات الخ تمہید کے معنی لغت میں بچھانا اور ہموار کرنا اور اصطلاح میں ایراد الکلام الذی یتوقف علیہ المقصود کو کہتے ہیں یعنی ایسا کلام لانا جس پر مقصود موقوف ہو۔

الاولی ان الخطین الخ ان مقدمات ثلثہ میں سے پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہم مبدأ واحد سے دو خطوط کا ابتداء الی غیر المتناہیہ فرض کریں اور ان کے درمیان ایسے البعد غیر متناہیہ فرض کریں جو مساوی مقدار کے ساتھ ثانیاً



الی غیر المتناہیہ بڑھتے چلے جائیں جس کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً ہم ایک نقطہ لگائیں جس کو مبدأ سے تعبیر کیا جائے اور اس نقطہ پر علامت ا لگادیں پھر اس نقطہ سے جو دو غیر متناہیہ خط فرض کئے گئے ہیں ان میں سے دائیں خط پر ایک ذراع کی دوری پر ایک نقطہ لگائیں اور اس پر علامت ب لگادیں اسی طرح بائیں خط کے اوپر ایک ذراع کی دوری پر ایک نقطہ لگا کر اس پر علامت ج لگادیں دائیں خط کا نام خط ا ب ہوگا کیونکہ یہ

نقطہ ۲ سے نقطہ ۱ تک۔ ممتد ہے اور بائیں خط کا نام خط ۱ ج ہوگا اب ان کے درمیان ایک خط نقطہ ۱ سے نقطہ ۲ تک کھینچیں جس کو خط ب ج کہا جائے گا یہ خط ب ج مساوی ہونا چاہئے خط اب اور خط اج کے یعنی جس طرح وہ دونوں خط ایک ایک ذراع کے ہیں یہ خط بھی ایک ذراع کا ہوگا اس طرح یا ایک مساوی الاضلاع مثلث تیار ہو جائے گا جس کو مثلث اب ج سے تعبیر کیا جائے گا اس کے بعد ان دونوں خطوں سے اوپر ایک ایک ذراع کے فاصلہ پر دو نقطے اور لگائے جائیں ایک پر علامت ۶ اور دوسرے پر علامت ۷ لگا دی جائے۔ اب دیکھئے نقطہ ۱ سے نقطہ ۲ تک اور نقطہ ۱ کا تک دو ذراع کا فاصلہ ہو جائے گا یہاں تک کہ نقطہ ۶ اور نقطہ ۷ کے درمیان جو ہم خط کھینچیں گے وہ بھی دو ذراع لمبا ہوگا اب یہ پہلے مثلث سے ایک بڑا مثلث تیار ہو گیا جس کا ہر ضلع دو ذراع کا ہے اس کو مثلث ۱ ۶ ۷ کہا جائے گا۔ پھر اسی طرح اوپر ایک ذراع کے فاصلہ پر دو نقطے اور فرض کیجئے ایک نقطہ ۸ دوسرا نقطہ ۹ اور ان کے درمیان ایک خط و س کھینچ دیجئے جو تین ذراع کا ہوگا اب یہ مثلث اور بڑا ہو گیا جس کا نام مثلث ۱ ۶ ۷ ۸ ۹ ہے اس کا ہر ضلع تین ذراع لمبا ہے پھر اسی طرح ان کے اوپر ہر ایک ذراع کے فاصلہ پر دو دو نقطے لگاتے چلے جائے اور ان پر علامتیں لگاتے رہتے پہلے دو نقطوں پر علامت ح ط اس کے بعد ی ک پھر علامت ل م پھر ن س اور ان کے درمیان خط ح ط ا خط ی ک، خط ل م، خط ن س کھینچتے جائیے اسی طرح غیر نہایت تک سلسلہ چلتا رہے گا اور ابعاد غیر متساویہ پائے جائیں گے اب ہم ان ابعاد کے نام مقرر کر لیتے ہیں سب سے پہلے بعد یعنی خط ب ج کا نام بعد اول رکھتے ہیں کیونکہ یہ تمام ابعاد کی اصل اور جڑ ہے اور اس کے بعد اول بعد کا نام بعد اول رکھتے ہیں کیونکہ بعد اول کے بعد جتنی زیادتیوں کی گئی ہیں ان میں سے سب سے پہلی زیادتی پر یہ بعد مشتق ہے اس لئے اس کا نام بعد اول رکھا گیا پھر اس کے بعد والے بعد کو بعد ثانی پھر بعد ثالث پھر بعد رابع پھر بعد خامس پھر بعد ششم کے ناموں کے ساتھ موسوم کیا جائے گا و ہذا الی غیر النہایہ۔ اس کا جب نقشہ تیار کیا جائے گا تو سیر می کے مشابہ ہوگا جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے اس لئے اس دلیل کو برہان سیر می کہا جاتا ہے۔ سیر می کے معنی سیر می کے آتے ہیں۔

الثانية ان كلاً من تلك الابعاد مشتق على البعد الذي قبله على تزايد ذراع  
مثلاً البعد الاول اعني ۶ مشتق على البعد الاصل اعني ب ج وتزايد ذراع  
البعد الثاني اعني و س مشتق على ۶ وتزايد ذراع و س وكذلك الى غير النهاية  
فكل بعد من الابعاد المفروضة فوق البعد الاصل مشتق عليها وعلى تزايد

عہ یہاں پر یہ بات یاد رکھئے کہ شارح نے ج کے بعد اگرچہ ۶ کی علامت لگائی ہے مگر زیادہ مناسب د کی علامت لگانے سے کہ ان علامتوں میں ترتیب الجذ کے لحاظ رکھا گیا ہے اور اس ترتیب میں ج کے بعد د کا نمبر ہے مگر چونکہ یادداشت کیجئے صرف علامت لگانا مقصود ہے اس لئے علامت ع میں بھی کچھ حرج نہیں ہے مفسر خلاف اولیٰ ہے ۱۲

فہما زیادات غیر متناہیۃ بحد دالابعاد الغیر المتناہیۃ التي فوق البعد الاصل

ترجمہ

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان البعاد میں سے ہر ایک اپنے سے پہلے والے بعد پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے مثلاً بعد اول یعنی ع۶ کا بعد اصل یعنی ب ج پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اور بعد ثانی یعنی و س۶، ع۶ پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اور اسی طرح غیر نہایتک پس ان البعاد میں سے ہر ایک کے بعد اصل کے اوپر فرض کئے گئے ہیں بعد اصل پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے پس اس جگہ غیر متناہی زیادتیوں میں ان البعاد غیر متناہیہ کا تعداد کے مطابق جو بعد اصل کے اوپر ہیں۔

تشریح

الثانیۃ اَنْ کُلَّ الخ مقدمۃ اولی سے فراغت کے بعد شارح مقدمہ ثانیہ ذکر کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مقدمہ اولی سے آپ کو معلوم ہوا کہ البعاد غیر متناہیہ پائے جا رہے ہیں اب یہ سمجھے کہ بعد اصل کے اوپر جو البعاد غیر متناہیہ فرض کئے گئے ہیں ان میں سے ہر بعد اپنے سے پہلے والے بعد پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے مثلاً بعد اول یعنی بعد ع۶ کو یعنی ہر اپنے ماتحت بعد اصل اور اس کے بعد کی ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اسی طرح بعد ثانی یعنی بعد و س۶ کو دیکھے ہر بعد ع۶ پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اسی طرح غیر نہایتک سلسلہ جاری رہے گا جب ہر بعد ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہوگا تو چونکہ البعاد کی تعداد غیر متناہی ہے اس لئے زیادتیاں بھی غیر متناہی ہوں گی پس مبدأ واحد سے نکلنے والے دو خطین غیر متناہیہ کے درمیان غیر متناہی زیادتیاں پائی گئیں۔

الثالثۃ ان کل جملة من تلك الزیادات الغیر المتناہیۃ فانها موجودة فی بعد واحد فوق الابعاد المشتملة علی تلك الجملة والالم یوجد فوق تلك الابعاد بعد فیلزم ان یوجد فی تلك الابعاد بعد هو اخر الابعاد ویلزم من هذا تناهی الخطین علی تقدیر عدم تناهیہما وانما محال مثلاً الزیاداتان الموجودتان فی البعد الاول والثانی موجودتان فی البعد الثالث لان البعد الثالث مشتمل علی البعد الثانی المشتمل علی البعد الاول فیشتل علیہما وعلی زیادتہما بالضروریۃ وکذا الزیادات الثالث المشتمل علیہا الابعاد الثالثۃ موجودۃ فی البعد الرابع وهكذا الی ما لانہایۃ لما

ترجمہ

تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان زیادات غیر متناہیہ کا ہر مجموعہ اس بعد کے اندر موجود ہے جو اس مجموعہ پر مشتمل البعاد سے اوپر ہے ورنہ ان البعاد سے اوپر کوئی بحد نہیں پایا جائے گا پس یہ لازم آئے گا کہ ان البعاد میں سے ایک ایسا بعد پایا جائے جو آخری بعد ہو اور اس سے دونوں خطوں کا متناہی ہونا لازم آئے گا باوجود ان دونوں کے غیر متناہی فرض کرنے کے اور یہ محال ہے مثلاً وہ دو زیادتیاں جو بعد اول اور بعد ثانی میں موجود ہیں بعد ثالث میں موجود ہوں گی اس لئے کہ بعد ثالث اس بعد ثانی پر مشتمل ہے جو بعد اول پر مشتمل ہے پس بعد ثالث

ان دونوں پر (یعنی بعد اول و ثانی پر) اور ان دونوں کی زیادتیوں پر بدھتہ مشتمل ہوگا اور ایسے ہی وہ تین زیادتیاں جن پر تینوں ابعاد مشتمل ہیں بعد رابع کے اندر موجود ہیں اسی طرح غیر نہایت تک۔

### تشریح

الثالثۃ ان کل جملة الخ مقدمات ثلثہ میں سے تیسرا مقدمہ بیان کرتے ہیں کہ مقدمہ ثانیہ سے زیادات غیر متناہیہ ثابت ہو میں اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ان زیادات غیر متناہیہ کا ہر مجموعہ اس سے اوپر والے بعد کے اندر موجود ہے نقشہ میں دیکھئے بعد اول اور بعد ثانی میں جو دو زیادتیاں ہیں ان دونوں کا مجموعہ اس سے اوپر والے بعد ثالث کے اندر موجود ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ بعد ثالث بعد ثانی پر مشتمل ہے اور بعد ثانی بعد اول پر مشتمل ہے پس بعد ثالث بعد اول پر مشتمل ہوگا اور جب بعد ثالث بعد ثانی اور اول دونوں پر مشتمل ہے تو ان کے اندر بعد اصل سے اوپر جو زیادتیاں ہیں ان پر بھی مشتمل ہوگا لہذا یہ دونوں زیادتیاں بعد ثالث کے اندر موجود ہوں گی اسی طرح بعد ثالث کی زیادتی کو ملا کر تینوں زیادتیوں کا مجموعہ چوتھے بعد کے اندر موجود ہے اور چار زیادتیوں کا مجموعہ پانچویں بعد کے اندر اور پانچ زیادات کا مجموعہ بعد سہم کے اندر موجود اور چھ زیادتیوں کا مجموعہ ساتویں بعد کے اندر موجود ہوگا اسی طرح الی غیر النہایہ زیادات کا ہر مجموعہ اوپر والے بعد کے اندر موجود ہوتا چلا جائے گا اور تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بعد کے اندر موجود ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زیادات کا کوئی مجموعہ اگر اس سے اوپر والے بعد کے اندر موجود نہ ہو تو یہ یا تو اس وجہ سے ہوگا کہ اس کے اوپر کوئی بعد ہی نہیں ہے اور یا اس وجہ سے ہوگا کہ اوپر بعد تو موجود ہے مگر وہ اپنے ماتحت زیادات کے مجموعہ پر مشتمل نہیں ہے شق ثانی خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ابھی مقدمہ ثانیہ میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ ہر بعد اپنے ماتحت بعد اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اس لئے ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ اوپر ایک بعد ہو اور وہ نیچے کی زیادتیوں کے مجموعہ پر مشتمل نہ ہو اور شق اول (جبکہ زیادات کے مجموعہ سے اوپر کوئی بعد نہ ہو) میں زیادات کے مجموعہ میں ایک ایسا بعد پایا گیا جو آخر الابعاد ہے جس پر جا کر ابعاد کی انتہا ہو گئی ہے اس صورت میں دونوں خطوں کا متناہی ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ مبدأ واحد سے نکلنے والے دونوں خط غیر متناہی فرض کئے گئے ہیں تو غیر متناہی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور محال۔ اسی لئے ضروری ہوگا کہ زیادات غیر متناہیہ کا ہر مجموعہ ایک بعد کے اندر موجود ہو۔

فاذا تبہدت المقدمات فنقول ان امتداد الخطان الخارجان من مبدأ واحد الى غیر النہایتہ لزم ان یوجد بينهما ابعاد غیر متناہیة متزايدة بقدر واحد ولهذا بحکم المقدمۃ الاولى فیوجد بينهما زیادات غیر متناہیة بحکم المقدمۃ الثانیة وبحکم المقدمۃ الثالثۃ یوجد تلك الزیادات الغیر المتناہیة فی بعد واحد والبعد المشتمل علی الزیادات الغیر المتناہیة غیر متناہیة فیوجد بین الخطین بعد واحد غیر متناہیة لمخصوصا

بین حاصرین فثبت ما ادعینا من الملازمة وان دفع المنع المذكور

### ترجمہ

پس جب تمہیداً تین مقدمات بیان ہو چکے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر مبدأ الواحد سے نکلنے والے دو

غیر نہایت تک دراز ہوں تو یہ لازم آئے گا کہ ان دونوں کے درمیان ابعاد غیر متساویہ پائے جائیں جو ایک مقدار کے ساتھ بڑھتے چلے جائیں اور یہ مقدمہ اولیٰ کے حکم سے ہے۔ پس ان دونوں خطوں کے درمیان مقدمہ ثانیہ کی وجہ سے زیادات غیر متساویہ پائی جائیں گی اور مقدمہ ثالثہ کی وجہ سے وہ غیر متساوی زیادتیں ایک بعد کے اندر موجود ہوں گی اور وہ بعد جو زیادات غیر متساویہ پر مشتمل ہے غیر متساوی ہے پس دونوں خطوں کے درمیان ایک بعد غیر متساوی دو حاصرین کے درمیان محصور ہو کر پایا جائے گا پس مدہ تلازم جس کا ہم نے دعویٰ کیا ہے ثابت ہو گیا اور اعتراض مذکور دور ہو گیا

## تشریح

فاذا اتحدت الخ شارح نے اس سے قبل فرمایا تھا کہ اجسام کے متساوی ہونے کی یہ دلیل بغیر مقدمات ثلثہ کی تمہید کے واضح نہیں ہوگی تمہید مقدمات کے بعد معلوم ہو جائے گا کہ شینا فشینا ابعاد فرض کرنے کے بعد بھی بعد غیر متساوی کا پایا جانا اور اس کا محصورین الحاصرین ہونا لازم آ رہا ہے لہذا اب شارح مقدمات ثلثہ کی تمہید سے فراغت کے بعد اجسام کے متساوی ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر تمام اجسام غیر متساوی ہوں تو مقدمہ اولیٰ کے پیش نظر مبدأ واحد سے دو خط الی غیر الہنایہ دراز ہوتے چلے جائیں گے جن میں سب سے پہلا بعد اصل پھر بعد اول پھر بعد ثانی و ثالث دراج حکذا الی غیر الہنایہ پھر مقدمہ ثانیہ کی روشنی میں ان دونوں خطوں کے درمیان زیادات غیر متساویہ موجود ہوں گی۔ اور مقدمہ ثالثہ کی وجہ سے وہ زیادات غیر متساویہ ایک بعد کے اندر موجود ہوں گی کیونکہ جب زیادات کا ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے تو تمام زیادات کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ جو بعد زیادات غیر متساویہ پر مشتمل ہے وہ غیر متساوی ہوگا کیونکہ وہ زیادات غیر متساوی کیلئے طرف ہوگا اور وہ زیادات اس کے لئے مطروف ہوں گی اور مطروف جب غیر متساوی ہو تو اس کے طرف کا بھی غیر متساوی ہونا ضروری ہے اس لئے بعد بھی غیر متساوی ہوگا پس مبدأ واحد سے نکلنے والے دونوں خطوں کے درمیان ایک بعد غیر متساوی پایا گیا اور وہ بعد غیر متساوی ہونے کے باوجود دونوں خطوں کے درمیان گھرا ہوا ہونے کی وجہ سے محصورین الحاصرین ہے اور غیر متساوی کا محصورین الحاصرین ہونا محال ہے کیونکہ محصور ہونا متساوی ہونے کو مستلزم ہے غیر متساوی کے محصور ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ بعد متساوی بھی ہے اور غیر متساوی بھی ہے جو محال ہے بہر حال غیر متساوی کا محصور ہونا محال اور جو مستلزم محال ہو وہ بھی محال ہوتا ہے پس اجسام کا غیر متساوی ہونا بھی محال ہے قسبت ان الاجسام کلہا متساویۃ۔

تو دیکھئے اس دلیل مفصل سے ہمارا دعویٰ بھی ثابت ہو گیا کہ اجسام متساوی ہوتے ہیں اور شیخ کا اعتراض مذکور ذکر شینا فشینا ابعاد فرض کرنے سے کوئی بعد غیر متساوی پایا نہیں جاتا بلکہ بے شمار ابعاد متساویہ کا ثبوت ہوتا ہے (یہی دفع ہو گیا کیونکہ دلیل مفصل سے یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ شینا فشینا ابعاد فرض کرنے کے باوجود بعد غیر متساوی پایا جا رہا ہے جو محصورین الحاصرین ہے۔

قسبت ما ادعینا کا من الملازمة ۱۔ ملازمت سے مراد تلازم جو شرطیہ لزومیہ کے مقدم اور تالی کے درمیان ہوتا ہے من الملازمة میں من بیان ہے جو ما کا بیان ہے یعنی قسبت التلازم الذی ادعینا



ہمارا دعویٰ شرطیہ لزومیہ پر مشتمل تھا یعنی لو کان الاجسام غیر متناہیۃ لزم البعد الخیر المتناہی  
المحصور بین الحاصلین اس میں اجسام کے غیر متناہی اور بعد غیر متناہی کے محصور بین الحاصلین ہو کر پائے جانے  
کے درمیان تلازم کا دعویٰ کیا گیا ہے اور یہ دعویٰ تلازم دلیل مفصل سے پوری وضاحت کیسا تھا بہت ہو چکا۔

وفیه نظر من وجهین الاول انہ یلزم من المقدمۃ الثالثۃ وجود بعد واحد مشتمل  
على تلك الزیادات الخیر المتناہیۃ لانہ لیس لہ اذا کان کل جملة من الزیادات  
الخیر المتناہیۃ فی حد یجب ان ینکون جمیع تلك الزیادات فی الحد لجواز ان لا ینکون  
الحکم علی کل واحد حکماً علی کل المجموع فان کل واحد من افراد الالفاظ  
یشبعہ هذا الرغیف وسیعہ هذا الدار والمجموع لیس كذلك

**ترجمہ** اور اس میں دو طریقے سے اشکال ہے اول یہ کہ تیسرے مقدمے سے ایک ایسے بعد کا پایا جانا  
لازم نہیں آتا جو ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو اس لئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جب زیادات

غیر متناہیہ کا ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے تو تمام زیاداتوں کا بھی ایک بعد میں ہونا ضروری ہے اس بات کے  
جائز ہونے کی وجہ سے کہ جو حکم ہر ہر واحد پر لگ رہا ہے وہ حکم کل مجموعی پر نہ لگتا ہو اس لئے کہ انسان کے  
افراد میں سے ہر فرد کا یہ روٹی پیٹ بھر دیتی ہے اور یہ گھر اس انسان کو کافی ہو جاتا ہے اور (انسان کے تمام  
افراد کا) مجموعہ ایسا نہیں ہے (کہ ایک روٹی اس مجموعہ کا پیٹ بھر دے اور ایک گھر مجموعہ کو کافی ہو جائے)

**تشریح** دلیل مفصل پر نظر قائم کرتے ہیں جو دو اشکالوں پر مشتمل ہے پہلا اشکال مقدمہ ثالثہ پر  
اور دوسرا اشکال مقدمہ اولیٰ اور ثانیہ پر ہے یہ دونوں اشکال صاحب تحکیمات علماء

قطب الدین رازی نے کئے ہیں۔ اشکال اول کا حاصل یہ ہے کہ مقدمہ ثالثہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ جب زیاداتوں  
کا ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے تو تمام زیادات کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہوگا۔ اس میں پہلی بات یعنی زیادات کا

ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے یہ تو ہم کو تسلیم ہے مگر دوسری بات یعنی اس سے یہ لازم آتا کہ تمام زیادات غیر متناہیہ  
کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہونا ضروری ہے جو تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو اس وقت ضروری ہو سکتی ہے جبکہ جو حکم

ہر ہر جزو پر لگتا ہے وہی حکم کل مجموعی پر لگنا ضروری ہو اسی وقت یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب زیاداتوں کے ہر مجموعہ  
پر ایک بعد میں ہونے کا حکم لگایا جا رہا ہے تو تمام زیادات کے مجموعہ پر بھی ایک بعد میں ہونے کا حکم لگایا

جانا ضروری ہے مگر یہ مسلم نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن اور جائز ہے کہ جو حکم ہر ہر جزو پر جاری ہو رہا ہے وہ کل مجموعی پر  
جاری نہ ہو جیسے ایک روٹی کے متعلق یہ کہا جائے کہ یہ انسان کے افراد میں سے ہر ہر فرد کا پیٹ بھر دیتی ہے مگر

اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ایک روٹی تمام انسانوں کو سیر کر دے اور سب کیلئے کافی ہو جائے تو دیکھئے ایک  
روٹی کے کافی ہو جانے کا حکم انسان کے ہر ہر فرد پر تو لگانا صحیح ہے کہ یہ روٹی اس فرد کیلئے کافی ہے۔ اس فرد

کیئے کافی ہے، اس فرد کے لئے کافی ہے مگر کل مجموعی پر یہ حکم لگانا درست نہیں کہ یہ روٹی تمام انسانوں کیلئے کافی ہے۔ اسی طرح کسی چھوٹے سے گھر کے متعلق کہا جائے کہ یہ گھر انسان کے افراد میں سے ہر فرد کیلئے کافی ہے کہ ایک فرد اس گھر میں آرام سے سکونت کر سکتا ہے مگر یہی حکم تمام افراد انسان کے مجموعہ پر لگانا درست نہیں ہے کہ یہ گھر تمام افراد انسان کی رہائش کیلئے کافی ہے۔ شارح نے یہ دو مثالیں دی ہیں مگر اس طرح کی اور بھی مثالیں مل جائیں گی مثلاً کسی شے کے اجزاء میں سے ہر جزو پر یہ حکم لگانا درست ہے کہ یہ اس شے کا جزو ہے مگر یہی حکم کل مجموعی پر نہیں لگایا جاسکتا کہ یہ مجموعہ اس شے کا جزو ہے اس لئے کہ مجموعہ تو عین شے ہے نہ کہ جزو۔ شے سے یا جیسے بہت سے دھاگوں سے بٹی ہوئی رستی ہو تو اس کے ہر دھاگے کے متعلق یہ حکم لگایا جاسکتا ہے کہ اس دھاگے سے ڈول کھینچنا ممکن نہیں مگر مجموعہ پر یہ حکم لگانا صحیح نہیں ہوتا کما لایحییٰ۔ بہر حال مقدمہ ثالثہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب زیادتیوں کا ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے تو تمام زیادتیوں کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہونا ضروری ہے۔

**یُشْبِعُهُ**۔۔ اشباع (باب افعال) سے مضارع کا صیغہ ہے بمعنی پیرٹ بھرنا، شکم سیر کر دینا۔ **هَذَا الرَّغِيفُ** اس کا فاعل ہے رغیف کے معنی روٹی، چپاٹی، جمع **ارَغِيفٌ** اور **رَغِيفٌ** آتی ہے۔

**يَكْعُهُ هَذَا الدَّارُ**۔ **وَرِحَ لَيْسَعُ** (س) **سَعَةٌ** سے ماخوذ ہے بمعنی کشادہ ہونا کافی ہونا، گنجائش رکھنا۔ **هَذَا الدَّارُ** اس کا فاعل ہے **دَّارٌ** مؤنث سماعی ہے جس کو مذکر اور مؤنث دونوں طرح سے استعمال کرنا جائز ہے اس لئے **هَذَا** اسم اشارہ مذکر لانے میں کوئی اشکال نہیں۔

وقد يقال اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزیادات الخیر المتناهیة مجموعاً موجوداً وجب حصوله ایضاً فی بعد و فیذ بحث لانتفاء ان اراد بالمجموع المجموع المتناهی فسلم ان كل مجموع متناهی فهو فی بعد لكن لا يلزم ان يكون مجموع الزیادات الخیر المتناهیة فی بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهیاً او غیر متناهیة فلا نسلم ان كل مجموع فی بعد

**ترجمہ** اور کبھی کہا جاتا ہے (یعنی جواب دیا جاتا ہے) کہ جب ہر موجود مجموعہ کا ایک بعد میں حاصل ہونا ثابت ہو چکا ہے اور تمام زیادات کا مجموعہ بھی ایک مجموعہ موجود ہے تو اس مجموعہ کا بھی ایک بعد میں حاصل ہونا ضروری ہے اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر مجموعہ سے مراد مجموعہ متناہی ہے تو یہ بات تو مسلم ہے کہ ہر مجموعہ متناہی ایک بعد میں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک بعد میں ہو اور اگر مجموعہ سے مراد مطلق مجموعہ ہے خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے۔

**تشریح** وقد يقال الذہب یہاں سے اشکال کا جواب دیتے ہیں تو اب کا حال یہ ہے کہ ہم اس مقدمہ کو ایک دلیل سے ثابت کرتے ہیں جس کے سفری و کبرئی و دونوں مسلم ہیں لہذا نتیجہ بھی مسلم ہوگا

دلیل یہ ہے کہ تمام زیادات غیر متساویہ کا مجموعہ ایک مجموعہ ہے۔ اور ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے۔ یہ قیاس کی شکل اول ہے جو بدیہی الأناج ہے اس میں لفظ "مجموعہ" حد اوسط ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موصوع ہے اس کو ساقط کرنے کے بعد نتیجہ نکلے گا کہ "تمام زیادات غیر متساویہ کا مجموعہ ایک بعد میں ہے" تو دیکھئے! اس میں صغریٰ بھی مسلم ہے کوئی بھی اس کا انکار نہیں کر سکتا، ہر شخص اس بات کو تسلیم کریگا کہ زیادات غیر متساویہ کا مجموعہ ایک مجموعہ ہے اور کبریٰ بھی درست اور مسلم ہے کیونکہ زیادات کے ہر مجموعہ کا ایک بعد میں ہونا تو آپ کو تسلیم ہے ہی کما مرآ پس نتیجہ بھی آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ تمام زیادات غیر متساویہ کا مجموعہ ایک بعد کے اندر ہے وہو المدعی شارح کی عبارت میں صغریٰ کبریٰ کی ترتیب برعکس ہو گئی ہے کبریٰ کو مقدم اور صغریٰ کو مؤخر کر دیا ہے "کل مجموع موجود فی بعد" دلیل کا کبریٰ ہے اور "مجموع الزیادات الغیر المتساویہ مجموع موجود دلیل کا صغریٰ ہے اور" وجب حصول ایضا فی بعد" نتیجہ ہے۔ اصل ترتیب یوں ہے۔

مجموع الزیادات الغیر المتساویہ مجموع موجود۔ وکل مجموع موجود فی بعد۔  
نتیجہ۔ فمجموع الزیادات الغیر المتساویہ فی بعد۔

وفیہ بحث۔ سے اس جواب مذکور پر اشکال کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل مذکور میں صغریٰ کے اندر جو حد اوسط مجموعہ موجود ہے اس کے بارے میں تو یہ بات متعین ہے کہ مجموعہ سے مراد مجموعہ غیر متساویہ ہے کیونکہ زیادات غیر متساویہ کا مجموعہ مجموعہ متساوی نہیں ہو سکتا بلکہ مجموعہ غیر متساوی ہوگا لیکن کبریٰ میں جو حد اوسط مجموعہ ہے اس کے متعلق ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ اس سے مراد مجموعہ متساوی ہے یا مجموعہ مطلق ہے (خواہ متساوی ہو یا غیر متساوی) اگر مجموعہ متساوی مراد ہے تو کبریٰ تو مسلم ہے کہ ہر مجموعہ متساوی ایک بعد میں ہے مگر اس سے نتیجہ (تمام زیادات غیر متساویہ کا ایک بعد میں ہونا) لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ حد اوسط مکرر نہیں ہوا کیونکہ حد اوسط صغریٰ میں تو مجموعہ غیر متساوی ہے اور کبریٰ میں مجموعہ متساوی ہے اور نتیجہ کے لزوم کے لئے حد اوسط کا تکرار ضروری ہے پس عدم تکرار حد اوسط کی وجہ سے نتیجہ لازم نہیں آئے گا اور اگر مجموعہ سے مراد مجموعہ مطلق ہے تو کبریٰ غیر مسلم ہے کہ ہر مجموعہ خواہ متساوی ہو یا غیر متساوی ایک بعد میں ہوتا ہے کیونکہ مجموعہ متساوی کا تو ایک بعد میں ہونا مسلم ہے مگر مجموعہ غیر متساوی کا ایک بعد میں ہونا تو محل بحث ہی ہے اسی کو تو ثابت کرنے کیلئے دلیل پیش کی جا رہی ہے اس کو ہم دلیل کے اندر کیسے تسلیم کریں،

الثانی انه لا فائدة فی تساوی الزیادات لان البعد المشتل علی الزیادات الغیر المتساویہ غیر متساوی سواء كان تلك الزیادات متساویة او متناقصہ او متزايدة لانها زیادات مقدارہ وکلما تزداد یزید المقدار فلما ازاد ات الی غیر النہایة یكون البعد المشتل علیها غیر متساوی بالضرر

ترجمہ دوسرا اشکال یہ ہے کہ زیادتیوں کے برابر ہونے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ غیر متساوی زیادتوں پر جو بعد مشتل ہے وہ تو (ہر حال میں) غیر متساوی ہے خواہ وہ زیادتیاں آپس میں برابر ہوں یا ایک

دوسرے سے کم ہوں یا ایک دوسرے سے زائد (دوگنی) ہوں اس لئے کہ یہ تو مقدار والی زیادتیاں ہیں اور جب جبیر زیادتیاں بڑھتی جائیں گی مقدار بھی بڑھتی جائے گی پس یہ غیر نہایت تک بڑھیں گی تو جو بعد ان پر مشتمل ہوگا وہ بھی بالبدارت غیر متساوی ہوگا۔

## تشریح

والثانی انشاء اللہ۔ یہاں سے شارح دوسرا اشکال ذکر کرتے ہیں جو مقدمہ اولیٰ و ثانیہ پر واقع ہوتا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ مقدمہ اولیٰ میں تمام ابعاد کو ایک ایک ذراع کا

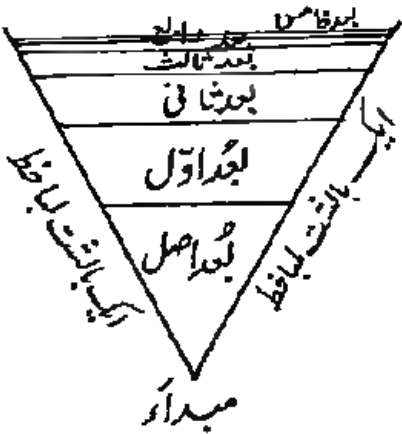
فرض کیا گیا ہے یعنی تمام ابعاد کو مقدار کے اعتبار سے برابر فرض کیا گیا ہے جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقصد (یعنی غیر متساوی بعد کا پایا جانا اور محصورین الحاضرین ہونا) اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ ان ابعاد کو ایک دوسرے کے برابر فرض کیا جائے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مقصد تو تینوں صورتوں میں حاصل ہو جاتا ہے خواہ ان ابعاد کو متساوی فرض کیا جائے جیسا کہ فرض کیا بھی گیا ہے یا متناقض یعنی ایک بعد دوسرے بعد سے کم یعنی آدھا فرض کیا جائے مثلاً بعد اول ایک ذراع کا ہے دوسرا بعد نصف ذراع کا تیسرا ربع ذراع کا اسی طرح غیر نہایت تک تنصیف کرتے چلے جائے اور یا متزاید طریقہ پر فرض کیا جائے یعنی ایک کو دوسرے سے دوگنا فرض کیا جائے مثلاً پہلا بعد ایک ذراع کا دوسرا دو ذراع کا تیسرا چار ذراع کا چوتھا بعد آٹھ ذراع کا پانچواں سولہ ذراع کا چھٹا تیس ذراع کا اسی طرح غیر نہایت تک تضعیف کرتے چلے جائے، اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ تینوں صورتوں میں مقصد حاصل ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ زیادتیاں خواہ متساوی ہوں یا متناقض ہوں یا متضعف ہوں مقدار والی زیادتیاں ہیں۔ چنانچہ ایک ذراع، نصف ذراع، ربع ذراع یہ سب مقدار ہی تو ہیں اسی طرح دو ذراع چار ذراع، آٹھ ذراع یہ سب مقدار ہیں۔ اور جب یہ زیادتیاں مقدار والی ہیں تو ان میں اضافہ ہونے سے مقدار میں بھی اضافہ ہوگا خواہ ان میں اضافہ تنصیف کے ساتھ ہو یا تضعیف و تساوی کے ساتھ ہو ہر صورت میں مقدار بڑھے گی اور جب ان میں اضافہ غیر نہایت تک ہوگا تو ان کی مقدار غیر متساوی ہو جائیگی لہذا جو بعد ان پر مشتمل ہوگا وہ بعد ہی یقیناً غیر متساوی ہوگا اور یہ بالکل بدیہی بات ہے ہر شخص کے سمجھ میں آئی والی ہے زیادہ غور و تامل کی ضرورت نہیں، تو جب حصول مقصد ہر صورت میں ہو رہا ہے پھر زیادتیوں کو متساوی ہی کیوں فرض کیا گیا ہے اور مقدمہ اولیٰ میں متزایدہ بقصد، واحد کیوں کہا گیا ہے بس مطلق متزایدہ کہہ دیا جاتا بقصد واحد کی قید نہ لگائی جاتی جس سے اس طرف اشارہ ہوتا کہ خواہ زیادتیوں کو متساوی مان لیا جائے یا متناقض یا متضعف بقصد واحد کی قید لگاتے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقصد کا حصول متساوی فرض کرنے پر موقوف ہے۔

وقد یقال التزاید علی سبیل التناقض لا یفید اذ لا یجب ان یكون البعد المشتمل علی الزیادات غیر المتناہیۃ غیر متناہی لانہ لو فرضنا خطاً بقدر شبر و یجعل البعد الاصل نصفہ ثم ننصف النصف الباقی ونزید علی البعد الاصل حتی یكون بعداً اولاً ثم ننصف النصف الباقی ونزید علی البعد الاول و یصیر بعداً ثانیاً فہذا لما یمكن تنصیف الباقی

الى غير النهاية لان الخط قابل للقسمه الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل القس منه

**ترجمہ** اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ (زیادتیوں کا) ایک دہرے سے کم ہونے کے طریقہ پر اضافہ ہونا (مقصد کا) فائدہ نہیں دیتا ہے اس لئے (اس صورت میں) یہ ضروری نہیں ہوگا کہ جو بُعدان غیر متساوی زیادتیوں پر مشتمل ہو وہ غیر متساوی ہو اس لئے کہ جب ہم ایک خط ایک بالشت کے بقدر فرض کریں اور اس کے آدھے کو بعد اصل بنا لیں پھر باقی آدھے کو آدھا کریں اور بعد اصل پر اضافہ کریں یہاں تک کہ وہ بعد اول ہو جائے پھر باقی آدھے کے آدھے کو (یعنی چوتھائی کو) آدھا کریں اور بعد اول پر اضافہ کریں اور یہ بعد ثانی ہو جائے پس اس طرح باقی کا آدھا آدھا کرنا غیر نہایت تک ممکن ہے اس لئے کہ خط تقسیم کو قبول کرتا ہے غیر نہایت تک اور اس کے باوجود وہ بعد جوان تمام زیادتیوں پر مشتمل ہوگا ایک بالشت بھی نہیں ہو پائے گا بلکہ اس سے کم ہی رہے گا۔

**تشریح** یہاں سے اُس دوسرے اشکال کا جواب دے رہے ہیں یہ جواب علامہ دوانی نے حاشیہ شرح تجرید میں دیا ہے اور مضمون کہتے ہیں کہ یہ جواب امام رازی کی شرح اشارات میں بھی مذکور ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم ان زیادتیوں کو متناقص طریقہ پر یعنی ایک کو دوسری سے آدھی فرض کرتے ہیں تو یہ مقصد کیلئے مفید نہیں ہے یعنی اس صورت میں بعد غیر متساوی پایا نہیں جاتا اس لئے کہ جب ہم مثلا ایک خط ایک بالشت لیا فرض کرتے ہیں یعنی مبدأ واحد سے ایک خط ایک بالشت کے بقدر دائیں جانب اور ایک خط ایک بالشت کے



بقدر بائیں جانب مثلث کی ساتین کی طرح فرض کرتے ہیں اور آدھی بالشت کے بعد ایک خط کھینچ کر اس کو بعد اصل بنا دیتے ہیں پھر اس چوتھائی بالشت پر دوسرا خط کھینچ کر اس کو بعد اول بنا دیتے ہیں پھر اس باقی چوتھائی کے آدھے پر ایک خط اور کھینچ کر اس کو بعد ثانی بنا دیتے ہیں اور اسی طرح آگے غیر نہایت تک اس کی تنصیف کرتے چلے جاتے ہیں یعنی آدھے کا آدھا پھر اس آدھے کا آدھا پھر اس آدھے کا آدھا کہتے چلے جائیں گے اور العباد کا اضافہ کرتے جائیں گے تو العباد کا اضافہ تو غیر نہایت تک ہونا چلا جائیگا کیونکہ خط کی تنصیف اور تقسیم

الی غیر نہایت ممکن ہے و در اس کی یہ ہے کہ خط مقداری چیز ہے اور فلاسفہ کے یہاں مقداری چیز کی تقسیم الی غیر نہایت چلتی رہتی ہے تقسیم کہیں جا کر کبھی نہیں ہے اگر تقسیم رک جائے آگے تقسیم نہ ہو سکے تو جزر لای تجزی لازم آئے گا و ہوا مل کما تر تفصیلا، تو جب خط کی تقسیم الی غیر نہایت ہوتی رہے گی تو العباد اور زیادتیوں کی تعداد بھی غیر متساوی ہو جائیگی مگر اس کے باوجود بعد ایک بالشت بھی نہیں ہو پائے گا کچھ کم ہی رہیگا چاہے ایک غیر متساوی ہو جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے

حالانکہ مقصد ہمارا بعد غیر متساہی کو دکھلانا ہے تو دیکھیے تناقص کی صورت میں مقصد حاصل نہیں ہوتا اس لئے تناقص کی صورت کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

وَأَمَّا إِذَا كَانَتِ التَّرَايِدُ عَلَى سَبِيلِ التَّسَاوِي أَوْ التَّرَايِدُ فَهُوَ يُفِيدُ الْمَطْلُوبَ وَإِنَّمَا اِقْتَصَرَ عَلَى الْأَوَّلِيِّ لِأَنَّ الْمَثَلَ مَوْجُودٌ فِي الزَّائِدِ فَإِنَّهُ أَعْلَمُ حُصُولَ الْمَطْلُوبِ مِنْ إِعْتِبَارِ الْمَثَلِ عَلَيْهِ حُصُولُ الْمَثَلِ مِنَ الزَّائِدِ بِطَرِيقِ الْأَوَّلِيِّ بَدْوَنِ الْعَكْسِ

ترجمہ

اور بہر حال جب کہ ہو (ابجاو کا) اضافہ ایک دوسرے کے برابر یا ایک دوسرے سے دوگنے کے طریقہ پر پس یہ مقصد کا فائدہ دیتا ہے اور بیشک اول (تساوی) پر اکتفا اس لئے کیا گیا ہے کہ مثل زائد کے اندر موجود ہوتا ہے پس جب مقصد کا حاصل ہونا مثل کا اعتبار کرنے سے جان لیا جائے گا تو زائد (کا اعتبار کرنے) سے تو مقصد کا حصول بدرجہ اولیٰ معلوم ہو جائے گا بغیر اس کے عکس کے۔

تشریح

زیادات کو متاقتضیٰ فرض کرنے کی صورت میں تو شارح بنا چکے ہیں کہ مقصد حاصل نہیں ہوتا اب باقی دو صورتوں یعنی تساوی اور تضاعف کے متعلق فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے یعنی بعد غیر متساہی کا پایا جانا اور اس کا مخصوص بین الحاضرین ہونا سامنے آ جاتا ہے لیکن مقدمہ اولیٰ میں صرف تساوی کی صورت پر اکتفا کیا گیا ہے تضاعف یعنی دو گنے چو گنے والی صورت کو اختیار نہیں کیا گیا اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جس کو شارح نے وَأَمَّا اِقْتَصَرَ النَّحْوُ سے بیان کیا ہے کہ تساوی کی صورت میں تو تمام الجواد ایک دوسرے کے مثل اور برابر ہیں یعنی سب ایک ایک ذراع کے ہیں اور ان تمام الجواد متساویہ غیر متساہیہ کے مجموعہ سے ایک بعد غیر متساہی کا پایا جانا لازم آ رہا ہے تو اس سے خود بخود یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر تضاعف کے ساتھ الجواد کو فرض کیا جائے کہ بعد اصل ایک ذراع کا بعد اول دو ذراع کا بعد ثانی چار ذراع کا اسی طرح اخیر تک تو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ بعد غیر متساہی کا پایا جانا لازم آئے گا کیونکہ مثل زائد کے اندر موجود ہوتا ہے اور مثل زائد سے اقل ہوتا ہے زائد مثل سے اکثر ہوتا ہے مثل زائد کا جزو اور زائد اس کا کل ہوتا ہے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب اقل اور جزو سے مقصد حاصل ہو رہا ہے تو اکثر اور کل سے بدرجہ اولیٰ حاصل ہو جائے گا لہذا تضاعف والی صورت کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس سے تو مقصد حاصل ہو جانا بالکل اظہر اور بدیہی ہے مگر اس کے برعکس نہیں کہہ سکتے کہ جب تضاعف کے ساتھ یعنی اکثر اور کل سے مقصد حاصل ہو رہا ہے تو تساوی یعنی اقل اور جزو سے تو مقصد بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگا تساوی کو فرض کرنے کی کیا ضرورت ہے یہ اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ زائد اور اکثر مثل کے اندر داخل نہیں ہوتا۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ جب سو روپے سے مقصد حاصل ہو جائے تو دو سو روپے سے تو بدرجہ اولیٰ حاصل ہو جائے گا کیونکہ سو روپے دو سو کے اندر موجود ہیں اور اقل ہیں جب اقل سے مقصد پورا ہو رہا ہے تو اکثر سے بدرجہ اولیٰ پورا ہو جائے گا مگر اس کے



برعکس نہیں کہہ سکتے کہ جب دو سو روپے سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو سو روپے سے بدرجہ اولیٰ حاصل ہو جائیگا اور دو سو روپے سے مساوی پر اکتفا کرنے کی ایک اور ہے جسکو شارح نے ذکر نہیں کیا وہ یہ ہے کہ تساوی کی صورت میں نقشہ بنا کر سمجھانا اور ضبط میں لانا آسان ہے بہ نسبت تضاعف کی صورت کے کہ اس میں دشواری ہے کیونکہ جب ہم سمجھانے کیلئے نقشہ بنائیں گے اور مثلاً بیس بیس گز کے دو ضوط مثلث کے ساتین کی طرح کھینچ کر ان کے درمیان بیس البعاد بنا کر دکھانا چاہیں تو بیس گز لمبی چوڑی زمین اس کے لئے کافی ہو جائے گی کیونکہ جب ہر بعد ایک گز کا ہے تو بیس البعاد بیس گز میں بن جائیں گے اور اگر تضاعف کے ساتھ بیس البعاد دکھانا چاہیں تو بہت لمبی چوڑی زمین پر نقشہ بنانا پڑے گا کیونکہ بعد اصل ایک ذراع کا بعد اول دو ذراع کا تین ذراع تو یہ ہے پھر بعد ثانی چار ذراع کا تین اور چار سات ذراع ہو گئے پھر بعد ثالث آٹھ ذراع کا سات اور آٹھ پندرہ ذراع ہو گئے پھر بعد رابع سولہ ذراع کا پندرہ اور سولہ اکتیس ذراع ہو گئے تو دیکھیے اکتیس ذراع کے میدان میں صرف پانچ البعاد بن پائے ہیں ایک بعد اصل اور چار البعاد اس کے بعد۔ اب آپ اندازہ لگائیے کہ بیس البعاد کا نقشہ بنانے کیلئے کتنا لمبا چوڑا میدان منتخب کرنا پڑے گا اور نقشہ بناتے بناتے تھک بھی جائیں گے پس معلوم ہوا کہ تساوی کی صورت میں ضبط کرنا اور نقشہ بنا کر سمجھانا زیادہ آسان ہے بہ نسبت تضاعف کی صورت کے، اس لئے تساوی کی صورت پر اکتفا کیا گیا۔

وفیه بحث لان الخط وان کان قابلاً للتقسمة الی غیر النہایة لکن خروج جمیع  
الاقسام الی الفعل محالٌ ولو فرض خروجه جمیعها الی الفعل کان البعد المشتمل  
علی تلك الزیادات الخیر المتناهیة غیر متناہٍ ضرورۃً اذ المقدر یزداد بحسب  
ازدیاد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غیر متناہیة یكون البعد غیر متناہٍ فیکون ما لا  
یتناهی محصوراً بین حاصرین

**ترجمہ** | اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ خط اگرچہ تقسیم کو غیر نہایت تک قبول کرتا ہے لیکن تمام اقسام کا فعل کی طرف نکلنا (یعنی بالفعل موجود ہو جانا) محال ہے اور اگر تمام اقسام کا فعل کی طرف نکلنا مان بھی لیا جائے تو وہ بعد جو ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہے وہ غیر متناہی ہوگا کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ مقدار بڑھتی ہے اجزاء کے زیادہ ہونے کے اعتبار سے پس جب اجزاء غیر متناہی ہیں تو بعد بھی غیر متناہی ہوگا پس غیر متناہی دو حصوں کے درمیان گھرا ہوا ہو جائے گا۔

**تشریح** | دوسرے اشکال کا جو جواب دیا گیا تھا اس جواب پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے جواب دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ خط اگرچہ تقسیم کو الی غیر النہایہ قبول کرتا ہے جس کی وجہ سے تنصیف الی غیر النہایہ ہوتی رہے گی اور البعاد کا اضافہ الی غیر النہایہ ہوتا رہے گا مگر بالفعل ہمارے سامنے جو

بعد آئے گا وہ ایک بالشت بلکہ اس سے بھی کچھ کم ہی رہے گا غیر متناہی ہونا تو درکنار، لہذا تناقص کے طور پر فرض کرنے سے مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ ہم اس پر یہ کہتے ہیں کہ خط کے اقسام الی غیر النہایہ قبول کرنے سے بعد کا ایک بالشت یا اس سے کم نہیں بلکہ غیر متناہی ہونا ہی لازم آتا ہے اور مقصد حاصل ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ جب خط کی تقسیم الی غیر النہایہ کی جائے گی تو تمام اقسام غیر متناہیہ بالفعل خارج میں تو پائے نہیں جاسکتے۔ کیونکہ خارج میں غیر متناہی اشیا رکا پایا جانا محال ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ خارج متناہی ہے اور متناہی ظرف میں منظور بھی متناہی ہی آسکتا ہے غیر متناہی نہیں۔ ہاں البتہ عقلی طور پر ان اقسام غیر متناہیہ کے بالفعل پائے جانے کو فرض کیا جاسکتا ہے کیونکہ عقلی طور پر فرض کرنے میں کوئی حرج نہیں محال کو بھی فرض کیا جاسکتا ہے اور جب عقلی طور پر ان اقسام غیر متناہیہ کو خارج میں موجود فرض کر لیا جائے گا تو ان اجزاء غیر متناہیہ پر مشتمل ہونے والا بعد بھی غیر متناہی مقدار والا ہوگا کیونکہ جتنے اجزاء زیادہ ہوتے ہیں مقدار بھی ان ہی کے بقدر زیادہ ہوتی رہتی ہے اگر کسی شے میں اجزاء متناہی ہوں تو اس کی مقدار بھی متناہی ہوگی اور جب اجزاء غیر متناہی ہوں گے تو اس شے کی مقدار بھی غیر متناہی ہوگی پس جب اس خط کے اجزاء غیر متناہی مان لئے گئے تو ان اجزاء پر مشتمل بعد کی مقدار بھی غیر متناہی مانتی پڑے گی پس غیر متناہی بعد کا پایا جانا اور اس کا تصور بین الحاضرین ہونا لازم آ رہا ہے اور یہ مقصد ہے پس تناقص کی صورت میں بھی مقصد کا حصول ہوتا ہے۔

و اما بیان انہ لا سبیل الی القسما الاول فلانہا لو کانت متناہیة لاحاطہ بہا احد واحد  
 ارحدود فتكون متشکلة لان الشکل هو الھیأۃ الحاصلة من احاطة الحد الواحد  
 ارالحدود ای حدین او اکثر بالمقدار ای لجسم تعلیمی او السطح فان اطراف  
 الخطوط اعنی النقط لا تصور احاطہ بہا اصلاً

ترجمہ اور بہر حال اس بات کا بیان کہ قسم اول (یعنی صورت کے بیرونی سے خالی ہو کر متناہی ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے پس اس لئے کہ اگر (صورت بیرونی سے خالی ہو کر) متناہی ہو تو اس کا ایک خذ (کنارہ) یا چند حدود احاطہ کریں گی پس وہ متشکل (شکل والی) ہو جائے گی اس لئے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک خذ یا چند حدود یعنی دو حد یا زیادہ کے احاطہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے مقدار کا یعنی جسم تعلیمی کا (احاطہ کرنیکی وجہ سے) یا سطح کا (احاطہ کرنیکی وجہ سے) اس لئے کہ خطوط کے اطراف یعنی نقطے ان کے ذریعہ سے خطوط کے احاطہ کا تصور نہیں کیا جاتا۔

تشریح و اما بیان انہ فصل کے شروع میں دعویٰ کیا گیا تھا کہ صورت حسیہ بیرونی سے خالی نہیں ہوتی اور اس کی دلیل بیان کی تھی کہ صورت اگر بیرونی سے خالی ہو کر پائی جائے تو دو احتمال ہیں یا تو وہ غیر متناہی ہوگی یا متناہی اور دونوں احتمال باطل ہیں پس صورت کا بیرونی سے خالی ہونا باطل۔ پھر غیر متناہی

کے باطل ہونے کی دلیل بیان کی گئی تھی جو اب تک مکمل ہوئی ہے اب یہاں سے دوسری شق یعنی صورت کے ہونے سے خالی ہو کر متساہی ہونی والے احتمال کو باطل کیا جا رہا ہے کہ صورت ہونی سے خالی ہو کر متساہی بھی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اگر صورت متساہی ہوگی تو متشکل ضرور ہوگی کیونکہ کوئی شے متساہی اسی وقت ہوتی ہے جبکہ اس شے کا ایک حد یا چند حدود یعنی ایک کنارہ یا چند کناروں نے احاطہ کر رکھا ہو اور ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے کی وجہ سے جو ہیئت کسی شے کو حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہا جاتا ہے پس صورت بھی متساہی ہونے کی صورت میں متشکل ضرور ہوگی یعنی اسکو کوئی نہ کوئی شکل ضرور لاحق ہوگی بس اب ہم اس شکل کے متعلق سوال کریں گے کہ صورت کو یہ شکل کس وجہ سے لاحق ہوئی ہے اس میں تین احتمالات نکلیں گے اور تینوں باطل پس صورت کا متشکل ہونا بھی باطل اور جب متشکل ہونا باطل ہو گیا تو متساہی ہونا بھی باطل ہو گیا پس معلوم ہوا کہ صورت ہونی سے خالی ہو کر متساہی بھی نہیں ہو سکتی ہے ان تین احتمالات کا بیان اور ان کے بطلان کے دلائل مختصر یہ ہیں

لان الشكل هو الھیاءة الخ یہاں سے مصنف شکل کی تعریف کرتے ہیں کہ شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو مقدار کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے ایک حد کے احاطہ کر نیے یا چند حدود کے احاطہ کرنے سے۔ یعنی جب ایک کنارہ یا چند کنارے کسی مقدار کا احاطہ کرتے ہیں تو اس احاطہ سے ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے اسی ہیئت کا ہم شکل ہے۔ مثلاً کرہ یعنی گول چیز کا ایک حد احاطہ کرتی ہے جو ستدیر اور گول ہوتی ہے لہذا  $\bigcirc$  اور شئی (دو کونوں والی شکل میں دو حدود احاطہ ہوتا ہے لہذا  $\Delta$  اور شکل مثلث (کونی) میں تین حدود احاطہ کرتی ہیں  $\Delta$  اور شکل مربع (چوکور) میں چار حدود سے احاطہ ہوتا ہے لہذا  $\square$  اسی طرح آگے سمجھیے کہ خمس مستدیس مستطیع، متشعب، متعشر میں پانچ، چھ، سات، آٹھ، نو اور دس حدود احاطہ کریں گی۔

اسی حد میں او اکثر شارح نے اس عبارت سے ایک اشکال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اشکال یہ ہے کہ شکل کی تعریف میں حد واحد او حد دو کہا گیا ہے اور حد دو جمع کا صیغہ ہے جس کا اطلاق تین یا تین سے زائد پر ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکل جو متحقق ہوتی ہے وہ ایک حد یا تین حدود یا اس سے زائد کے احاطہ سے حاصل ہوتی ہے، دو حدود کے احاطہ سے شکل متحقق نہیں ہوتی حالانکہ شکل متشئی میں دو حدود سے احاطہ ہوتا ہے جیسے نصف دائرہ کی شکل  $D$  یا مثلاً آنکھ کی شکل اسکو بھی شکل کہتے ہیں مگر شکل کی تعریف مذکور اس پر صادق نہیں آتی کیونکہ اس میں ایک حد یا تین یا اس سے زائد حدود سے احاطہ نہیں بلکہ دو حدود سے احاطہ ہو رہا ہے لہذا شکل کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہوتی اس کا جواب اسی حد میں او اکثر بڑھا کر دیا ہے جو اب کا حاصل یہ ہے کہ حدود جمع کا صیغہ ہے اس سے مراد مافوق الواحد ہے یعنی ایک سے زائد جس میں متشئی جمع دونوں داخل ہیں اور اکثر و بیشتر تعریفات میں جمع کے صیغہ جو استعمال کے جاتے ہیں ان کا اطلاق مافوق الواحد پر ہی ہوا کرتا ہے پس شکل متشئی میں اس میں داخل ہوگا لہذا شکل کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع ہے۔

بالمقدار۔ بالمقدار کا تعلق احاطہ سے ہے یہ بواسطہ حرف جار کے احاطہ مصدر کا مفعول بہ ہے یعنی احاطہ کرنے والی حدود ہوتی ہیں اور جس کا احاطہ کیا جاتا ہے وہ مقدار ہوتی ہے پس حدود واحد یا حدود تو محیط کہلاتی ہیں اور مقدار محیط کہلاتی ہے۔

ای الجسم التعلیمی او السطح الخ۔ اس عبارت سے بھی شارح ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ شکل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں غیر شکل شکل کی تعریف میں داخل ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ خط کے بارے میں کوئی شخص یہ نہیں کہتا کہ وہ مشکل ہے اس کو شکل لاحق ہے حالانکہ خط کو بھی دونوں طرف سے دو نقطے گھیرے ہوئے اور احاطہ کئے ہوتے ہیں خط کے ایک کنارہ پر ایک نقطہ اور دوسرے کنارے پر دوسرا نقطہ ہوتا ہے اس طرح خط دو نقطوں سے محیط ہوتا ہے پس اس پر شکل کی تعریف صادق آگئی کہ خط کو دو نقطوں کے احاطہ کی وجہ سے ایک ہیئت حاصل ہو گئی اور اسی ہیئت کو شکل کہتے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہیں "ای الجسم التعلیمی او السطح الخ" کہہ کر۔ جواب کی تحقیق یہ ہے کہ احاطہ سے مراد الاشتمال علی الشئ بحیث یكون ذلک الشئ مندرجاً فیہ ہے کہ ایک شے کا دوسری شے پر اس طرح مشتمل ہو جانا اور لپٹ جانا کہ وہ دوسری شے پہلی شے کے اندر داخل ہو جائے اور ظاہر ہے کہ اس طرح کا احاطہ وہی چیز کر سکتی ہے جس میں امتداد اور لمبائی ہو اور نقطہ تو غیر ممتد چیز ہے اس میں کوئی لمبائی اور امتداد نہیں ہوتی وہ کسی شے پر ہر طرف سے اس طرح لپٹ نہیں سکتا کہ وہ شے اس کے اندر داخل ہو جائے پس جب نقطوں سے خط کا احاطہ متصور نہیں ہوتا تو اس پر شکل کی تعریف صادق نہیں آسکتی کیونکہ التعریف مانعاً۔ ہاں خط اور سطح کے اندر امتداد ہوتا ہے ان سے احاطہ متصور ہوتا ہے خطوط تو سطح کا احاطہ اور سطوح جسم تعلیمی کا احاطہ ہر طرف سے کر لیتی ہیں، جسم تعلیمی کی تعریف پہلے ص ۶۱ پر گذر چکی ہے کہ اس مقدار کو کہتے ہیں جو جسم طبعی کے اندر سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے بہر حال جسم تعلیمی کی حدود یعنی سطحیں جسم تعلیمی کا احاطہ کرتی ہیں اور سطح کی حدود یعنی خطوط سطح کا احاطہ کرتے ہیں اس لئے مقدار کا مصداق یہاں پر بھی دو چیزیں ہوں گی جسم تعلیمی اور سطح، خط اس کا مصداق نہیں کیونکہ اس کی حدود یعنی نقطوں سے اس کا احاطہ نہیں ہوتا اسی لئے شارح نے مقدار کی تفسیر یہاں پر جسم تعلیمی اور سطح سے کی ہے اب یہ کہا جائے گا کہ جسم تعلیمی اور سطح کو تو شکل لاحق ہوتی ہے مگر خط کو کوئی شکل لاحق نہیں ہوتی۔ فافہم۔

والمراد بالاحاطة ههنا ههنا الاحاطة التامة لتخرج الزاوية فانها على الاصح  
هيئة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بمحد واحد او اكثر احاطة غير  
تامة مثلاً اذا فرضنا سطحاً مستوياً محاطاً بمخطوط ثلثة مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطاً  
بمخطوط ثلثة كانت الهيئة العارضة لها بهذا الاعتبار هي الشكل واذا اعتبر ههنا  
خطاً فامتلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الزاوية  
هدا ما اشتبه بينهما ويلزم منه ان لا يكون لمحيط الكثرة وامثاله شكل والانسب

أَنْ يَقَالِ الشَّكْلُ هُوَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ لِلْمَقْدَارِ مِنْ جِهَةِ الْإِحَاطَةِ سِوَا مَا كَانَ أَحَاطَةً  
الْمَقْدَارِ بِهِ أَوْ أَحَاطَتَهُ بِالْمَقْدَارِ لِشَيْءٍ ذَلِكَ بَلْ مَحِيطٌ الدَّائِرَةُ وَآمِثَالُهُ أَيْضًا

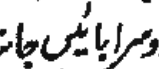
**ترجمہ** اور احاطہ سے مراد یہاں پر پورا احاطہ ہے تاکہ زاویہ نکل جائے اس لئے کہ زاویہ اصح قول کی بنا پر وہ ہیئت اور کیفیت ہے جو مقدار کو اس حیثیت سے عارض ہوتی ہے کہ اس کا ایک حد یا زیادہ سے احاطہ کیا جاتا ہے احاطہ غیر تامہ مثلاً جب ہم ایک ایسی ہموار سطح فرض کریں جس کا تین مستقیم خطوط سے احاطہ کیا گیا ہو پس جب اس کا تین خطوط سے احاطہ کئے جائے گا اعتبار کیا جائے تو وہ ہیئت جو اس سطح کو اس اعتبار سے عارض ہوگی وہ شکل ہے اور جب یہاں پر دو ایسے خطوط کا اعتبار کیا جائے جو اس سطح کے ایک نقطہ پر آ کر ملائمت کر رہے ہیں تو وہ ہیئت جو اس سطح کو اس اعتبار سے عارض ہوگی وہ زاویہ ہے، یہ وہ تعریف ہے جو فلاسفہ کے درمیان مشہور ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ محیط کرہ اور اس جیسی چیزوں کے لئے شکل نہ ہو اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے احاطہ کی وجہ سے، برابر ہے کہ مقدار کا احاطہ ہو اس لئے سے یا اس لئے کا احاطہ ہو مقدار سے تاکہ یہ تعریف اس کو (محیط کرہ کو) شامل ہو جائے بلکہ محیط دائرہ اور اس جیسی چیزوں کو بھی (شامل ہو جائے)۔

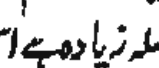
**تشریح** والمزاد بالاحاطة ههنا الخبز اس عبارت سے بھی شارح نے ایک اشکال کا جواب دیا ہے جو شکل کی تعریف پر وارد ہوتا ہے کہ شکل کی تعریف اب بھی دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ شکل کی تعریف میں زاویہ داخل ہو رہا ہے حالانکہ زاویہ کو شکل نہیں کہا جاتا، زاویہ کسے کہتے ہیں؟ زاویہ لخت میں کسی شے کے کونے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں زاویہ کی تعریف یہ ہے هيئة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بمحد ولحد او اكثر احاطة غير تامة، زاویہ وہ ہیئت اور کیفیت ہے جو مقدار کو عارض ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ اس کا ایک حد یا زیادہ سے احاطہ ہوتا ہے مگر وہ احاطہ تامہ نہیں ہوتا بلکہ غیر تامہ ہوتا ہے بہر حال احاطہ ہوتا ہے خواہ کیسا بھی ہو اور ظاہر ہے کہ شکل کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے کیونکہ شکل کے متعلق بھی یہی کہا گیا ہے کہ ایسی ہیئت کو کہتے ہیں جو مقدار کا احاطہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے پس زاویہ اور شکل دونوں کی تعریف ایک ہی معلوم ہو رہی ہے جس سے شکل کی تعریف میں زاویہ کا داخل ہونا اور شکل کی تعریف کا دخول غیر سے مانع نہ ہونا صاف لازم آرہا ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ شکل کی تعریف میں احاطہ سے مراد احاطہ تامہ ہے کہ وہ مقدار ہر جانب سے گھری ہوئی ہو کسی جانب سے کھلی ہوئی اور خالی نہ ہو اور زاویہ میں معلوم ہو چکا ہے کہ احاطہ غیر تامہ ہوتا ہے پس شکل کی تعریف زاویہ پر صادق نہیں آئے گی اور دخول غیر سے مانع ہو جائے گی شارح نے زاویہ اور شکل کے مابین فرق کو مثال سے سمجھایا ہے کہ مثلاً ایک ہموار سطح ایسی فرض کیجئے جس کا تین خطوط مستقیم سے احاطہ کیا گیا ہو  $\triangle$  اگر آپ اس کے اندر تینوں خطوط کا اعتبار کرتے ہیں تو احاطہ تامہ ہوگا کہ وہ سطح ہر طرف سے گھری ہوئی نہ کسی جانب سے

کھلی ہوا، نہیں ہے اور اگر صرف دو خطوں کا اعتبار کرتے ہیں جو دونوں نقطہ پر ملے ہوئے ہوں ہنگذا کے تو یہ احاطہ غیر ناتما ہوگا کیونکہ یہ ایک جانب سے خالی ہے دو جانبوں سے گھری ہوئی ہے پس اول ہیئت کا نام شکل ہے اور دوسری ہیئت کا نام زاویہ ہے خوب اچھی طرح سمجھ لو۔

**فائدہ** ہم مزید فائدہ کے لئے زاویہ کے اقسام ذکر کرتے ہیں۔ ویسے تو زاویہ کے بہت سے اقسام ہیں مگر زیادہ تر مشہور تین تھیں ہیں زاویہ قائمہ، زاویہ حادہ، زاویہ منفرجہ، ان تینوں کو آپ اس طرح سمجھئے


کہ ہم ایک خط مستقیم پر خط مستقیم فرض کرتے ہیں یعنی چت لیٹے ہوئے خط پر ایک خط کھڑا کرتے ہیں اب یہ خط مستقیم دو حال سے خالی نہیں یا تو بالکل سیدھا ہوگا کسی ایک جانب مائل نہیں ہوگا یا کسی ایک جانب کو مائل ہوگا اگر کسی جانب مائل نہیں ہے بالکل سچ میں سیدھا کھڑا ہے تو اس سے دو زاویے قائمہ پیدا ہوتے ہیں ایک

دائیں جانب دوسرا بائیں جانب ہنگذا  اور اگر وہ خط کسی ایک جانب مائل ہے تو ایک جانب دونوں

خطوں کے درمیان فاصلہ کم ہوگا دوسری جانب زیادہ ہوگا جس جانب فاصلہ کم ہے اس کو زاویہ حادہ کہتے ہیں اور جس جانب فاصلہ زیادہ ہے اس کو زاویہ منفرجہ کہتے ہیں ہنگذا  اس زاویہ قائمہ تو یہ ہے

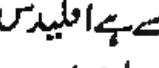
اور زاویہ حادہ یہ ہے اور زاویہ منفرجہ یہ ہے۔ تم نے دیکھا ہوگا کہ معماروں کے پاس لکڑی یا الوہے کا بنا ہوا ایک اونٹار ہوتا ہے جس کو گونیا کہتے ہیں وہ زاویہ قائمہ ہوتا ہے جس سے عمارت

کے کمرے کے کونوں کا درست ہونا اور اس کمرے کا بالکل مربع اور چوکور ہونا دیکھتے ہیں بایں طور کہ اس گونے کو کمرے کے کونے سے لگاتے ہیں اگر اس گونے کے دونوں حصے کمرے کی دونوں دیواروں سے متصل ہو جاتے ہیں تو

کمرے کا وہ زاویہ قائمہ ہوتا ہے اسی طرح اگر چاروں کونے ہوں تو کرا بالکل مربع ہوتا ہے  درز کمرہ پڑھا اور رتیج دار کہلاتا ہے۔

خاندنہا علی الاصح الخ۔ شارح نے علی الاصح کی قید لگا کر ناویہ کی حقیقت میں اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ زاویہ کی حقیقت میں پانچ مذاہب ہیں ① زاویہ مقولہ کیف میں سے ہے شیخ ابو علی

ابن سینا اور جہور حکما کا مذہب یہی ہے شارح نے زاویہ کی جو تفسیر کی ہے وہ بھی اسی پر مبنی ہے کیونکہ اس میں زاویہ کو کیفیت اور ہیئت بتایا گیا ہے یہی مذہب اصح ہے ② اقلیدس کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مقولہ کم

(مقدار) میں سے ہے اقلیدس نے زاویہ کی تعریف اس طرح کی ہے  $\text{محل المُنْحَدِبُ من السطح الواقع عند تلاقی الخطین}$  یعنی ناویہ اس اُپر کو ابھری ہوئی سطح کو کہا جاتا ہے جو دو خطوں کی ملاقات کے وقت واقع ہوتی ہے ہنگذا  اس تعریف میں ناویہ کو سطح کو بتایا گیا ہے اور سطح از قبیل کیفیات ہے کیونکہ سطح اس مقدار

کو کہتے ہیں جو طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرے۔ اور پہلی تعریف میں زاویہ ہیئت کو بتایا گیا ہے جو از قبیل کیفیات ہے ③ ثابت بن قرہ کہتے ہیں کہ زاویہ مقولہ وضع میں سے ہے وضع اس حالت کو کہتے ہیں جو کسی

شے کو اس کے اجزاء کی ترتیب کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے پس زاویہ ان کے نزدیک دو خطوں کے ملنے اور ان کی



ترتیب سے پیدا ہونے والی حالت کو کہا جاتا ہے (۴) زاویہ مغولہ اضافت میں سے ہے افتانت ایک شے کو دوسرے شے کے ساتھ نسبت اور تعلق کو کہا جاتا ہے اس بناء پر زاویہ کی تعریف یہ ہوگی ہی تمامت الخطین کہ زاویہ دو خطوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ مل جانا ہے یہ قول بھی اولیٰ س ہی کی طرف منسوب کیا گیا ہے (۵) بعض محققین نے زاویہ کی تعریف کی ہے ہی ملتزمة من السطح و الخطین المتلاقیین و هیئة احاطة ذینک الخطین بذلک السطح کہ زاویہ ایک سطح اور آپس میں ملے ہوئے دو خطوں سے مرکب ہوتا ہے یہ دونوں اس سطح کا اصل کرتے ہیں اس سے ایک ہیئت پیدا ہوتی ہے پس یہی زاویہ ہے۔

شاہ فتح اللہ شیرازی کہتے ہیں کہ زاویہ میں جو اختلاف ہے یہ بالکل بے اصل ہے تاخرین نے تو اس اختلاف کو تو ہم قرار دیا ہے کہ یہ اختلاف صرف ایک وہی چیز ہے درہ زاویہ حقیقت میں ان تمام مذکورہ چیزوں پر صادق آتا ہے اس کو کم، کیف، وضع، اضافت ہر قبیل سے قرار دیا جاسکتا ہے اختلاف کونسی کوئی ضرورت نہیں ہے ہذا ما اشتہر بینہم الخ۔ اس عبارت سے بھی شارح شکل کی تعریف پر ایک اعتراض کرتے ہیں کہ شکل کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے محیط کرہ کو جو شکل لاحق ہوتی ہے وہ شکل کی تعریف مذکور سے خارج ہو جاتی ہے کیونکہ شکل کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے کہ حد واحد یا حدود سے مقدار کا احاطہ ہونا چاہئے اور جب مقدار کا احاطہ ہوگا تو مقدار محاط بنے گی تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محاط شے ہی کو شکل لاحق ہوتی ہے محیط کو نہیں پس اس تعریف کے اعتبار سے کرہ یعنی گول جسم گیند وغیرہ کو تو شکل لاحق ہوگی کیونکہ گیند کا ایک گول سطح نے احاطہ کر رکھا ہے گیند محاط بن رہی ہے مگر اس گیند کا احاطہ کرنے والی جو سطح ہے جس کو محیط کرہ کہتے ہیں وہ تو محاط نہیں ہے بلکہ محیط ہے لہذا شکل کی مذکور تعریف کی بنا پر اس سطح محیط کو کوئی شکل لاحق نہیں ہوگی حالانکہ محیط کرہ کو بھی شکل کرہ (گول شکل) لاحق ہے اسی طرح ایک جسم مثلاً مربع یا مثلث یا شئی وغیرہ ہے اس جسم کو تو شکل لاحق ہے کیونکہ اس کی سطحوں اور خطوں نے اس کا احاطہ کر رکھا ہے مگر ان کی سطحوں کو ایسی محیط مربع یا محیط مثلث یا محیط مشئی وغیرہ کو کوئی شکل لاحق نہ ہوگی کیونکہ یہ محیط میں محاط نہیں ہیں۔ شارح نے و امثالہ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے پس محیط کرہ اور اس کے امثال یعنی محیط مربع محیط مثلث محیط مشئی وغیرہ کو جو شکلیں لاحق ہیں ان پر شکل کی تعریف مذکور صادق نہیں آئی لہذا شکل کی یہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کے یہاں شکل کی مشہور تعریف تو وہی ہے جو بیان کی گئی ہے مگر چونکہ اس پر اعتراض مذکور وارد ہوتا ہے اس لئے زیادہ مناسب یہ ہے کہ شکل کی تعریف یوں کی جاتی ہو الھیئة المحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان الاحاطة المقدار بہ او احاطتہ بالمقدار کہ شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے احاطہ کی وجہ سے خواہ مقدار کا احاطہ ہو کسی شے سے یا کسی شے کا احاطہ ہو مقدار سے۔ یعنی خواہ وہ مقدار جس کو شکل لاحق ہو رہی ہے احاطہ کرنے والی ہو یا اس کا احاطہ کیا گیا ہو، پہلی تعریف اور اس تعریف میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف میں بالمقدار احاطہ کا مفعول ہے بواسطہ حرف جر، کہ مقدار کا احاطہ ہونا چاہئے یعنی

مقدار محاط ہونی چاہئے اور اس تعریف میں مقدار احاطہ کا مفعول نہیں ہے بلکہ المقدار حاصلہ کے متعلق ہے اور احاطہ مطلق ہے مفعول کے ساتھ مقید نہیں ہے جس میں تقیم ہوگی کہ احاطہ ہونا چاہئے خواہ مقدار کا احاطہ کئے جانے سے ہیئت لاحق ہو رہی ہو جیسا کہ گره اور اس کے امثال کا احاطہ ہو رہا ہے ان کی سطوح سے اور خواہ مقدار احاطہ کر رہی ہو اور اس کے احاطہ کرنے سے اس کو ہیئت لاحق ہو رہی ہو جیسے محیط گره وغیرہ کو احاطہ کرنے کی وجہ سے ہیئت لاحق ہو رہی ہے اسکو بھی شکل کہا جائے گا پس یہ دوسری تعریف محیط گره وغیرہ کی شکلوں پر بھی صادق آ رہی ہے فیکون التعریف جائزاً۔ شارح نے والا نسب کہا ہے یعنی یہ کہا کہ زیادہ مناسب تعریف یہ ہے یوں نہیں فرمایا کہ پہلی تعریف غلط ہے اور دوسری تعریف ہی صحیح ہے اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ پہلی تعریف کی ایسی توجیہ کی جاسکتی ہے جس سے وہ تعریف جامع ہو جائے یا اس طور کہ پہلی تعریف میں بالمقدار کی بار کو لام کے معنی میں لیکر الحاصلہ کے متعلق مانا جائے احاطہ کے متعلق نہ کیا جائے اب ترجمہ یہ ہوگا شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے کی وجہ سے اب اس میں بھی احاطہ عام ہو گیا خواہ مقدار کا احاطہ کیا جا رہا ہو یا مقدار احاطہ کر رہی ہو پس یہ تعریف دوسری تعریف کے مطابق اور جامع ہو جائیگی۔ دوسری توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ محیط گره کو جو شکل لاحق ہے وہ حقیقتہً شکل نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً شکل سے تعبیر کر دیا جاتا ہے حقیقتہً شکل تو وہی ہے جو مقدار کے محاط ہونے کی صورت میں لاحق ہوتی ہے پس تعریف شکل حقیقی کی کی گئی ہے اور محیط گره وغیرہ کی شکل مجازی ہے یہ تعریف اس شکل پر صادق نہیں آئے گی اس لئے غیر جامع کا اشکال درست نہیں ہے۔

لشمل ذلك بل محیط الدائرة وامثالها۔ یہ دوسری تعریف محیط گره اور اس کے امثال یعنی محیط ششی، محیط مثلث، محیط مربع وغیرہ کو شامل ہوگی ذلک سے اشارہ محیط گره وامثالہ کی طرف ہے بلکہ یہ تعریف محیط دائرہ اور اس کے امثال کو بھی شامل ہے۔ گره اور دائرہ میں فرق یہ ہے کہ گره تو گول جسم کو کہتے ہیں جس کا ایک گول سطح احاطہ کئے ہوتی ہے کہ اس سطح کے بیچ میں ایک نقطہ فرض کیا جائے تو اس نقطہ سے سطح کی طرف نکلنے والے خطوط ایک دوسرے کے برابر ہوں اور دائرہ ایسی سطح کو کہتے ہیں جس کا ایک گول خط احاطہ کئے ہوتا ہے کہ اس کے بیچ میں اگر ایک نقطہ فرض کیا جائے تو اس نقطہ کی طرف سے اس خط کی طرف نکلنے والے خطوط برابر ہوں وہ نقطہ مرکز دائرہ کہلاتا ہے اور وہ خط محیط سطح یا محیط دائرہ کہلاتا ہے پس گره جسم اور دائرہ سطح ہے علامہ سید شریف جرجانی نے کتاب التعریفات کے اندر گره اور دائرہ کی یہی تعریف کی ہے فرماتے ہیں المکسرة هي جسم محیط به سطح واحد في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء والدائرة في اصطلاح علماء الهندسة شكل مسطح محیط به خط واحد وفي داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليها متساوية وتسمى تلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محیطها (کتاب التعریفات ص ۳۶ و ص ۴۹) محیط دائرہ کے امثال محیط سطح مربع محیط سطح مثلث، محیط سطح ششی وغیرہ ہیں۔

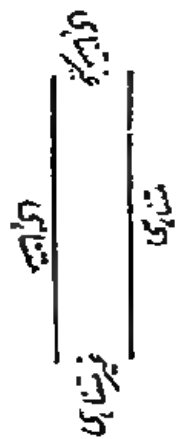
وتد يقال انما يلزم تشكّل الصورة اذا كانت متناهية في جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكره من الدليل لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويفترجان متزاكدين الى غير النهاية ضرورة توقف انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض اقول لا حاجة لنا الى اثبات تشكّلها فانها اذا كانت متناهية ولو في جهة واحدة لكانت لها هيأة مخصصة من جهة ذلك التناهي فنقل

الكلام الى تلك الهيأة

**ترجمہ** اور کسی اشکال کیا جاتا ہے کہ بیشک صورت کا متشکل ہونا تو اس وقت لازم آئے گا جب کہ وہ تمام جہات میں متناہی ہو اور یہ بات (تمام جہات میں متناہی ہونا) اس دلیل (برہان سلی) سے ثابت نہیں ہوگی جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ اگر فقط لمبائی کی جہت میں غیر متناہی ہونا فرض کیا جائے تو وہ ایسے خطوں کا پایا جانا ممکن نہیں ہے جو ایک نقطہ سے نکلتے ہوں اور کشادہ ہوتے ہوئے غیر نہایت تک بڑھے چلے جائیں ان دونوں خطوں کے اس طرح کشادہ ہونے کے موقوف ہونے کے برابر ہی ہونے کی وجہ سے چوڑائی میں غیر متناہی ہونے پر میں کہتا ہوں کہ ہم کو صورت کے تشکل کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ جب صورت متناہی ہوگی اگرچہ ایک ہی جہت میں ہو تو اس کے لئے ایک مخصوص ہیئت ہوگی اس تناہی کی جہت سے پس ہم کلام کو اسی ہیئت کی طرف منتقل کریں گے

**تشریح** وقد يقال الخ او پر جو کہا گیا تھا کہ صورت اگر بیولٹی سے خالی ہو کر متناہی ہوگی تو متشکل ضرور ہوگی اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ متناہی ہونے کی صورت میں متشکل ہونا اس وقت ضروری ہے جبکہ وہ صورت تمام جہات میں متناہی ہو کیونکہ شکل کی تعریف میں احاطہ سے مراد احاطہ تامہ لیا گیا ہے اور احاطہ تامہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ ہر طرف سے متناہی ہو لہذا اس کے متشکل ہونے کیلئے تمام جہات میں متناہی ہونا ضروری ہے اور ممکن ہے کہ جو صورت بیولٹی سے خالی ہے وہ عرض کی جانب سے تو متناہی ہو اور طول کی جانب سے غیر متناہی ہو لہذا ایسی صورت میں وہ متشکل نہیں ہوگی پھر آئندہ چل کر شکل کے لاحق ہونے میں جو تین احتمالات بیان کر کے ہر ایک کو باطل کیا جا رہا ہے اس کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا لہذا صورت کا بیولٹی سے خالی ہو کر متناہی ہونا باطل نہیں ہوگا۔

ولم یثبت ذلك بما ذكره الخ شارح اس عبارت سے ایک شبہ کو دور کرتے ہیں کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ آپ نے صورت کو جانب طول میں جو غیر متناہی فرض کیا ہے ہم اس کو برہان سلی سے باطل کر دیں گے اور یہ ثابت کر دیں گے کہ وہ جانب طول میں بھی متناہی ہے کیونکہ برہان سلی غیر متناہی سلسلہ کو باطل کرنے کی دلیل ہے جس کی تفصیل ابھی قریب میں گذر چکی ہے۔ لہذا آپ صورت کے بارے میں جانب طول میں غیر متناہی ہونے کا دعویٰ نہیں



کر سکتے۔ بلکہ وہ تو ہر طرف سے متناہی ہی ہے، شارح جواب دیتے ہیں کہ برہان سلتی سے اس کا جانب طول میں متناہی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اس لئے کہ برہان سلتی کو چلانے کیلئے مبدأ واحد سے دو خط فرض کرنے ہوتے ہیں ان غیر انتہایہ یا اس طور کہ ان دونوں خطوں کے درمیان کی کشادگی بقدر امتداد اور انفرج بقدر امتداد اسی وقت فرض کر سکتے ہیں جب کہ وہ جانب عرض میں بھی غیر متناہی ہو کیونکہ اگر فقط جانب طول میں غیر متناہی ہو اور عرض میں متناہی ہو تو مبدأ واحد سے دو خط جب اس طرح کھینچے جائیں گے کہ ان کے درمیان انفرج بقدر امتداد ہو تو دونوں خط اس سے باہر نکل جائیں گے اور اگر اندر ہی اندر خط کھینچتے ہیں تو انفرج بقدر امتداد نہیں ہو پاتا جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ برہان سلتی سے آپ اس کے طول میں متناہی ہونے کو ثابت نہیں کر سکتے پس صورت کا مشکل ہونا ثابت نہیں ہوتا،



اقول لا حاجة الى شرح اصل اشكال کا جواب دیتے ہیں کہ

چلے آپ صورت کو فقط جانب عرض میں ہی متناہی مان لیجئے اور صورت اس حال میں اگر مشکل نہیں ہوتی تو کوئی حرج نہیں ہم کو صورت کا مشکل ہونا ثابت کرنے کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے ہم تو یہ کہہ دیں گے کہ صورت جب متناہی ہوگی اگرچہ وہ ایک ہی جہت یعنی جہت عرض میں متناہی ہو تو اس کو اس طرف سے متناہی ہونے کی وجہ سے کوئی نہ کوئی ہیئت تو عارض ہوگی اگرچہ وہ ہیئت احاطہ تام نہ ہونیکی وجہ سے شکل نہیں کہلائیگی مگر کچھ نہ کچھ ہیئت تو وہ ہوگی پس جو کلام ہم کو آئندہ شکل کے بارے میں کرنا ہے وہ اسی ہیئت کی طرف متقل کر دیں گے اور کہیں گے کہ اس ہیئت کے لاحق ہونے میں تین احتمالات ہیں اور تینوں باطل ہیں لہذا اس ہیئت کے ساتھ متصف ہونا بھی باطل۔ پس صورت کا اس طرح متناہی ہونا (کہ جانب عرض میں متناہی اور جانب طول میں غیر متناہی ہو) بھی باطل ہے۔

فذلک الشکل اور الهيئة اما ان یکون للجسمية اى للصورة الجسمية لذاتهما من حيث هي وهو محال والالکانت الاجسام کلها متشکلة بشکل واحد اولسبب لازم للجسمية وهو ايضا محال لما مر اولسبب عارضی لها وهو ايضا محال والالکانت اى العارضی اور الشکل فامکن ان تتشکل الصورة بشکل اخر فتكون قابلة للانفصال قد يقال لانتم ان تبدل الشکل انما یکون بالانفصال فان الامر المتصل الممدور اذا کعب يتغير شکله من غیر فصل واجیب عنه بانہ ان لم یکن هناك انفصال فلا بد من انفصال وهو من لواحق المادة وتوضیحه علی ما قدرده ان فی الجسم فعلاً وانفعالاً ولا یموز ان یکون امر واحد فاعلاً ومنفعلاً فی الجسم امران یفعل باحدهما ویفعل بالآخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعالية للصورة وهذا منقوض اما اجمالاً فان النفس تفعل فیما تحتها من الایند ان تتفعل صافرقها من المبادئ العالیه

مع أنها غير مادية وأما تفصيلاً فليجوز أن يكون الفاعل والمنفعل واحداً من جهتين وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة المناسب ان يقال فهو مقارن للهيولى فتكون الصورة العاربية عن الهيولى مقارنه لها هذا خلف

**ترجمہ** پس یہ شکل یا ہیئت یا تو جسمیہ کیلئے یعنی صورت جسمیہ کے لئے اس کی ذات کی وجہ سے (لاحق) ہوگی ذات ہونے کی حیثیت سے اور یہ محال ہے ورنہ البتہ تمام اجسام ایک ہی شکل کے ساتھ متشکل ہو جائیں گے یا صورت جسمیہ کے کسی لازم کی وجہ سے (لاحق) ہوگی اور یہ بھی محال ہے اسی دلیل کی وجہ سے جو گزرجی یا صورت جسمیہ کے کسی عارض کی وجہ سے (لاحق) ہوگی اور یہ بھی محال ہے ورنہ البتہ اس کا یعنی عارض یا شکل کا زائل ہونا ممکن ہوگا پس ممکن ہوگی یہ بات کہ وہ صورت دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہو پس وہ صورت انفصال کو قبول کرنے والی ہو جائے گی کبھی اشکال کیا جاتا ہے کہ ہم یتیم نہیں کرتے کہ شکل کا بدلنا صرف انفصال ہی سے ہوتا ہے اس لئے کہ ایک متصل گول چیز کو جب جو کور بنا دیا جائے تو اس کی شکل بغیر (اس سے کسی جز کو) جدا کئے متغیر ہو جاتی ہے اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اگر اس جگہ انفصال نہیں ہے تو انفصال کا ہونا تو ضروری ہے اور وہ (انفعال) مادہ کے لوازمات (عوارضات) میں سے ہے اور اسکی توضیح اس طریق پر جس کو فلاسفہ نے ثابت کیا ہے یہ ہے کہ جسم کے اندر ایک فعل ہوتا ہے اور ایک انفعال۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ایک ہی شے فاعل بھی ہو اور منفعل بھی۔ پس جسم کے اندر دو چیزیں ہوتی ہیں ان دونوں میں سے ایک کی وجہ سے جسم اثر کرتا ہے اور دوسری کی وجہ سے اثر قبول کرتا ہے پس اثر قبول کرنے سے حاصل ہونے والے اعراض تو مادہ کے تابع ہوتے ہیں اور فعل سے حاصل ہونے والے اعراض صورت کے تابع ہوتے ہیں اور یہ بات ٹوٹ جاتی ہے بہر حال اجمالاً پس اس طور پر کہ نفس اپنے ماتحت کی چیزوں یعنی ابدان میں اثر کرتا ہے اور اپنے سے اوپر کی چیزوں یعنی مبادی عالیہ (مقول شرہ) سے اثر قبول کرتا ہے باوجود اس کے کہ نفس غیر مادی چیز ہے اور بہر حال تفصیلاً پس اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ ایک ہی شے دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے فاعل اور منفعل ہو سکتی ہے اور ہر وہ چیز جو انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتی ہے۔ مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ وہ ہیولی کے مقارن ہوتی ہے۔ پس وہ صورت جو ہیولی سے خالی تھی ہیولی کے ساتھ مقارن ہو جائے گی اور یہ خلاف مفروض ہے۔

**تشریح** قد لك الشك في او پر ذکر کیا گیا تھا کہ جب صورت متناسی ہو کر متشکل ہوگی تو اس صورت کی شکل کے متعلق سوال کریں گے کہ یہ شکل کس وجہ سے لاحق ہوئی ہے اور اس میں تین احتمالات نکلیں گے اور تینوں باطل ہیں۔ یہاں سے مصنف ان تینوں احتمالات اور ان کے بطلان کو بیان کرتے ہیں جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ صورت جسمیہ کیلئے شکل کا لاحق ہونا تین حال سے خالی نہیں یا تو صورت جسمیہ کو یہ شکل صورت جسمیہ کی بعض ذات کی وجہ سے لاحق ہوگی یا اس کے کسی لازم کی وجہ سے یا اس کے کسی عارض کی وجہ سے۔

اور تینوں صورتیں محال ہیں، پہلی صورت تو اس لئے محال ہے کہ اس صورت میں تمام اجسام کا ایک ہی شکل کیسا نہ متصف ہونا لازم آئے گا مثلاً آپ فرض کیجئے کہ صورت جسمیہ کو شکل مثلث لاحق ہوئی اور صورت جسمیہ کی بعض ذات کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے تو صورت جسمیہ کی ذات تو ہر جسم کے اندر پائی جاتی ہے اس لئے شکل مثلث بھی ہر جسم کے اندر پائی جائے گی پس ہر جسم کا مثلث ہونا لازم آئے گا کوئی جسم مربع یا مخمس وغیرہ شکل والا نہیں رہے گا اور یہ بدایتہ محال ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اجسام تو مختلف شکلوں کے ہوتے ہیں کوئی مثلث ہے کوئی مربع ہے کوئی مخمس ہے کوئی مستطیل وغیرہ۔ دوسری صورت اس لئے محال ہے کہ اس سے بھی تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آئے گا کیونکہ اگر صورت جسمیہ کو شکل اس کے لازم کی وجہ سے لاحق ہوگی تو لازم ہے کہ چونکہ شے سے جدا نہیں ہوتا پس جہاں جہاں صورت جسمیہ ہوگی وہیں وہیں اس کا لازم بھی موجود ہوگا اور صورت جسمیہ ہر جسم کے اندر ہوتی ہے تو اس کا لازم بھی ہر جسم کے اندر موجود ہوگا اور لازم کی وجہ سے مثلاً وہ شکل مثلث آئی تھی تو ہر جسم کے لئے شکل مثلث کا ہونا لازم آئے گا حاصل یہ ہوا کہ اس دوسری صورت کے محال ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو پہلی صورت کے محال ہونے کی تھی اسی کو مصنف نے لہذا مزے سے ذکر کیا ہے۔ تیسری صورت اس وجہ سے محال ہے کہ اگر صورت جسمیہ کی شکل اس کے کسی عارض کی وجہ سے لاحق ہوگی تو عارض کا زائل ہونا ممکن ہوگا کیونکہ عارض اسی کو کہتے ہیں جس کا زوال ممکن ہو اس لئے کہ اگر زوال محال ہو تو وہ عارض ہی نہیں رہے گا بلکہ لازم بن جائے گا بہر حال اس صورت میں عارض کا زوال ممکن ہوگا اب اس کی وجہ سے جو شکل لاحق ہوئی ہے اس کا بھی زوال ممکن ہوگا اور جب ایک شکل زائل ہوگی تو دوسری شکل لاحق ہو جائے گی یعنی تبدیل اشکال ہوگا اور تبدیل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا یعنی اگر کسی جسم کی شکل بدلنی ہوتی ہے تو انفصال کرنا پڑتا ہے یعنی اس کے اجزاء کو کاٹنا اور تراشنا پڑتا ہے مثلاً مربع شکل کے جسم کو اگر گڑہ یعنی گول بنایا جائے تو اس کے چاروں کونوں کو کاٹ اور تراش کر گول بنایا جائے گا پس یہ صورت جسمیہ انفصال کو قبول کرے گی اور آپ پہلے سن چکے ہیں کہ جو چیز انفصال کو قبول کرتی ہے وہ بیہولی اور صورت سے مرکب ہوتی ہے لہذا اس صورت جسمیہ کا بھی بیہولی اور صورت سے مرکب ہونا لازم آئے گا حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ صورت بیہولی سے خالی ہے تو ماننا تھا اس صورت کو بیہولی سے خالی اور بیہولی کے ساتھ متعارف پس یہ خلاف مفروض لازم آگیا اس لئے شکل کا لاحق عارض کی وجہ سے بھی نہیں ہو سکتا تو دیکھئے شکل کے لاحق ہونے میں تین احتمالات تھے تینوں باطل پس شکل کا لاحق ہونا باطل اور جب صورت کا متشکل ہونا باطل تو متناہی ہونا بھی باطل ہو گیا۔

اولہیئتہ۔۔۔ شارح نے اولہیئتہ کا لفظ اس لئے بڑھایا ہے کہ اوپر یہ کہا گیا تھا کہ اگر وہ صورت جانب عرض میں متناہی اور جانب طول میں غیر متناہی ہو تو اگرچہ اس کو احاطہ تام نہ ہونے کی وجہ سے شکل تو لاحق نہیں ہوگی لیکن کوئی نہ کوئی ہیئت تو ضرور لاحق ہوگی ہم اسی ہیئت کے بارے میں کلام مستقل کر دیں گے تو شارح یہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ تین احتمالات یا تو شکل کے بارے میں نکال لیجئے یا ہیئت کے بارے میں۔



ان العارض أو الشکل۔ شارح اس تفسیر سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ زوالہ کی ضمیر مجرور کا مرجع عارض  
 کو ہی بنایا جاسکتا ہے اور شکل کو بھی کیونکہ جب عارض زائل ہوگا تو اس کا وجہ سے جو شکل لاحق ہوئی تھی وہ بھی زائل ہو جائیگا  
 وقد يقال لا تسلم الخ۔ شارح یہاں سے ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ  
 آپ نے جو یہ کہا ہے کہ تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا یہ نہیں تسلیم نہیں اس لئے کہ ہم آپ کو بغیر انفصال کے  
 شکل بدل کر دکھلاتے ہیں مثلاً آپ کوئی نرم چیز جیسے موم یا گار یا اٹکا گندھا ہوا لیجئے اور اس کو گیند کی طرح بالکل  
 گول شکل کا بنالیجئے پھر اس کو چاروں طرف سے ڈبا کر مربع اور چوکور بنا لیجئے تو دیکھئے اس جسم میں تبدل اشکال ہوا  
 کہ پہلے مدور (گول) تھا اب مربع بن گیا اور اس میں انفصال کی یعنی کسی جزر کو جدا کرنے اور کاٹنے یا چھیلنے  
 کی کوئی ضرورت نہیں پڑی صرف دبانے سے شکل بدل گئی یا مثلاً کوئی سخت چیز جیسے لوہے کا حلقہ اور کڑا لیجئے جو  
 بالکل گول ہو اور اس کو دبا کر اور چوٹ مار کر مربع بنا لیجئے اس میں بھی کاٹنے اور انفصال کی ضرورت نہیں پڑی۔  
 معلوم ہوا کہ تبدل اشکال کے لئے انفصال ضروری نہیں۔ واجب عند الخ سے شارح اس کا جواب دیتے ہیں۔  
 کہ چلئے ہم مانتے ہیں کہ یہاں انفصال نہیں پایا گیا مگر آپ کو انفصال تو ضرور ماننا پڑے گا۔ انفصال کہتے ہیں اثر  
 قبول کرنے کو، اس جسم کو جب دبا یا گیا تو اس نے دبنے کو قبول کیا یعنی یہ دب گیا اور مربع بن گیا تو اس میں  
 انفصال پایا گیا اور انفصال پائے جانے کی وجہ سے وہی خرابی لازم آنے لگی جو انفصال کی وجہ سے لازم آرہی تھی  
 کیونکہ انفعال مادہ کے عوارضات میں سے ہے یعنی انفعال مادہ کو عارض ہوا کرتا ہے پس جس طرح انفصال کو  
 قبول کرنے کی صورت میں صورت جسمیہ کا مادہ سے مقارن ہونا لازم آ رہا تھا اسی طرح انفعال کی صورت میں بھی صورت  
 جسمیہ کا مادہ کے ساتھ مقارن ہونا لازم آئے گا۔ یہ بات کہ انفعال مادہ کے عوارضات میں سے کیسے ہے اسکو شارح  
 و توضیحہ علی ما قدر وہ الخ۔ سے بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ فلا سف نے یہ ثابت کیا ہے کہ جسم کے  
 اندر فعل بھی ہوتا ہے اور انفعال بھی۔ فعل کے معنی اثر کرنا اور انفعال کے معنی اثر قبول کرنا یعنی جسم دوسری شے میں  
 اثر بھی کرتا ہے اور دوسری شے کا اثر قبول بھی کرتا ہے مثلاً کوئی پتھر کسی کے سر پر مارا جائے تو اس کا سر پھوٹ ڈالے گا  
 یہ تو فعل یعنی اثر کرنا ہوا اور اسی پتھر پر اگر پتھر پڑا مارا جائے تو وہ پتھر ٹوٹ جائے گا یہ انفعال یعنی اثر قبول کرنا ہوا  
 اس کے بعد فلا سف یوں کہتے ہیں کہ ایک ہی شے فاعل اور منفعل نہیں بن سکتی کیونکہ ان کے یہاں قاعدہ ہے الواحد  
 لا یصدُر عنہ الا الواحد کہ واحد سے واحد ہی صادر ہوتا ہے واحد سے دو چیزوں کا صدور نہیں ہو سکتا پس جسم  
 کے اندر دو چیزوں کا ماننا ضروری ہے جن میں ایک سے فعل اور دوسری سے انفعال کا صدور ہو اس لئے فلا سف نے  
 جسم کے اندر دو چیزوں کو مانا ہے ایک بیوی یعنی مادہ دوسری صورت جسمیہ اور یوں کہا کہ جسم کے اندر فعل (اثر کرنا)  
 تو صورت جسمیہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور انفعال (اثر قبول کرنا) مادہ کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی اس پتھر نے جو سر پھوٹا  
 ہے یہ تو اس وجہ سے کہ اس میں صورت جسمیہ ہے اگر اس کے اندر جسمیت نہ ہوتی تو سر نہ پھوٹتا یعنی اگر یہ جسم نہ ہوتا  
 بلکہ کوئی عرض ہوتا تو اس سے سر نہ پھوٹتا کیونکہ آدلا تو عرض اپنے معروض سے جدا نہیں ہوتا کہ اسکو کسی کے سر پر

پھینک کر مار جائے اور پھر عرض لطیف ہوتا ہے اس سے کیا کسی کا سر پھوٹے گا۔ پس سر کا پھوڑ دینا یہ صورت جسمیہ کی وجہ سے ہوا ہے اور پھر کا پھوڑے سے ٹوٹ جانا یہ مادی ہونے کی وجہ سے ہوا ہے اگر یہ مادہ سے مجرّد ہوتا تو نہ ٹوٹتا کیونکہ مجرّدات جیسے مثلاً باری تعالیٰ کسی اثر سے متاثر نہیں ہوتے پس جسم کے اندر اعراض انفعالیہ تو مادہ کے تابع ہوتے ہیں اور اعراض فعلیہ صورت جسمیہ کے تابع ہوتے ہیں لہذا ثابت ہو گیا کہ انفعال مادہ کے عوارض میں سے ہے فاقیم۔

وهذا منقوض أمّا اجمالاً الخ :- انفعال کے مادہ کے تابع ہونے کی جو دلیل تو ضیح سے بیان کی گئی تھی شارح اس پر دو نقض (اعتراض) وارد کرتے ہیں کہ یہ دلیل دو طریقے سے ٹوٹ جاتی ہے ایک اجمالاً دوسرے تفصیلاً۔ اولاً یہ سمجھ لیجئے کہ نقض اجمالی اور نقض تفصیلی کسے کہتے ہیں؟ نقض اجمالی کا حاصل تو یہ ہوتا ہے کہ دلیل سے جو مدعی ثابت ہوتا ہے اس کے خلاف کوئی مثال پیش کر دی جائے اور نقض تفصیلی اس کو کہتے ہیں کہ دلیل کے مقدمات میں سے کسی مقدمہ کو باطل کر دیا جائے نقض اجمالی اس دلیل پر یہ وارد ہوتا ہے کہ اس دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جس شے کے اندر فعل اور انفعال پایا جاتا ہو اس کا مادی ہونا ضروری ہے حالانکہ ہم آپ کو ایسی شے دکھاتے ہیں جس میں فعل اور انفعال موجود ہے اس کے باوجود وہ شے غیر مادی ہے جیسے نفس یعنی روح یہ اپنے مافوق یعنی مبادی عالیہ (عقول عشرہ) سے اثر قبول کرتی ہے اور اپنے ماتحت یعنی بدن میں اثر کرتی ہے چنانچہ جب تک بدن میں روح رہتی ہے بدن سے تمام افعال صادر ہوتے رہتے ہیں، احساس کرنا، چلنا پھرنا، کھانا پینا ہضم کرنا وغیرہ اور جب روح نکل جاتی ہے تو بدن بے حس و حرکت اور بیکار ہو جاتا ہے تو روح بدن کے اندر اثر کرتی رہتی ہے اور روح یہ اثر اوپر سے قبول کرتی ہے یعنی روح کے اوپر مبادی عالیہ (جن کو عقول عشرہ کہا جاتا ہے) سے ان آثار کا فیضان ہوتا رہتا ہے پس روح کے اندر فعل بھی ہے اور انفعال بھی۔ لہذا آپ کے قول کے مطابق روح کو مادی ہونا چاہیے کیونکہ اس میں انفعال ہے حالانکہ روح غیر مادی چیز ہے پس آپ کی دلیل سے ثابت شدہ دعویٰ کے خلاف ہمارے پاس مثال موجود ہے اس لئے آپ کی دلیل باطل ہے۔ اور نقض تفصیلی اس دلیل پر یہ ہے کہ آپ کی دلیل کا جو ایک مقدمہ ہے کہ لا یجوز ان یکون امر واحدًا فاعلاً ومنفعلاً یہ مقدمہ باطل ہے کیونکہ ایک ہی شے دو مختلف اعتباروں سے فاعل اور منفعل ہو سکتی ہے جیسے انسان اپنے امراض نفسانیہ کا خود علاج کر لیتا ہے تو انسان مُعالج یعنی فاعل بھی ہوا اور مُعالج یعنی منفعل بھی ہوا اس اعتبار سے کہ علاج کرتا ہے فاعل ہے اور اس اعتبار سے کہ علاج کا اثر قبول کرتا ہے منفعل ہے فرق صرف اعتباری ہے پس ایسے ہی جسم دو مختلف اعتباروں سے فاعل اور منفعل ہو سکتا ہے اس کے اندر دو مستقل جزو یعنی صورت اور ہوائی کو ماننے کی ضرورت نہیں ہے ایک ہی چیز سے دونوں کام ہو سکتے ہیں پس دلیل کا مقدمہ مذکورہ باطل ہے۔

وکل ما یقبل الا لفصال فهو مرکب من الہیولی والصورۃ ۱۔ ماتن اوپر یہ بتلا کر آئے ہیں کہ صورت جسمیہ میں تبدل اشکالی بغیر انفصال کے نہیں ہوتا لہذا صورت جسمیہ انفصال کو قبول کرنے والی ہوتی

اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو انفعال کو قبول کرتی ہے وہ ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ صورت جسمی بھی ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتی ہے حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ صورت جسمی ہیولی سے خلل ہے پس خلاف مفروض لازم آیا اس لئے صورت جسمیہ کو اس کے عارض کی وجہ سے بھی شکل لاحق نہیں ہو سکتی تو دیکھو صورت جسمیہ کے متشکل ہونے میں تین احتمالات تھے تینوں باطل لہذا اس کا متشکل ہونا باطل اور جب متشکل ہونا باطل تو صورت جسمیہ کا ہیولی سے خالی ہو کر متساوی ہونا بھی باطل ہو گیا۔

المناسب ان یقال الخ۔ شارح یوں کہتے ہیں کہ مصنف کو فہم مرکب من الھیولی والصورة کے بجائے فہم مقارن للھیولی کہنا چاہئے تھا یعنی لفظ صورت کو ترک کر دینا اور مرکب کے بجائے مقارن کہنا چاہئے وجہ اسکی یہ ہے کہ آگے جو نتیجہ نکال رہے ہیں اس میں لفظ مقارن مذکور ہے اور صورت کا کوئی ذکر نہیں ہے لہذا دلیل کے کبریٰ میں بھی ایسا ہی لفظ ہونا چاہئے تاکہ نتیجہ ان مذکورہ الفاظ کے ساتھ نکلے اب دلیل کے الفاظ اس طرح ہوں گے کہ جب صورت میں تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا تو تكون الصورة العاریة عن الھیولی قابلة للانفصال (یہ تو صغریٰ ہوا) وکل ما یقبل الانفصال فہم مقارن للھیولی (یہ کبریٰ ہوا) صغریٰ میں قابلية للانفصال اور کبریٰ میں کل ما یقبل الانفصال حد واسط ہے جو مکرر ہے اس کو حذف کرنے کے بغیر نتیجہ یہ نکلا فتكون الصورة العاریة عن الھیولی مقارن للھیولی۔ اور مصنف نے جن الفاظ کے ساتھ کبریٰ بیان کیا ہے اس لحاظ سے تو نتیجہ ان الفاظ کے ساتھ نکلتا ہے فتكون الصورة العاریة عن الھیولی مرکبة من الھیولی والصورة اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ لفظ مرکب کے بجائے لفظ مقارن مناسب اور صورت کا ترک مناسب ہے مگر شارح نے مصنف کے الفاظ کو غلط قرار دیا اسی لئے مناسب فرمایا الصحیح نہیں فرمایا اس لئے کہ مصنف والے الفاظ کے ساتھ کبریٰ ہونے کی صورت میں بھی درمیان میں ایک دوسرے کبریٰ کو ملا کر نتیجہ مصنف والے الفاظ کے ساتھ نکل سکتا ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے فتكون الصورة العاریة قابلة للانفصال وکل ما یقبل الانفصال فہم مرکب من الھیولی والصورة وکل ما یتربک عن الشئ یتكون متجانس فتكون الصورة العاریة عن الھیولی مقارن لہا لیکن اس توجیہ کے بعد لفظ والصورة پھر بھی زائد ہی رہا، کما لا یخفی علی من لا ادنی تحقل،

لعلک تقول ان الحصر ممنوع لاحتمال ان يكون ذلك الشكل للجسمية مع  
لازمها اومع عارضها اولاً ثم هها مع عارضها اولاً لجنوع الثلثة اولاً للمباين وحده  
اومع غيره فاقول لو كان الاول لكانت الاجسام كلها مشكلة بشکل واحد ولو كان  
لاحد من الثلثة التالية لا يمكن ان تتشكل الصورة بشکل اخر واما المباين  
فمعلوم بالضرورة انما لا يكون ملته لشکل معين للصورة الجسمية الا لرابطة  
خاصة هناك فاما ان يكون مع الرابطة كافيًا في تحقق ذلك الشكل اولاً وعلى

الاولیٰ ان كان مُمتنع الزوال فنقل المترديد بين الامور المذكورة الى الترابطه  
والافيلزم المحذور الثاني قطعاً على الثاني ان كان كل من المباحث والمعاون لمتنع  
الزوال رُودت الترابطه بين تلك الامور والافيلزم المحذور الثاني ولما كان نفى  
هذه الاحتمالات ظاهراً ما ذكره المصنف باذن تأمل لم يتعرض لها

**ترجمہ** شاید تو کہے گا کہ (شکل کے لاحق ہونے کو تین ہی صورتوں میں) منحصر کر دینا ممنوع ہے اس بات  
کے احتمال کی وجہ سے کہ یہ شکل صورت جسمیہ مع اس کے لازم کی وجہ سے یا مع اس کے عارض  
کی وجہ سے ہو یا اس کے لازم مع اس کے عارض کی وجہ سے ہو یا تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے ہو یا تنہا مباحث کی  
وجہ سے ہو یا مباحث مع اس کے غیر کی وجہ سے ہو تو میں جواب دوں گا کہ اگر اول کی وجہ سے ہے تو تمام اجسام  
ایک ہی شکل کے ساتھ متشکل ہو جائیں گے اور اگر بعد میں آنے والی تینوں صورتوں میں سے کسی ایک کی وجہ سے  
ہو تو ممکن ہو گا کہ صورت جسمیہ دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہو جائے اور بہر حال مباحث پس بدیہی طور پر یہ معلوم  
کہ وہ صورت جسمیہ کیلئے شکل معین کی علت نہیں ہوتا ہے مگر اس جگہ کسی خاص رابطہ کی وجہ سے پس اب یا تو وہ  
مباحث رابطہ کیساتھ ہی کافی ہو جائے گا اس شکل کے متعلق ہونے میں یا نہیں کافی ہو گا اول کی بنا پر اگر اس  
مباحث کا زائل ہونا محال ہو گا تو ہم مذکورہ امور کے درمیان حرف اذ داخل کرنے کو رابطہ کی طرف منتقل کریں  
گے اور اگر اس کا زائل ہونا محال نہیں ہو گا تو یقیناً طور پر دوسری خرابی لازم آئے گی اور دوسرے احتمال کی  
بنا پر اگر مباحث اور معاون میں سے ہر ایک کا زوال محال ہو گا تو رابطہ کی تردید کی جائے گی ان امور کے  
درمیان ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی اور جب کہ ان احتمالات کا ماطل ہونا تھوڑا غور و فکر کرنے سے  
اسی بات سے ظاہر ہے جسکو مصنف نے ذکر کیا ہے اس لئے مصنف نے اس کو نہیں چھیڑا۔

**تشریح** لعلث نقول الخ۔ صورت جسمیہ کے لئے شکل لاحق ہونے کے متعلق اور پر مصنف نے تین  
احتمالات ذکر کر کے ان تینوں کو باطل کیا تھا کہ صورت جسمیہ کو شکل یا تو صورت جسمیہ کی ذات  
کی وجہ سے لاحق ہوگی یا اس کے لازم کی وجہ سے یا اس کے عارض کی وجہ سے۔ اول دو صورتوں میں خرابی  
یہ ہے کہ تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آتا ہے اور یہی صورت میں خلاف مفروض لازم آتا ہے  
کما تر تفصیلاً۔ اس پر شارح ایک اشکال اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ شکل کے  
لاحق ہونے کو تین ہی صورتوں میں منحصر کر دینا ہم کو تسلیم نہیں بلکہ شکل کے لاحق ہونے کی ان تینوں کے علاوہ چھ  
صورتیں اور ہیں ① شکل لاحق ہوئی ہو صورت جسمیہ اور اس کے لازم دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے ② صورت  
جسمیہ اور اس کے عارض دونوں کی وجہ سے ③ صورت جسمیہ کے لازم اور عارض دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے  
④ صورت جسمیہ اور لازم اور عارض تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے ⑤ صورت جسمیہ کے مباحث تنہا کی وجہ سے  
⑥ صورت جسمیہ کے مباحث اور اس کے ساتھ ایک معاون کی وجہ سے، تو کل ملکہ یہ تو صورتیں ہو گئی ہیں۔

آپ نے ان میں سے صرف تین احتمالات کو باطل کیا ہے ابھی چھ احتمالات اور باقی ہیں جب تک ان کا بطلان نہ ہوگا اسوقت تک شکل کا لائق باطل نہیں ہوگا۔

فاقول لوکان الخ۔۔۔ سے شارح اس اشکال کا جواب دیتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو مزید چھ احتمالات نکالے ہیں یہ بھی مصنف کے بیان کردہ اسی طریقہ سے باطل ہیں جس طریقہ سے تین احتمالات مذکورہ باطل ہوئے ہیں اس لئے مصنف نے ان چھ احتمالات کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی بس یہ سوچا کہ آدمی تھوڑا غور و فکر کر کے ان احتمالات سے کو بھی باطل کر سکتا ہے کیونکہ ان احتمالات سے تین میں سے بھی دو خرابیاں لازم آتی ہیں جو احتمالات تلتہ مذکورہ میں لازم آئی تھیں کہ یا تو تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آتا ہے یا خلاف مفروض لازم آتا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اولاً پہلی صورت کو لیجئے کہ اگر شکل کا لاحق ہونا صورت جسم مع اس کے لازم کی وجہ سے ہے تو جہاں جہاں صورت جسم کی ذات اور اس کا لازم پایا جائے گا وہیں وہیں یہ شکل معین بھی ہوگی اور صورت جسم کی ذات اور اس کا لازم ہر جسم کے اندر موجود ہے پس ہر جسم کے اندر وہی شکل معین ہوگی لہذا تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آئے گا۔ اس کے بعد دوسری صورت کو لیجئے کہ شکل کا لائق صورت جسم مع اس کے ذات مع اس کے عارض کی وجہ سے ہو اس صورت میں دوسری خرابی یعنی خلاف مفروض لازم آئے گی یاں طور کہ جب صورت جسم اور عارض دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے شکل لاحق ہوئی ہے تو جب عارض کا زوال ہوگا شکل بھی زائل ہو جائیگی کیونکہ مجموعہ جو لائق شکل کیلئے علت تھا اس کا ایک جز (عارض) مفقود ہو گیا اس لئے وہ شکل معین بھی زائل ہو جائے گی اور دوسری شکل لاحق ہو جائے گی پس تبدیل اشکال ہو گیا اور تبدیل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے پس صورت جسم انفصال کو قبول کرنا ہی ہوئی اور جو انفصال کو قبول کرے وہ حیوانی کے مقارن ہوتی ہے تو ماننا تھا صورت کو حیوانی سے خالی اور ہو گئی صورت کے مقارن لہذا خلاف مفروض لازم آ گیا۔ اس کے بعد تیسری صورت کو دیکھیے کہ شکل کا لائق لازم اور عارض کے مجموعہ کی وجہ سے ہو اس میں بھی عارض کے زوال کے ممکن ہونے کی وجہ سے خلاف مفروض والی خرابی لازم آئے گی۔ چوتھی صورت یعنی شکل کا لائق صورت جسم کی ذات اور لازم اور عارض تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں بھی عارض کے زوال کی وجہ سے محذور ثانی یعنی خلاف مفروض لازم آتا ہے۔ اب رہ جاتی ہے پانچویں اور چھٹی صورت کہ شکل کا لائق امر مبائن تھا کی وجہ سے ہو یا امر مبائن مع المعاون کی وجہ سے ہو ان دونوں کے بطلان کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید یہ سمجھئے کہ یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ ایک مبائن دوسرے مبائن میں جو اثر کرتا ہے وہ براہ راست نہیں کرتا بلکہ ان کے مابین ایک مخصوص رابطہ کا ہونا ضروری ہے جو ایک مبائن کے اثر کو دوسرے مبائن تک پہنچا دے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ دو مبائنوں میں مثل تضاد اور مخالف ہوتا ہے جب تک درمیان

عہ محذور۔۔۔ حذر محذور (س) حذرًا یعنی پرہیز کرنا سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یعنی وہ چیز جس سے پرہیز کیا جائے جس کا ترجمہ خرابی سے کر دیا جاتا ہے کیونکہ خراب چیز سے پرہیز کیا جاتا ہے ۱۱

میں کوئی ایسا واسطہ نہ ہو جس کا تعلق دونوں سے قائم ہو اس وقت تک ایک مبائن کا اثر دوسرے مبائن میں نہیں ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مبائن سے مراد ان کے یہاں عقل فعال ہے اور عقل فعال کو یہ لوگ قادر مطلق مانتے ہیں اور قادر مطلق کی نسبت تمام اشکال کی طرف برابر ہوتی ہے یعنی تمام اشکال پیدا کرنے پر اسکی قدرت برابر برابر ہے اب اگر وہ ایک شکل معین مثلاً مثلث کو پیدا کرتی ہے تو اشکال ہوگا کہ جب عقل فعال کو تمام شکلوں کے پیدا کرنے پر برابر قدرت حاصل ہے تو اس نے شکل مثلث ہی کو کیوں پیدا کیا یعنی صورت جسمیہ کو مثلث کیوں بنایا مربع یا مخمس کیوں نہیں بنایا یہ ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ محال ہے اس لئے ایک رابطہ کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ رابطہ مرجح بن جائے اور کہہ دیا جائے کہ اس رابطہ نے چونکہ شکل مثلث کا تقاضہ کیا تھا اور اسکو ترجیح دی تھی اس لئے عقل فعال نے شکل مثلث کو پیدا کر دیا فلذا یلزم الترجیح بلا مرجح۔

اس تمہید کے بعد سنئے کہ اگر صورت جسمیہ کی شکل معین لاحق ہونے کی علت صورت جسمیہ کا کوئی امر مبائن ہے تو ایک رابطہ مخصوصہ کی ضرورت چڑے گی اب یہ امر مبائن دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ رابطہ کے ساتھ مل کر اس شکل کے متعلق ہونے میں تنہا ہی کافی ہوگا یا کسی اور معاون کی ضرورت ہوگی اگر رابطہ کے ساتھ مل کر ہی مبائن کافی ہے کسی اور معاون کی ضرورت نہیں ہے تو یہ مبائن دو حال سے خالی نہیں یا تو مستح الزوال ہوگا یا ممکن الزوال یعنی اس امر مبائن کا یا تو زائل ہونا محال ہوگا جیسے واجب تعالیٰ یا اس کا زائل ہونا ممکن ہوگا جیسے ممکنات میں سے کوئی بھی حادث ہو نیوالی چیز۔ اگر وہ مبائن مستح الزوال ہے تو ہم تزوید (دو چیزوں کے درمیان حرف او داخل کرنے) کو رابطہ کی طرف منتقل کریں گے یعنی ہم رابطہ کے بارے میں وہی مذکورہ سات احتمالات قائم کریں گے کہ یہ رابطہ یا تو صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے آیا ہے یا اس کے لازم کی وجہ سے یا اس کے عارض کی وجہ سے یا ذات اور لازم دونوں کی وجہ سے یا ذات اور عارض دونوں کی وجہ سے یا لازم اور عارض دونوں کی وجہ سے یا ذات، لازم اور عارض تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے اور یہ ساتوں احتمالات باطل ہیں اسی طریقہ پر جو اوپر بیان ہو چکا ہے کہ پہلی دو صورتوں میں محذور اول تیسری میں محذور ثانی اور چوتھی میں محذور اول اور پانچویں، چھٹی اور ساتویں صورت میں محذور ثانی لازم آتی ہے۔ کما لا یخفی علی من لہ ادنیٰ تامل۔

یہ بات تو اس وقت تھی جبکہ وہ مبائن مستح الزوال ہو اور اگر وہ مبائن ممکن الزوال ہے تو بلاشبہ محذور ثانی یعنی خلاف مفروضہ والی خرابی لازم آئے گی اور اگر مبائن مع رابطہ کافی نہیں ہے بلکہ کسی معاون کی بھی ضرورت ہے تو اس صورت میں ہم مبائن اور معاون دونوں کے بارے میں معلوم کریں گے کہ یہ دونوں مستح الزوال ہیں یا ممکن الزوال، اگر مستح الزوال ہیں تو رابطہ کے متعلق سات احتمالات پہلی طرح قائم کر کے ان سب کو باطل کریں گے کما تر اور اگر ممکن الزوال ہیں تو محذور ثانی لازم آئے گی۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ ان چھ احتمالات میں بھی وہی دونوں خرابیاں ہیں جو مصنف کے بیان کردہ تین احتمالات میں تھیں جو تھوڑے غور و فکر کر نیسے سمجھ میں آجاتی ہیں اس لئے مصنف نے ان احتمالات سستہ کو ذکر نہیں کیا تین ہی کے بطلان پر اکتفا کیا خانہ ہم۔



فان قلت يجوز ان يكون المبدأ الممکن الزوال علته للشکل والصورة معا فبزواله  
 نزول الصورة ايضا ولا تبقى متشکلة بشکل اخر قلت المبدأ ان كان مجردا فابدی  
 والا لا احتمال ان يكون علته للصورة على ما قررناه في بحثه اثبات العقل لعدم  
 المناقضة لها بما باحتمال ان يكون الشکل لتشخیص الصورة اللهم الا ان يقال الشکل  
 علته للتشخیص كما ذهب اليه بعض وسيأتي الكلام فيه

**ترجمہ** | پس اگر تو اشکال کرے کہ جائز ہے یہ بات کہ مبادئ ممکن الزوال علت ہو شکی اور صورت دونوں  
 کے لئے ایک ساتھ پس مبادئ کے زائل ہونے سے صورت بھی زائل ہو جائے گی اور دوسری شکل  
 کے ساتھ متشکل ہو کر باقی ہی نہیں رہے گی تو میں جواب دوں گا کہ وہ مبادئ اگر مجرد (مادہ سے خالی) ہے تو  
 ہمیشہ رہنے والا ہے ورنہ محال ہے یہ بات کہ وہ صورت کیلئے علت ہو اس بنا پر جس کو فلاسفہ نے عقل کے اثبات  
 کی بحث میں ثابت کیا ہے ہاں اس جگہ اعتراض کرنا ممکن ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ شکل صورت کے تشخیص  
 کی وجہ سے لاحق ہوتی ہو۔ اے اللہ مگر یوں کہا جائے کہ شکل علت ہوتی ہے تشخیص کیلئے جیسا کہ اس طرف  
 بعض لوگ گئے ہیں اور عنقریب اس سلسلہ میں کلام آئے گا (انشاء اللہ)

**تشریح** | فان قلت يجوز ان يكون المبدأ الممکن الزوال والے احتمال پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل  
 یہ ہے کہ ہم یوں کہتے ہیں کہ شکل کا حقوق صورت جسمیہ کے لئے امر مبادئ کی وجہ سے ہے اور وہ  
 ممکن الزوال ہے آپ اس پر یہ کہتے ہیں کہ مبادئ کے زوال سے شکل کا زوال ہو گا تو تبدیل اشکال کی وجہ سے  
 مجدد ثانی لازم آئے گی ہم اس پر یہ کہتے ہیں کہ یہ خرابی تو اس وقت لازم آئے گی جبکہ وہ مبادئ محض شکل کے لئے  
 علت ہو اس صورت میں تو واقعہ یہ ہے کہ مبادئ کے زوال سے وہ شکل میں زائل ہو کر صورت کو دوسری شکل  
 لاحق ہو جائے گی یعنی تبدیل اشکال ہو جائے گا مگر یہاں ایسا نہیں ہے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ وہ مبادئ ممکن  
 الزوال محض شکل کیلئے نہیں بلکہ شکل کے ساتھ ساتھ صورت کیلئے بھی علت ہے اب مبادئ کے زوال سے شکل  
 اور صورت جسمیہ دونوں ہی زائل ہو جائیں گی جب صورت جسمیہ بھی زائل ہوگی تو اب شکل آخر کے ساتھ متشکل  
 ہونے کا یعنی تبدیل اشکال کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ جب صورت ہی موجود نہیں رہی تو شکل کس  
 چیز کو لاحق ہو نہ تو مرض رہا نہ مریض۔ اور جب تبدیل اشکال نہیں ہے تو خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا۔  
 قلت المبادئ الخ۔ سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے مبادئ کو ممکن الزوال مانا ہے اور اسکو  
 شکل اور صورت دونوں کے لئے علت مانا ہے ہم آپ سے معلوم کرتے ہیں کہ وہ مبادئ مجرد عن المادة ہے  
 یا مادی ہے؟ اگر وہ مجرد عن المادة ہے تو اس کا ابدی ہونا یعنی قدیم ہونا ضروری ہے جیسے واجب تعالیٰ  
 مجرد عن المادة ہیں اور ابدی و قدیم ہیں اس کا زوال ممکن ہی نہیں ہے لہذا اس مبادئ کو ممکن الزوال کہنا  
 درست نہیں ہے اور اگر وہ مبادئ کوئی مادی شے ہے تو اس کا صورت جسمیہ کیلئے علت ہونا محال ہے لہذا

آپ کا یہ کہنا کہ وہ مبائن صورت کیلئے بھی علت ہے درست نہیں ہے، مادہ کی شے کا صورت جسمیہ کیلئے علت ہونا محال  
 اسوجہ سے ہے کہ مادہ کی شے ادنیٰ اور اربذل ہوتی ہے غیر مادہ کی شے سے اور صورت جسمیہ جب اسکو مادہ (ہیولی) ہے  
 خالی فرض کر رکھا ہے تو وہ مجرّد عن المادہ ہونے کی وجہ سے اشرف ہوئی اور مبائن مادی ہونے کی صورت میں اربذل  
 اور ادنیٰ ہوا اور ادنیٰ و اربذل شے اعلیٰ و اشرف کے لئے علت نہیں ہوتی علت کا مرتبہ معلول سے اعلیٰ و اشرف  
 ہو کر تباہی سے فلاسوف نے جہاں مقول عشرہ کو ثابت کیا ہے وہاں انہوں نے یہ طے کیا ہے کہ ہیولی عنصر یہ صورت جسمیہ اور  
 صورت نوعیہ یہ سب عقل عاشرے سے صادر ہوتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صورت جسمیہ کی علت عقل عاشرے جو مجرّد  
 عن المادہ ہے مادی شے صورت جسمیہ کیلئے علت نہیں ہوتی اسی کتاب کی تہم نکالت (الہیات) میں یہ بحث مفصل مذکور ہے  
 انہم یحکم المناقشۃ الخ:۔ شکل کے لاحق ہونے کے بارے میں اوپر نو احتمالات بیان کئے گئے تین ماتن نے  
 اور چھ بعد میں شارح نے اور ان احتمالات کو باطل کیا گیا اب یہاں سے ایک اور دو سوالوں احتمال نکال کر اعتراض  
 کیا جا رہا ہے کہ ایک احتمال یہ نکل سکتا ہے کہ شکل کا لاحق صورت جسمیہ کے تشخص کی وجہ سے ہو تشخص اس چیز کو کہتے  
 ہیں جو ایک شے کو دوسری شے سے ممتاز بنا دیتی ہے جیسے زید اپنی شکلی و صورت اپنے رنگ قد و قامت اور دیگر  
 عوارضات کی وجہ سے عمر سے ممتاز ہے ان تمام چیزوں کا مجموعہ زید کا تشخص ہے تو ممکن ہے صورت جسمیہ کو شکل جو  
 لاحق ہوئی ہے وہ اس کے تشخص کی وجہ سے ہو اس احتمال کو بھی باطل کیجئے ورنہ صورت کا متشکل ہونا باطل نہیں ہوگا  
 اللَّهُمَّ لَا أَنْ يَقَالَ الْخ:۔ سے اس کا جواب دیتے ہیں جواب سے قبل اللَّهُمَّ لَا أَنْ يَقَالَ الْخ کی تحقیق  
 سنئے۔ اللَّهُمَّ دراصل یا اللہ تھا یا حرف ندا کو حذف کر کے اس کے عوض اخیر میں میم مشدّد بڑھایا گیا اللَّهُم  
 ہو گیا میم کو مشدّد اس لئے لاتے ہیں تاکہ هَمْ ضمیر غائب کیساتھ التباس نہ ہو جائے اب اس پر حرف نداء داخل  
 نہیں ہوتا یعنی یا اللَّهُمَّ نہیں کہا جاتا تاکہ عوض اور معوض منہ کا اجتماع لازم نہ آئے اس تغیر کے بعد اس کا استعمال  
 تمام دعائیں شائع ہو گیا ہے بعض علماء سے منقول ہے کہ اللَّهُمَّ جمع الدعاء ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ تسمی اللہم  
 میں تمام اسمائے حسنیٰ کو متضمن ہے پس جب دعا کرنے والے نے اللَّهُمَّ کہا تو اس نے اللہ تعالیٰ کو کسب اسماء و صفات  
 پکارا گویا اس نے اللہم کے ضمن میں اس طرح کہا کہ یا اللہ الذی لسا الاسماء الحسنیٰ راز اس میں یہ ہے  
 کہ یہ تسمی جمع کی علامت ہے جیسا کہ علیہ اور علیہم میں اس کا پتہ چلتا ہے یعنی علیہ واحد کیلئے استعمال کیا جاتا  
 ہے اور جب اسی علیہ کے اخیر میں تسمی لاحق کر دیا گیا تو جمع کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پس یہ تسمی اس علیہم میں آتا ہوا  
 کی واد کے درجہ میں ہے جو جمع پر دلالت کرتی ہے اس طرح میم مشدّد لاحق کرنے کے بعد اللَّهُمَّ تمام صفات  
 و اسمائے حسنیٰ کے لئے جامع ہو گیا۔ کبھی اللَّهُمَّ کو حرف استنثار اور مستثنیٰ سے قبل استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ  
 یہاں شرح نے اللَّهُمَّ لَا أَنْ يَقَالَ کہا ہے یہ استعمال اس وقت ہوتا ہے جبکہ مستثنیٰ کا وقوع شاذ و نادر  
 اور مشکل ہوتا ہے اس کو ثابت کرنے کیلئے اللہ سے اعانت طلب کی جاتی ہے اور مشکل مسئلہ کو حل کرنے کیلئے دعا  
 کی جاتی ہے اور حرف استنثار سے مقدم اسکو اس لئے کیا جاتا ہے کہ استنثار اور وقوع قدرت کی وجہ سے اور لاحق تعالیٰ

کے سپرد کر دیا گیا ہے اس کے بعد وہ بصورت استثناء ذکر کیا گیا ہے۔ (ماخوذ از فرائدنجیب شرح فوائد عجیبہ ص ۹۵) پس یہاں پر چونکہ مسئلہ مشکل ہو گیا ہے بایں طور کہ صورت جسمیہ کیلئے مشکل کے لاحق ہونے میں مصنف نے تین احتمالات نکال کر ان کو باطل کیا تھا پھر معترض نے چھ احتمالات اور نکال دیئے ان کو باطل کر کے مشکل سے جان چھڑائی تھی کہ معترض نے ایک دسواں احتمال اور نیا پیدا کر دیا اب مشکل میں جان آگئی کہاں تک اعتراض کے جواب دیتے رہیں اور کہاں تک احتمالات کو باطل کرتے رہیں اس دسویں احتمال کا بطلان کوئی سمجھ میں نہیں آ رہا تھا تو اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے اللہ اس مشکل مسئلہ کو حل کر دے اور اس احتمال کے بطلان کی کوئی صورت ذہن میں ڈال دے اب ایک صورت ذہن میں آئی اس کو آلا ان یقال الشکل علتہ للتخصیص الیٰ کہ بیان کیا استثناء کا مطلب یہ ہوا کہ اس اعتراض کا جواب اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا مگر یوں کہا جائے کہ الخ۔

اس تحقیق کے بعد اب اعتراض کا جواب سنئے۔ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ مشکل صورت کے تشخص کی وجہ سے آئی ہے یعنی آپ نے تشخص کو مشکل کی علت قرار دیا ہے حالانکہ بعض فلاسفہ (محقق طوسی) کا کہنا ہے کہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی شکل علت ہے تشخص کیلئے۔ کیونکہ کسی شے کے اندر تشخص و تعین شکل لاحق ہونے کی وجہ سے ہی پیدا ہوتا ہے شکل کے لاحق ہونے بغیر شے مشخص و تعین نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ شکل علت ہے تشخص کے لئے اب اگر بقول آپ کے تشخص کو علت بنا دیا جائے شکل کیلئے تو در و لازم آئے گا کہ شکل علت ہوگی تشخص کیلئے اور تشخص علت ہوگا شکل کیلئے۔ اور در و باطل ہے۔

و سیاق الکلام فیہ۔ شارح کا مقصد یہ ہے کہ آپ نے جواب میں جو یہ کہا ہے کہ شکل علت ہوتی ہے تشخص کے لئے اس پر کلام اور اعتراض ہے جو عنقریب آئے گا۔ آئندہ چل کر جہاں ہدایۃ کا عنوان قائم کر کے بیرونی اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت کو بیان کیا ہے اس کے ذیل میں ص ۲۳۹ پر یہ ثابت کیا گیا ہے کہ شکل صورت سے چار درجہ مؤخر ہوتی ہے لہذا شکل کو جو کہ مؤخر ہے صورت سے صورت کے تشخص کیلئے علت کیسے قرار دیا جاسکتا ہے علت تو معلول پر مقدم ہوتی ہے۔

وقد یقال لتوجیہ هذا المقامات الشکل المعین الحاصل للصورة لا بد له من  
تخصیص فیہا اذ نسبة الفاعل الى جميع الأشكال علی السوية فذلك التخصیص  
إما هو الجسمیة أو لازمها اذ عارضها وكان ما ذهبوا الیه من أن الھیولی  
العنصریة والصورة والأعراض والنفس فائضة عن العقل الفعال وإنما عد لنا عن  
لانهم ما أقاموا دلیلاً علی القاعدة المذكورة علی أنهم متزلزلون فی تلك القاعدة  
فیستندون الانفعال الی غیر العقل الفعال ایضاً كما یظهر بالرجوع الی مباحث  
الصورة النوعیة والمزاج والمیل

## ترجمہ

اور کبھی اس مقام کی توجیہ کے لئے یوں کہا جاتا ہے کہ شکل معین جو صورت کو حاصل ہے اس کے لئے اس کے اندر ایک تخصیص کرنے والے کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ فاعل کا تعلق تمام اشکال کے ساتھ برابر ہے پس یہ مختص یا تو وہ صورت جسمیہ ہوگی یا اس کا لازم یا اس کا عارض۔ اور گویا کہ یہ مبنی ہے اس بات پر جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں کہ بیہوشی عنصریہ اور صورت جسمیہ اور تمام اعراض اور تمام نفوس یہ سب عقل فعال سے صادر ہوتے ہیں اور بیشک ہم نے اس توجیہ سے عدول کیا اس لئے کہ فلاسفہ نے اس مذکورہ قاعدہ پر کوئی دلیل قائم نہیں کی علاوہ اس کے وہ لوگ خود اس قاعدہ میں دنگلاتے ہیں چنانچہ وہ بعض افعال کی نسبت عقل فعال کے علاوہ کی جانب بھی کر دیتے ہیں جیسا کہ صورت نوعیہ اور مزاج اور میل کے مباحث کی طرف رجوع کرنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

## تشریح

وقد یقال الخ۔ مبائن والے احتمال کو جو باطل کیا گیا تھا اسی احتمال کے بطلان کی دوسری وجہ بیان کرتے ہیں کہ بعض لوگوں نے (جیسے مثلاً زادہ رحمہ اللہ) اس احتمال کو اس طرح باطل کیا ہے کہ شکل معین اگر مبائن کی وجہ سے لاحق ہو تو اس کیلئے صورت کے اندر ایک مختص اور مخرج کا ہونا ضروری ہے کیونکہ مبائن عقل فعال کو کہا جاتا ہے جس کو عقل عاشر بھی کہتے ہیں زبان اہل شرع میں اس کو جبریل علیہ السلام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور عقل فعال کے بارے میں فلاسفہ کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے اور اس کی قدرت تمام چیزوں پر برابر سرابر ہے حتیٰ قدرت ایک شے پر ہے اتنی ہی دوسری شے پر ہے کوئی کمی بیشی نہیں پس عقل فعال صورت کیلئے شکل مثلث دینے پر بھی قادر ہے اور شکل مخرج و خمس وغیرہ بھی اب اگر عقل فعال نے صورت کو شکل معین مثلاً شکل مثلث عطا کی تو سوال پیدا ہوگا کہ تمام اشکال میں سے شکل مثلث ہی کو کیوں ترجیح ہوئی جب کہ عقل فعال کو تمام اشکال کے پیدا کرنے پر برابر قدرت حاصل ہے اس کیلئے مخرج اور تخصیص کون ہے جو شکل مثلث کی تخصیص کر رہا ہے لا محالہ کوئی نہ کوئی مختص اور مخرج ضرور ہوگا ورنہ ترجیح بلا مخرج لازم آئے گی اب وہ مخرج یا تو صورت جسمیہ کی ذات ہوگی یا اس کا لازم ہوگا یا اس کا عارض تینوں صورتوں میں باطل کیونکہ اگر صورت جسمیہ کی ذات مخرج ہے اس کی وجہ سے شکل مثلث کی تعیین ہوئی ہے تو تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آئے گا جو کہ محذور اول ہے اور اگر لازم مخرج ہے تب بھی خرابی لازم آتی ہے کما تر اور اگر عارض مخرج ہے تو اس کے زوال سے شکل کا زوال ہوگا اور دوسری شکل لاحق ہوگی تو محذور ثانی یعنی خلاف مفروض والی خرابی لازم آئے گی کما تر ایضاً پس یہ تینوں صورتیں باطل ہیں لہذا مبائن کا شکل کیلئے علت ہونا بھی باطل ہے۔

وکانہ مبائی علی ما ذہبوا الیہ الخ۔ شارح اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہوتا ہے کہ جس کو آپ نے شکل کیلئے مختص بنایا ہے اسی کو شکل کا فاعل اور علت بنا دیجئے اور کہہ دیجئے کہ شکل کا لاحق صورت جسمیہ کی ذات یا لازم یا عارض کی وجہ سے ہوا ہے۔ عقل فعال کو فاعل اور علت بنانے کی کیا ضرورت ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ شاید یہ فلاسفہ کے ایک قاعدہ پر مبنی ہے فلاسفہ کے یہاں قاعدہ ہے کہ تمام افعال

عقل فعال ہی سے صادر ہوتے ہیں کسی فعل کی نسبت عقل فعال کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف کرنا درست نہیں ہے تمام عناصر کا ہیولی اور صورت جسمیہ نیز تمام افعال تمام اعراض اور تمام نفوس غرض کہ جملہ امور عقل فعال ہی سے صادر ہوتے ہیں لہذا شکل کا صدور بھی عقل فعال کی ہی طرف سے ہوگا نہ کہ صورت جسمیہ یا لازم یا عارض وغیرہ کی وجہ سے اس لئے صورت جسمیہ وغیرہ کو مخصوص تو بنایا جاسکتا ہے مستقل علت اور فاعل نہیں بنایا جاسکتا۔  
 علت اور فاعل تو عقل فعال ہی کو سزا دیا جائے گا۔

وانما عدلنا عندہ الخ۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے مبائن والے احتمال کو باطل کرنے کیلئے ملا زادہ والی توجیہ کو کیوں نہیں اختیار کیا اس میں کیا خرابی ہے شارح یہاں سے اس کی دو وجہیں بیان کرتے ہیں کہ ہم نے اس توجیہ سے جو عدول کیا ہے اسکی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ توجیہ جس قاعدہ مذکورہ پر مبنی ہے اس پر فلاسفہ نے کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے یہ ان کا محض ایک خیال اور وہ ہم ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی دعویٰ بلا دلیل مسموع و معتبر نہیں ہوتا دوسری وجہ علی انہما الخ سے بیان کرتے ہیں کہ اس قاعدہ مذکورہ میں خود فلاسفہ کے قدم ڈنگا رہے ہیں یعنی فلاسفہ ہر جگہ اس قاعدہ پر جے ہوئے نہیں ہیں کیونکہ یہ لوگ بعض افعال کی نسبت عقل فعال کے علاوہ کی طرف بھی گردیتے ہیں چنانچہ بعض افعال کی نسبت تو یہ لوگ صورت نوعیہ کی طرف کرتے ہیں اور بعض کی نسبت مزاج اور میل کی طرف کرتے ہیں فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ اجسام عنصریہ (آگ، ہوا، پانی، مٹی) میں سے بعض مکان اعلیٰ کے ساتھ مخصوص ہیں جیسے آگ اور بعض مکان اسفل کے ساتھ جیسے مٹی یہ اختصاص صورت نوعیہ کا وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح اجسام کے آثار مختلف ہوتے ہیں کسی جسم میں حرارت کا اثر ہے کسی میں برودت کا، آثار کا یہ اختلاف بھی صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی کسی جسم کی صورت نوعیہ تو حرارت کا تقاضہ کرتی ہے کسی کی صورت نوعیہ برودت کا، تو دیکھئے مکان معین کے ساتھ مخصوص ہونے اور اثر معین لاحق ہونے کی نسبت فلاسفہ نے عقل فعال کی طرف نہیں کی ہے بلکہ ان افعال کا فاعل صورت نوعیہ کو قرار دیا ہے، صورت نوعیہ کا بیان منقریب ایک فصل کے بعد دوسری فصل میں مستقل آ رہا ہے وہیں پلاس مسک کی پوری تفصیل انشاء اللہ معلوم ہو جائے گی۔ نیز فلاسفہ بعض افعال کی نسبت مزاج اور میل کی طرف کرتے ہیں، اولاً مزاج اور میل کی تعریف سمجھئے۔

مزاج اس کیفیت متوسطہ کو کہتے ہیں جو عناصر کے آپس میں ملنے اور ہر ایک کے دوسرے میں اثر کرنے سے پیدا ہوتی ہے یعنی عناصر اربعہ میں تضاد کیفیات ہوتی ہیں۔ آگ میں حرارت ہے پانی میں برودت، ہوا میں رطوبت ہے مٹی میں یبوست ہے۔ جب یہ عناصر آپس میں ملتے ہیں اور ہر ایک کی کیفیت دوسرے کی کیفیت میں اثر کرتی ہے اور ایک کی کیفیت دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑتی ہے تو اس سے ایک کیفیت متوسطہ پیدا ہو جاتی ہے کہ نہ تو بہت ہی زیادہ حرارت رہی نہ بہت زیادہ برودت، اسی طرح نہ بہت زیادہ رطوبت رہی نہ بہت زیادہ یبوست، بلکہ ایک متوسطہ حالت پیدا ہوگی اسی حالت متوسطہ کا نام مزاج ہے۔ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ بدن کو جو صحت اور مرض لاحق ہوتا ہے یہ مزاج کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے اگر یہ کیفیات برابر اور

مساوی ہوتی ہے تو صحت اور تندرستی رہتی ہے اور اگر ان کیفیات میں سے کسی کو غلبہ حاصل ہو جائے مثلاً حرارت غالب آجائے یا برودت کا غلبہ ہو جائے تو بیماری لاحق ہو جاتی ہے پس صحت و بیماری کا لاحق ہونا مزاج کیوجہ سے ہوتا ہے عقل فعال کو اس کا فاعل قرار نہیں دیتے۔ اسی طرح میل کہتے ہیں اس کیفیت کو جسکی وجہ سے جسم اپنے مانع سے مدافعت کرتا ہے جیسے کوئی بیماری پتھر اور پیرے نیچے گرتا ہے اگر کوئی شخص اپنے ہاتھ پر اس کو گرنے سے روکنا چاہے تو یہ پتھر مدافعت کرتا ہے یعنی اس کے ہاتھ کو دفع کرتا ہے اور دھکا دیتا ہے یہ بات الگ ہے کہ اگر ہاتھ میں طاقت زیادہ ہے تو پتھر مغلوب ہو جائے گا مگر ہاتھ پر زور اور دباؤ ضرور پڑے گا جو مدافعت کی دلیل ہے اور اگر پتھر زیادہ بیماری ہے تو وہ ہاتھ کو دھکا دیکر غالب آجائے گا، اسی طرح بعض اجسام اپنی لطافت کی وجہ سے اوپر کی طرف جانا چاہتے ہیں جیسے ہوا اور آگ، اگر ان کو کوئی مانع اوپر جانے سے روکنے لگے تو وہ اس کے ساتھ مدافعت کرتے ہیں تو یہ اجسام کا، مہبوط اور صعود یعنی اوپر سے نیچے کی طرف گرنا اور نیچے سے اوپر کی طرف چڑھنا اور ان کا اپنے موانع کیساتھ مدافعت کرنا اس کیفیت کی وجہ سے ہوتا ہے جس کو اصطلاح فلسفہ میں میل کہا جاتا ہے پس دیکھو فلاسفہ نے مہبوط اور صعود کی نسبت عقل فعال کی طرف کرنے کے بجائے میل کی طرف کیا ہے۔ مزاج کا بیان کتاب کے فن ثالث کی پہلی فصل میں مستقل آ رہا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ فلاسفہ اپنے قاعدہ مذکورہ پر قائم نہیں ہیں ایک طرف تو یہ کہتے ہیں کہ تمام افعال عقل فعال سے صادر ہوتے ہیں دوسری طرف بعض افعال کی نسبت صورت نوعیہ اور مزاج و میل کی طرف کر دیتے ہیں پس ان کے قدم اس قاعدہ میں ڈگمگا رہے ہیں اس لئے ہم نے اس توجیہ کو اختیار نہیں کیا کیونکہ اس توجیہ پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب بقول آپ کے بعض افعال غیر عقل فعال سے بھی صادر ہو سکتے ہیں تو شکل کا صدور بھی عقل فعال کے علاوہ صورت جسمیہ یا اس کے لازم یا عارض کی وجہ سے ہو سکتا ہے عقل فعال کو علت بنانے کی ضرورت نہیں

فصل فی ان الہیولی لا تتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان  
تكون ذات وضع ای قابله للاشارة المحسّية اذ لا تكون لاسبیل الی کل واحد من القسین  
فلا سبیل الی تجریدها عن الصورة اما انہ لا سبیل الی الاول فانہا ج اما ان تقسم  
لا لاسبیل الی الثانی لان کل مالمالہ وضع فهو منقسم ای قابل للانقسام علی ما مر فی نفی  
الجزء الذی لا یتمیز لا یخفی علیک انہ لم یرد المتبادر من عبارتیہ وهو ان کل شیء  
لہ وضع قابل للانقسام سواء کان جوہراً او عرضاً لانہم فان لکل وجود النقطة وما مر  
فی نفی الجزء یدل علی ان کل جوہر ذی وضع فهو قابل للانقسام ولا دلالة لہ علی ان کل  
عرضی ذی وضع ایضاً كذلك اذ لا امتناع فی تداخل التقاط قطعاً مراداً ان کل جوہر  
لہ وضع فهو قابل للانقسام ورجح لا یم الکلام الا ان ثابت ان الہیولی جبرہ مرقد  
یستدل علی تارة بانہا محل للصورة الجسمية وقد اشرنا الیہ مع ما علیہ وتارة بانہا



جُزْءٌ لِلْجِسْمِ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ رَهْذَا مَرْدُودٌ لَاتِ الْهَيْئَةَ الْمَخْصُومَةَ جُزْءٌ لِلْسَّبْرِ  
مع انہا عرضی

**ترجمہ** | یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ میوئی صورت سے خالی نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اگر میوئی صورت سے خالی ہوتو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ وضع والا ہوگا یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا ہوگا یا وضع والا نہیں ہوگا دونوں قسموں میں سے کسی قسم کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے پس اس کے صورت سے خالی ہوئی کی طرف بھی کوئی راستہ نہیں ہے بہر حال یہ بات کہ اول (ذو وضع ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے پس اس لئے کہ وہ میوئی اس وقت یا تو منقسم ہوگا یا نہیں ثانی کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ہر وہ شے جس کیلئے وضع ہوتی ہے وہ منقسم ہوتی ہے یعنی تقسیم ہونے کو قبول کرنے والی ہوتی ہے اس طریقہ پر جو جزو لای تجزی کو باطل کرنے کے سلسلہ میں گذر چکا ہے، تجھ پر یہ بات پور شیدہ نہیں ہے کہ مصنف نے وہ مراد نہیں لیا جو اسکی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کے لئے وضع ہو انقسام کو قبول کرنے والی ہے خواہ وہ جوہر ہو یا عرض ہو اس لئے کہ فلاسفہ نقطہ کے وجود کے قائل ہیں اور وہ دلیل جو جزو لای تجزی کو باطل کرنے کے سلسلہ میں گذری ہے وہ اس پر تو دلالت کرتی ہے کہ ہر ذو وضع جو ہر انقسام کو قبول کرتا ہے اور اس دلیل کی اس بات پر کوئی دلالت نہیں کہ ہر ذو وضع عرض بھی ایسا ہی ہے (یعنی انقسام کو قبول کرنے والا ہے) اس لئے کہ نقطوں کے تداخل میں بالکل محال ہونا نہیں ہے۔ پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ ہر وہ جوہر جس کیلئے وضع ہو وہ انقسام کو قبول کرتا ہے اور اس وقت کلام مکمل نہیں ہوگا مگر جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ میوئی جوہر ہے اور اس پر (میوئی کے جوہر ہونے پر) کسی تو استدلال کیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ یہ صورت جمنیہ کا محل ہے اور ہم اس استدلال کی طرف اس پر ناروہ ہونے والے اعتراض کے ساتھ اشارہ کر چکے ہیں اور کبھی (استدلال کیا جاتا ہے) اس طور پر کہ میوئی اس جسم کا جزو ہے جو کہ جوہر ہے اور یہ استدلال رد کر دیا گیا ہے اس لئے کہ مخصوص ہیئت تحت کیلئے جزو ہے باوجود اس کے کہ وہ (ہیئت) عرض ہے۔

**تشریح** | فصل فی ان الہیوئی الجزیہ گذشتہ فصل کے شروع میں ہم نے بتلایا تھا کہ مصنف نے میوئی اور صورت کے درمیان تلازم بیان کرنے کیلئے دو فصلیں قائم کی ہیں۔ پہلی فصل میں یہ بیان کیا ہے کہ صورت میوئی سے خالی نہیں ہوتی اور دوسری فصل میں یہ بتلایا ہے کہ میوئی صورت سے خالی نہیں ہوتا ان دونوں مقدموں سے ان دونوں میں تلازم ثابت ہو جاتا ہے فصل اول میں مقدمہ اولیٰ کے بیان سے ناروا ہو چکے اب دوسرے مقدمہ کو بیان کرنے کیلئے یہ دوسری فصل قائم کرتے ہیں جس میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ میوئی بھی صورت سے خالی نہیں ہوتا۔

لانہا لو تجردت عن الصورۃ الجزیہ۔ یہاں سے دعویٰ مذکورہ کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل سے قبل یہاں بھی وہی تمہید پیش کر لیجئے جو ہم نے ۱۲۵ و ۱۲۶ پر گذشتہ فصل میں مذکورہ دعویٰ کی دلیل کے شروع میں بیان کی ہے۔

اس کو ایک بار پھر ملاحظہ کرنے کے بعد اس دلیل کو سمجھنے دلیل یہ ہے کہ اگر بیہولی صورت سے خالی ہو تو دو صورتوں میں یا تو بیہولی ذو وضع ہوگا یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا ہوگا یا ذو وضع نہیں ہوگا دونوں صورتوں میں سے کسی کی طرف بھی راستہ نہیں ہے یعنی دونوں صورتوں میں باطل ہیں پس بیہولی کا صورت سے خالی ہونا بھی باطل ہے لہذا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ بیہولی صورت سے خالی نہیں ہوتا رہی یہ بات کہ دونوں صورتوں میں کس طرح باطل ہیں اسکو مصنف دلیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں امانہ لاسبیل الی الاول سے پہلی صورت کے بطلان کو بیان کیا ہے پھر آگے کتاب کے چوتھے صفحہ کے اخیر میں واما نہ لاسبیل الی الثانی الخ سے دوسری صورت کے بطلان کا بیان ہے جو شرح ہذا میں مشنہ پر آ رہا ہے۔

امانہ لاسبیل الی الاول الخ ۱۔ یہ پہلی صورت یعنی بیہولی کے صورت سے خالی ہو کر ذو وضع ہونے کے بطلان کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بیہولی صورت سے خالی ہو کر ذو وضع ہو تو اس وقت یا تو وہ منقسم ہوگا یا غیر منقسم، دونوں صورتوں میں باطل ہیں بیہولی کا ذو وضع ہونا بھی باطل ہے۔ اب منقسم ہونا اور غیر منقسم ہونا کیوں باطل ہے مصنف اسکی دلیل بیان کرتے ہیں اولاً لاسبیل الی الثانی الخ کہہ کر غیر منقسم ہونے کے بطلان کی دلیل بیان کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بیہولی صورت سے خالی ہو کر ذو وضع ہو کر غیر منقسم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہر ذو وضع کا منقسم ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر ذو وضع شے غیر منقسم ہو تو وہ جزو لائیتجزئی بن جائے گی اس لئے کہ جزو لائیتجزئی کہتے ہیں ایسے جو ہر کو جو ذو وضع ہو اور قطعاً تقسیم کو قبول نہ کرے اور جزو لائیتجزئی باطل ہے جیسا کہ اس کا بیان مدلل مفصل شروع میں ص ۱۷ پر گذر چکا ہے پس بیہولی بھی ذو وضع ہو کر اگر غیر منقسم ہوگا تو اس کا جزو لائیتجزئی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے پس بیہولی کا ذو وضع ہو کر غیر منقسم ہونا بھی باطل ہے۔

۱۱ قابل اللانقسام: شارح نے منقسم کی تفسیر قابل للانقسام کے ساتھ فرما کر ایک بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہر ذو وضع شے کا بالفعل منقسم ہونا ضروری نہیں ہے جو جو شے بھی ذو وضع ہوگی وہ ایک دم منقسم ہو ہی جائے گی بلکہ منقسم بالقوہ مراد ہے یعنی اس کی تقسیم کی جا سکتی ہے وہ انقسام کو قبول کرنے والی ہوتی ہے۔

لا یجفی علیک ائہ لہ یورد الخ: شارح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مصنف نے جو اوپر یہ کہا ہے کل مالہ وضع فهو منقسمہ اس میں ما عام ہے جو جو ہر اور عرض دونوں کو شامل ہے اور اس سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہر ذو وضع چیز منقسم ہوتی ہے خواہ وہ جوہر ہو یا عرض جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ جو ہر ذو وضع غیر منقسم بھی باطل اور عرض ذو وضع غیر منقسم بھی باطل ہے حالانکہ فلاسفہ کے نزدیک جوہر غیر منقسم تو باطل ہے جس کو جزو لائیتجزئی کہتے ہیں مگر عرض غیر منقسم باطل نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ نقطہ کے وجود کے قائل ہیں، نقطہ ایک ایسا عرض ہے جو ذو وضع ہو اور کسی بھی لحاظ سے تقسیم کو قبول نہ کرے تو دیکھو نقطہ عرض ذو وضع غیر منقسم ہوتا ہے اور وہ فلاسفہ کے نزدیک باطل نہیں ہے معلوم ہوا کہ عرض ذو وضع غیر منقسم ہو سکتا ہے البتہ جوہر ذو وضع غیر منقسم نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا منقسم ہونا ضروری ہے پس مصنف کے قول میں ما کو عموم پر نہیں رکھا جا سکتا

بلکہ ما سے مراد جوہر لینا ضروری ہے اب مطلب یہ ہوگا کل جوہر لہذا وضع نہ منقسم۔

و ما صرفی نفی الجزو عیدل علی الخ :- اس عبارت سے شارح ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے جوہر کہا ہے کہ فلاسفہ جزو لایجزئی کو تو باطل مانتے ہیں مگر نقطہ کو باطل نہیں کہتے آخر اسکی کیا وجہ ہے ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ جس دلیل سے جزو لایجزئی کو باطل کیا جاتا ہے اسی دلیل سے نقطہ کو بھی باطل کیا جاسکتا ہے یا اس طور کہ کہا جائے کہ اگر نقطہ موجود ہو تو ہم ایک نقطہ کو دو نقطوں کے درمیان رکھ کر پوچھیں گے کہ بیچ والا نقطہ دونوں طرف کے نقطوں کی ملاقات سے بنا ہے یا نہیں اگر مانع نہیں ہے تو تداخل لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور اگر مانع ہے تو بیچ والے نقطہ کا منقسم ہونا لازم آئے گا (جیسا کہ جزو لایجزئی کے بطلان کی دلیل میں تفصیل سے صحت پر معلوم ہو چکا ہے) حالانکہ نقطہ غیر منقسم ہوتا ہے پس مانا تھا نقطہ کو غیر منقسم اور ہو گیا منقسم لہذا خلاف مفروض لازم آگیا۔ پس معلوم ہوا کہ نقطہ بھی موجود نہیں ہو سکتا۔ تو دیکھو ہم نے اسی دلیل سے نقطہ کو باطل کر کے دکھلادیا پھر فلاسفہ اس کے وجود کے قائل کیوں ہیں شارح اس کا جواب دیتے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ جزو لایجزئی تو جوہر ہوتا ہے اور نقطہ عرض ہوتا ہے جزو لایجزئی کو موجود مان کر تعلق سے غیر مانع ہونے کی صورت میں تداخل جوہر لازم آتا ہے اور نقطہ کی صورت میں تداخل اعراض لازم آتا ہے اور تداخل جوہر تو محال ہے لیکن تداخل اعراض محال نہیں ہے ایک جوہر دوسرے جوہر میں اس طرح داخل نہیں ہو سکتا کہ دونوں کی مقدار اور وضع ایک ہو جائے البتہ ایک عرض دوسرے عرض میں اس طرح داخل ہو سکتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ جوہر تو قائم بالذات ہوتا ہے اس کا ایک مستقل وجود ہوتا ہے اس لئے ان میں اس طرح تداخل نہیں ہو سکتا کہ دونوں کا وجود ایک ہی وجود ہو جائے بخلاف عرض کے کہ وہ غیر قائم بالذات ہوتا ہے اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا اس لئے ایک عرض کا دوسرے عرض میں اس طرح تداخل ہو جاتا ہے کہ دونوں کی وضع اور مقدار دونوں کا وجود ایک ہو جاتا ہے اس وجہ سے تداخل جوہر تو محال ہے تداخل اعراض محال نہیں ہوتا پس یہ دلیل مذکورہ جزو لایجزئی کی نفی اور بطلان کے لئے تو جاہلی ہوتی ہے اور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کوئی جوہر ذو وضع غیر منقسم نہیں ہو سکتا بلکہ ہر جوہر ذو وضع کا قابل للانقسام ہونا ضروری ہے لیکن یہ دلیل نقطہ کے بطلان کیلئے جاری نہیں ہوگی اور اس سے اس بات پر دلالت نہیں ہوتی کہ ہر عرض ذو وضع کا بھی قابل للانقسام ہونا ضروری ہے بلکہ عرض ذو وضع غیر منقسم بھی ہو سکتا ہے جیسے نقطہ اس لئے فلاسفہ جزو لایجزئی کو باطل کہتے ہیں اور نقطہ کو موجود مانتے ہیں۔

فمرادہ ان کل جوہر الخ :- جب اس پر یہ معلوم ہو گیا کہ مصنف کے قول کل مالہ وضع میں ما کو عموم پر نہیں رکھا جاسکتا بلکہ اس سے جوہر مراد ہے تو اب مصنف کے قول کا مطلب یہ ہو گیا کل جوہر لہذا وضع نہ منقسم بلکہ انقسام اب اس مراد کو متعین کرنے کے بعد شارح اعتراض کرتے ہیں اور فرماتے ہیں۔

وجہ لایتم الکلام الخ :- کہ جب ما سے مراد جوہر لیا گیا تو اب مصنف کا یہ کلام اس وقت تک تام نہیں ہوگا جب تک کہ بیہوشی کا جوہر ہونا ثابت نہ کر دیا جائے اور بیہوشی کا جوہر ہونا قابل اشکال ہے اس لئے کہ بیہوشی

کے جوہر ہونے پر دو استدلال کئے گئے ہیں اور دونوں باطل ہیں۔ پہلا استدلال تو یہ ہے کہ ہیولی صورت جسمیہ کا محل ہے جو کہ جوہر ہے اور جوہر کا محل بھی جوہر ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ ہیولی بھی جوہر ہے یہ استدلال اثبات ہیولی کی دلیل کے بیان میں ص ۱۲۵ پر تقریر جامع میں گذر چکا ہے۔ شارح اس استدلال پر اسی مقام پر اقول فیہ بحث کہ اعتراض کر چکے ہیں جس کے لئے شارح فرماتے ہیں وقد اشترنا الیہ مع ما علیہ کہ ہم اس استدلال کی طرف متوجہ اس پر وارد ہونے والے اعتراض کے اشارہ کر چکے ہیں لافیلہ خطہ ثم مگر شارح نے وہاں پر صرف اعتراض پر اکتفا نہیں کیا بلکہ وسیکون ان یجاب کہ جبکہ جواب بھی دیا ہے اس لئے شارح کو مع ما علیہ وصالہ کہنا چاہئے تھا۔ اور دوسرا استدلال ہیولی کے جوہر ہونے پر یہ ہے کہ ہیولی جز ہے جسم کا جو کہ جوہر ہے اور جوہر کا جز بھی جوہر ہوتا ہے لہذا ہیولی بھی جوہر ہے شارح نے دھندلا امر دود سے اس استدلال کو بھی رد کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ جوہر کا جز بھی جوہر ہی ہوتا ہے اس لئے کہ تحت جوہر ہے اور یہ نگرہی اور ہیئت مخصوصہ سے مل کر بنا ہے ہیئت مخصوصہ تحت کا ایک جز ہے حالانکہ ہیئت عرض ہے جوہر نہیں معلوم ہوا کہ جوہر کے جز کا جوہر ہونا ضروری نہیں عرض بھی ہو سکتا ہے۔

ولا سبیل الی الاول لانہا ج اما ان تنقسم فی جہتہ واحدۃ فقط فتكون خطأ جوہر  
 اور فی جہتین فقط فتكون سطحاً جوہریاً اور فی ثلاث جہات فتكون جسمًا اقول لا یجوز  
 الکلام فی هذا المقام عن اضطراب اذ لا شبهة فی أن الشق الثاني من التردید الاول  
 هو عدیم الرضع مطلقاً فان اراد بالشق الاول ذات الرضع فی الجملة فلا نلّم ان ما  
 له وضع فی الجملة ومنقسم فی الجہات الثلاث منحصراً فی الجسم وان اراد ذات  
 الرضع بالذات فمع عدم مساعدة اللفظ لم یکن التردید خاصراً ووجب ایضاً حمل الجسم  
 هنا علی الصورة الجسمیة بناء علی انها الجسم فی بادعی النظر كما حملتہ شاح المواقف  
 فی هذا المقام علیہا وهو غیر ملائم لما سبغ من انها لو كانت جسمًا لكانت مرکبۃ من  
 من الھیولی والصورة

ترجمہ | اور اول (ہیولی کے ذرو وضع ہو کر منقسم ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ہیولی اس وقت یا تو صرف ایک جانب میں منقسم ہوگا پس وہ خط جوہری ہو جائے گا یا فقط دو جانبوں میں منقسم ہوگا پس وہ سطح جوہری ہو جائے گا یا تینوں جہات میں منقسم ہوگا پس وہ جسم ہو جائے گا۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کا کلام اس مقام میں اضطراب (خلل) سے خالی نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تو کوئی شبہ نہیں ہے کہ پہلی تردید کی جانب ثانی وہ بالکل ذرو وضع نہ ہونا ہے (نہ ذرو وضع بالذات اور نہ ذرو وضع بالعرض) پس اگر جانب اول میں عام طریقہ پر ذرو وضع ہونا مراد ہے (خراہ بالذات ہو یا بالعرض) تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر دو شے جس کے لئے عام طریقہ پر وضع ہو اور تینوں جہات میں منقسم ہو وہ منحصر ہوتی ہے جسم (طبعی) میں۔ اور اگر

بالذات (بلا واسطہ) ذرو وضع ہونا مراد ہے تو لفظ کے موافقت یہ کرنے کے ساتھ ساتھ تردید (تمام اقسام کی) گھیرنے والی نہیں ہے اور نیز اس جگہ جسم کو صورت جسمیہ پر محمول کرنا واجب ہے اس بات پر بنا کرتے ہوئے کہ ظاہر نظر میں صورت جسمیہ ہی جسم ہوتی ہے جیسا کہ اس کو شارح موافق (علامہ سید شریف جرجانی) نے اس مقام پر صورت جسمیہ ہی پر محمول کیا ہے اور یہ اس بات کے مناسب نہیں ہے جو آگے آرہا ہے یعنی یہ کہ بیہولی اگر جسم ہو تو بیہولی اور صورت سے مرکب ہوگا۔

## تشریح

لا سیل الی الاول الخ۔ اوپر یہ کہا گیا تھا کہ بیہولی صورت سے خالی ہو کر اگر ذرو وضع ہوگا تو یا تو منقسم ہوگا یا غیر منقسم، دونوں صورتیں باطل ہیں، شق ثانی یعنی غیر منقسم ہونے کے بطلان کا بیان تو ہو چکا ہے اب یہاں سے شق اول یعنی منقسم ہونے کو باطل کرتے ہیں یا اس طور کہ اگر بیہولی صورت سے خالی ہو کر ذرو وضع ہو کر منقسم ہو تو اس میں تین احتمالات ہیں یا تو وہ فقط ایک جہت یعنی طول میں انقسام کو قبول کرے گا یا فقط دو جہتوں میں یعنی طول و عرض میں یا تینوں جہات (طول، عرض اور عمق) میں انقسام کو قبول کرے گا اور تینوں احتمالات باطل ہیں لہذا انقسام کو قبول کرنا ہی باطل ہے ان احتمالات ثلثہ کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ اگر منقسم فی جہۃ الطول فقط ہے تو اس کا خط جو ہری ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ خط جو ہری ایسے جو ہر کو کہتے ہیں جو فقط جہت طول میں تقسیم کو قبول کرے عرض اور عمق میں اسکی تقسیم نہ ہو سکے اور خط جو ہری باطل ہے جس کی دلیل عنقریب آرہی ہے اس لئے منقسم فی جہۃ واحدہ ہونا باطل ہے اور اگر صرف دو جہتوں میں منقسم ہے تو اسکا سطح جو ہری ہونا لازم آئے گا کیونکہ سطح جو ہری ایسے جو ہر کو کہتے ہیں جو فقط طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرے عمق میں اسکی تقسیم نہ ہو سکے سطح جو ہری بھی باطل ہے جس کی دلیل بھی مصنف عنقریب بیان کریں گے لہذا دوسرا احتمال بھی باطل ہو گیا تیسرا احتمال یعنی تینوں جہات میں تقسیم کو قبول کرنا اس طرح باطل ہے کہ اس صورت میں بیہولی کا جسم ہونا لازم آئے گا کیونکہ ایسا جو ہر جو تینوں جہات میں منقسم ہو وہ جسم طبعی ہوتا ہے اور جسم طبعی مرکب ہوتا ہے بیہولی اور صورت سے تو مانا گیا تھا بیہولی کو صورت سے خالی اور ہو گیا صورت کے مقارن لہذا خلاف مفروض لازم آگیا۔

فتکون جسمًا۔۔۔ یہاں جسم سے مراد جسم طبعی ہے جسم تعلیمی نہیں اس لئے کہ بیہولی اور صورت سے مرکب ہو نوالا جسم طبعی ہی ہوتا ہے جسم تعلیمی تو فقط ایک مقدار کو کہتے ہیں جو جسم طبعی کے اندر تینوں جہات میں سرایت کر نیوالی ہوتی ہے وہ بیہولی اور صورت سے مرکب نہیں ہوتا۔ جب جسم مطلق بولا جاتا ہے تو جسم طبعی ہی مراد ہوا کرتا ہے۔

اقول لا یخلو الکلام الخ۔۔۔ شارح مصنف پر اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف کا کلام اضطراب سے خالی نہیں شارح نے دو طرح سے اضطراب بیان کیا ہے اول کی تقریر یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں دو تردیدیں استعمال ہوئی ہیں۔ تردید کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان حرف او داخل کر کے یوں کہا جائے کہ یا تو یہ ہے یا یہ۔ اب دیکھئے کہ مصنف کے کلام میں دو جگہ تردید کا استعمال ہوا ہے ایک تو مصنف کے قول فَاَمَّا اَنْ تَكُونَ ذَاتًا وَضِعًا اَوْ لَا تَكُونَ میں کہ بیہولی یا تو ذرو وضع ہوگا یا نہیں ہوگا دوسرے اس قول اِمَّا اَنْ

تنقسم آد کا تنقسم میں کہ بیوی یا تو منقسم ہوگا یا نہیں ہوگا یہاں اشکال تردید ثانی پر نہیں بلکہ تردید اول پر ہے کہ تردید اول میں دو شقیں ہیں شق اول تو ذو وضع ہونا اور شق ثانی ذو وضع نہ ہونا ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ تردید اول کی شق ثانی میں جو لا نکون ذات وضع کہہ کر ذو وضع کی نفی کی گئی ہے اس میں تو یہ متعین ہے کہ مطلقاً ذو وضع ہونے کی نفی مراد ہے خواہ بالذات یعنی بلا واسطہ ہو یا بالعرض یعنی بالواسطہ ہو اور مطلب شق ثانی کا یہ ہے کہ ذو وضع مطلقاً نہیں ہوگا نہ بالذات نہ بالعرض اور دلیل اسکی یہ ہے کہ شق ثانی میں وضع نکرہ ہے جو تحت النفی ہے کیونکہ ان دونوں شقیوں کی اصل تعبیر اس طرح ہے اذ ان یكون لهما وضع اور لا یكون لهما وضع۔ وضع نکرہ ہے جو لا یكون نفی کے تحت واقع ہے اور قاعدہ ہے کہ نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے پس اس سے دونوں قسم کے ذو وضع ہونے کی نفی مراد ہوگی کہ نہ تو ذو وضع بالذات ہے نہ بالعرض اس طرح شق ثانی میں تو یہ متعین ہو گیا کہ ذو وضع مطلقاً کی نفی مراد ہے اب ہم شق اول یعنی ذو وضع ہونے کے متعلق معلوم کرتے ہیں کہ اس میں ذو وضع فی الجملہ یعنی مطلقاً ذو وضع ہونا مراد ہے خواہ بالذات ہو یا بالعرض یا فقط ذو وضع بالذات مراد ہے اگر مراد ذو وضع فی الجملہ ہے تو آپ کا یہ کہنا نہیں تسلیم نہیں کہ اگر بیوی ذو وضع فی الجملہ ہو کر منقسم فی الجهات الثلثہ ہوگا تو وہ جسم طبعی بن جائیگا اس لئے کہ ذو وضع فی الجملہ منقسم فی الجهات الثلثہ جسم طبعی ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ جسم تعلیمی بھی ذو وضع فی الجملہ اور منقسم فی الجهات الثلثہ ہوتا ہے۔ اس کو اس طرح سمجھئے کہ ذو وضع کے معنی جیسا کہ بیان کے گئے اشارہ حسیہ کو قبول کر نیوالے کے ہیں جب ہم کسی جسم کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو بالذات اور بلا واسطہ اشارہ قبول کر نیوالا جسم طبعی ہوتا ہے پھر اس کے واسطہ سے اس مقدار کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے جس کو جسم تعلیمی کہتے ہیں پس جسم طبعی تو قابل لاشارۃ یعنی ذو وضع بالذات ہو اور جسم تعلیمی ذو وضع بالعرض ہو اور آپ نے ذو وضع فی الجملہ یعنی عام اور مطلق مراد لیا ہے خواہ بالذات ہو یا بالعرض تو اس میں دونوں داخل ہو جائیں گے جسم طبعی بھی اور جسم تعلیمی بھی پس آپ کا یہ کہنا کہ ذو وضع فی الجملہ ہو کر منقسم فی الجهات الثلثہ ہونے کی صورت میں وہ جسم طبعی بن جائے گا جو بیوی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے درست نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے وہ جسم تعلیمی ہو اور جسم تعلیمی بیوی اور صورت سے مرکب نہیں ہوتا لہذا خلاف مفروض لازم نہیں آئیگا اور اگر ذو وضع بالذات یعنی بلا واسطہ ذو وضع ہونا مراد ہے تو اس میں دو قرایاں ہیں ایک تو یہ کہ آپ کے الفاظ آپکی مراد کی موافقت نہیں کرتے کیونکہ لفاظ عام ہیں اور مراد خاص۔ آپ نے مطلقاً ذو وضع کہا ہے جو عام ہے بالذات اور بالعرض کو اور مراد آپ نے ہے ہر ذو وضع بالذات جو خاص ہے اس لئے الفاظ اور مراد میں موافقت نہیں ہے مگر چونکہ یہ بہت بڑی خرابی نہیں ہے کیونکہ عام بول کر خاص مراد لینا محاورات میں کثرت سے ہوتا ہے نیز ذو وضع مطلق کا فرد کامل ذو وضع بالذات ہے اور المطلق اذا أطلق المراد الفرد الكامل کے تحت ذو وضع مطلق سے ذو وضع بالذات مراد لینا قابل اشکال نہیں اس لئے شارح اس کے ساتھ دو سہری خرابی لے کر لکھتا ہے لیکن المراد بالخاصہ کہہ کر بیان کرتے ہیں کہ اس کے ساتھ ساتھ دوسری خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں تردید حسیہ نہیں ہوگی یعنی آپ کی یہ تردید تمام احتمالات کو گھیرنے والی نہیں



ہوگی اس لئے کہ شق اول یعنی ذود وضع ہونے میں بھی دو احتمال نکلے ہیں ایک بالذات اور دوسرے بالعرض اور شق ثانی یعنی غیر ذود وضع ہونے میں بھی دو احتمال ہوتے ہیں عدیم الوضع بالذات اور عدیم الوضع بالعرض تو کل چار احتمالات ہو گئے شق ثانی میں تو نکتہ تحت النفی ہونے کی وجہ سے دونوں احتمال آگے مگر شق اول میں تو آپ نے ذود وضع بالذات مراد لیا ہے اب ایک چوتھا احتمال ذود وضع بالعرض کا رہ جاتا ہے جو اس تردید میں نہیں آیا اس کا بطلان نہیں ہو پائے گا اس لئے دلیل ناقص اور اوصوری رہ جائے گی دوسرا اضطراب و وجب ایضاً الخ سے بیان کرتے ہیں جسکی تقریر یہ ہے کہ مصنف کے قول فتکون جسمًا میں جسم سے مراد صورت جسمیہ موادینا واجب اور ضروری ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ ظاہر نظر میں صورت جسمیہ ہی جم ہوتی ہے کیونکہ بلا واسطہ ذود وضع صورت جسمیہ ہی ہوتی ہے بیولی، صورت نوعیہ اور دیگر اعتراض یہ سب صورت جسمیہ کے تابع ہو کر ذود وضع ہوتے ہیں اس لئے جسم دراصل صورت جسمیہ ہی ہے اسی لئے شارح توقف علامہ سید شریف برجانی نے بھی اس مقام پر جسم کو صورت جسمیہ ہی پر محمول کیا ہے بایں وجہ مصنف کو جسم سے مراد صورت جسمیہ لینا ضروری ہے اب اعتراض یہ ہے کہ صورت جسمیہ مراد لینے کے بعد یہ قول مصنف کے آئندہ قول کے مناسب نہیں، مصنف نے آگے چل کر کہا ہے انما لو كانت جسمًا لكانت مركبة من الهيولى والصورة جس کا مطلب اب یہ ہو جاتا ہے کہ اگر وہ صورت جسمیہ ہو تو ہیولی اور صورت سے مرکب ہو جائے گا حالانکہ صورت جسمیہ ہیولی اور صورت سے مرکب نہیں ہوتی، ہیولی اور صورت سے مرکب تو جسم طبعی ہوتا ہے مگر یہ اعتراض مصنف پر اسی وقت وارد ہوتا ہے جبکہ مصنف کے کلام میں جسم کو صورت جسمیہ کے معنی میں لیا جائے اور اگر جسم کو اسکے اپنے معنی یعنی جسم طبعی پر محمول رکھا جائے تو کوئی اشکال نہیں ہے۔

وكل واحد منها باطلٌ أما انه لا يجوز ان يكون خطأ فلا وجود الخط على سبيل الاستقلال اى الجوهرى محالٌ لانه اذا انتفى ائيه طرفا السطحين قيدهما بعضهم بالمستقيمين الاضلاع اقول هذا القيد مضرٌ لنا لانه لا يتم المطلوب الا بابطال الخط الجوهرى مطلقاً سواء كان مستقيماً او غيراً وهذا مختصٌ بابطال المستقيم منه على انه يكتفى في ذلك استقامة ضلعٍ من كلٍ منهما لا حاجة الى استقامة جميع اضلاعهما فاما ان يجب تلاقيهما ولا يجب لاجازان ان لا يجب ولا لزوم تداخل الخطوط وهو محالٌ لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافاً ههنا

ترجمہ اور ان تینوں صورتوں میں سے ہر ایک باطل ہے بہر حال یہ بات کہ اس کا خط (جوہری) ہونا جائز نہیں پس اس لئے کہ خط کا مستقل طور پر یعنی (خط) جوہری کا پایا جانا محال ہے اس لئے کہ جب اس خط کی طرف دو سطحوں کے طرفین ملیں گے ان دونوں سطحوں کو بعض لوگوں نے ان کے ضلعوں کے مستقیم (سیدھے) ہونے کے ساتھ مقید کر دیا ہے میں کہتا ہوں یہ قید ہمارے لئے نقصان دہ ہے اس لئے کہ مقصد پورا نہیں ہوتا مگر

مطلقاً خط جوہری کو باطل کر کے خواہ وہ مستقیم ہو یا غیر مستقیم اور یہ خاص ہے خط جوہری میں سے مستقیم کو باطل کرنے کے ساتھ علاوہ اس کے کہ اس وقت اس بارے میں ان دونوں سطحوں میں سے ہر ایک کے ایک ایک ضلع کا مستقیم ہونا کافی ہے ان کے تمام ضلعوں کے مستقیم ہونے کی ضرورت نہیں ہے پس یا تو وہ (خط جوہری) ان دونوں سطحوں کے طرہوں کے ملاقات کرنے سے روکے گا یا انہیں روکے گا نہ روکنا جائز نہیں ہے ورنہ خطوط کا ایک دوسرے میں داخل ہونا لازم آئے گا اور یہ (تداخل خطوط) محال ہے اس لئے کہ ہر دو خط یعنی ان دونوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے اور تداخل اس کے خلاف کو ثابت کرتا ہے یہ خلاف مفروضہ ہے۔

## تشریح

دکھل واحد منہا باطل ہے۔ منقسم ہونے کی صورت میں جو تین احتمالات نکلتے ہیں یہاں سے ان کو باطل کیا جا رہا ہے کہ منقسم فی جہت واحد یعنی خط جوہری ہونا اور منقسم فی الجہتین یعنی سطح جوہری ہونا اور منقسم فی الجہات الثلثہ یعنی جسم ہونا یہ تینوں صورتیں باطل ہیں خط جوہری ہونا تو اس لئے درست نہیں ہے کہ خط جوہری کا پایا جانا محال ہے خط جوہری وہ جوہر ہے جو فقط جہت طول میں تقسیم کو قبول کرے عرض اور عمق میں اسکی تقسیم نہ ہو سکے ایسا کوئی جوہر دنیا میں موجود نہیں ہے جس طرح جوہر فرڈینی جز لا یتجزی باطل ہے جس کی تقریر پہلے پر گذر چکی ہے اسی طرح خط جوہری بھی باطل ہے اور اس کے بطلان کی دلیل بھی وہی ہے جو جز لا یتجزی کے بطلان کی تھی جس کو مصنف لاندہ اذا انتہی الیہ الخ سے بیان کرتے ہیں مصنف نے خط جوہری کو خط علی سبیل الاستقلال سے تعبیر کیا ہے کیونکہ جوہر مستقل بالذات اور قائم بالذات ہوتا ہے اپنے قیام میں غیر کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف عرض کے کہ وہ قائم بالغیر ہوتا ہے مستقل بالذات نہیں ہوتا مصنف نے استقلال کی قید سے خط عرضی کو نکال دیا ہے کہ خط عرضی کا وجود محال نہیں ہے خط عرضی تو سطوح اور اجسام کے ساتھ قائم ہو کر پایا جاتا ہے خط مستقل بالذات یعنی خط جوہری کا وجود محال ہے شارح نے ای الجوہری کے ساتھ تفسیر کر کے بتا دیا کہ خط علی سبیل الاستقلال سے مراد خط جوہری ہے۔


لانہ اذا انتہی الیہ الخ یہ خط جوہری کے بطلان کی دلیل ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر خط جوہری موجود ہو تو ہم اس کو دو سطحوں کے درمیان رکھیں گے اس طرح کہ دونوں سطحوں کے طرفین ہو کہ دو خط ہی ہیں خط جوہری سے مل جائیں گے۔ اب دو احتمال نکلیں گے یا تو یہ درمیان میں رکھا ہوا خط جوہری ان دونوں سطحوں کے طرفین کی آپس میں ملاقات سے ملے گا یا نہیں اور دونوں احتمال باطل ہیں لہذا خط جوہری کا وجود بھی باطل ہے احتمال ثانی تو اس لئے باطل ہے کہ اگر خط جوہری طرفین کے ملنے سے مانع نہیں ہے یعنی درمیان میں خط جوہری کے حائل ہوتے ہوئے بھی سطحوں کے طرفین آپس میں مل جاتے ہیں تو تداخل خطوط لازم آئے گا یعنی ایک سطح کا خط جوہری کے اندر اس طرح داخل ہو جائے گا کہ دونوں خط ایک بن کر


عہ اس تقریر سے قبل ص ۱۱ پر گذری ہوئی جز لا یتجزی کے بطلان کی دلیل کا ایک مرتبہ مطالعہ کر لیجئے تاکہ دلیل نڈا کے سمجھنے میں آسانی ہو۔ عہ نعتہ میں خط جوہری کو دکھلانے کیلئے سطحوں کو اس سے ملایا نہیں گیا ہے ۱۲


دوسری سطح کے خط سے مل جائیں گے گویا بیچ والا جو حائل تھا اس کا کوئی مستقل وجود ہی نہ رہا دونوں سطحوں کا مجموعہ ایک ہی خط کی طرح ہو گیا حالانکہ دو سطحوں کا مجموعہ ایک خط سے بڑا ہوتا ہے اور تداخل اس کے خلاف کو چاہتا ہے کیونکہ تداخل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شے دوسری شے میں اس طرح داخل ہو جائے کہ دونوں کا حجم اور مقدار ایک ہی کی طرح ہو جائے جب دونوں سطحوں کا مجموعہ ایک ہی خط کی طرح ہو جائے گا تو خلاف مفروض لازم آئے گا کہ ملا لیا تھا ان کو دو خط اور بن گئے ایک، اور احتمال اول اس لئے باطل ہے کہ اگر خط جو ہری طرفین کی ملائی سے مانع ہے تو اس کا دو چیزوں میں منقسم ہونا لازم آئے گا یعنی جہت طول میں تو وہ منقسم تھا ہی اب جہت عرض میں بھی منقسم ہو جائیگا اس لئے کہ یہ طرفین کے ملنے سے مانع اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ عرض میں اس کے دو حصے ہوں ایک حصہ ایک طرف سے اور دوسرا حصہ دوسرے طرف سے ملا ہوا ہو اور جو حصہ ایک طرف سے ملا ہوا ہے وہ منافی ہے اس حصے کے جو طرف آخر سے ملا ہوا ہے پس خط جو ہری میں دو متغائر حصے پائے گئے اور یہ جہت عرض میں بھی دو حصوں پر منقسم اور متجزی ہو گیا حالانکہ خط جو ہری فقط جہت طول میں منقسم ہوتا ہے عرض میں اس کا منقسم ہونا محال ہے ورنہ تو وہ خط جو ہری ہی نہیں رہے گا، بہر حال خط جو ہری کا مانع عن تلاقی الطرفین ہونا بھی باطل اور غیر مانع ہونا بھی باطل پس خط جو ہری کا موجود ہونا ہی باطل ہو گیا۔ سطح جو ہری اور جسم ہونے کی صورتوں کا بطلان آگے آ رہا ہے۔

طرقا السطحین ۱۔ مصنف نے خط جو ہری کے بطلان کی دلیل بیان کرتے ہوئے یہ نہیں فرمایا کہ ایک خط جو ہری کو دو خط جو ہری کے درمیان فرض کریں گے جیسا کہ جزو لایجزئی کے بطلان کو بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ایک جزو کو دو جزؤں کے درمیان فرض کریں گے بلکہ یہاں پر یوں فرمایا کہ ایک خط جو ہری کو دو سطحوں کے درمیان رکھیں گے اور ان دونوں سطحوں کے طرفین خط جو ہری سے ملیں گے وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر لو فرضنا خطا جو ہریا بین الخطین الجودھریین فرماتے تو اشکال ہو سکتا تھا کہ اس دلیل کو جاری کرنے کیلئے کم از کم تین خطوط جو ہری کا ہونا ضروری ہے تاکہ ایک کو دو کے درمیان رکھا جائے اور ہم خط جو ہری کو موجود مان کر منحصر فی الفرد والواحد مانتے ہیں یعنی خط جو ہری ایسی نوع ہے جس کا خارج میں ایک ہی فرد پایا جاتا ہے زیادہ نہیں ایسی صورت میں آپ کی یہ دلیل جاری نہیں ہو سکتی جیسا کہ یہی اشکال جزو لایجزئی کے بطلان کی دلیل پر شارح نے کیا تھا اور بین الجزئین کے بجائے بین الجسمین کا تغیر کر کے دلیل کو درست کیا تھا صلیٰ پر اسکی تفصیل گذر چکی ہے غالباً وہاں مصنف کا ذہن اس اشکال کی طرف نہیں گیا اس لئے بین الجزئین کہہ دیا اور یہاں ذہن منتقل ہو گیا اس لئے اشکال سے بچنے کیلئے بین الخطین الجودھریین کے بجائے انتہی الیہ طرفا السطحین فرمایا اس صورت میں دلیل جاری کرنے کیلئے تین خطوط کا ہونا ضروری نہیں اگر خط جو ہری فرد واحد میں منحصر ہو تب بھی دلیل جاری ہو جائے گی کہ اس کو دو سطحوں کے درمیان رکھ کر باطل کر دیا جائے گا مگر فلاسفہ کی اس دلیل کو اس طرح رد کیا جاسکتا ہے کہ سطح کا کنارہ خط عرضی ہے نہ کہ خط جو ہری اور خط عرضی کا تداخل خط جو ہری میں جائز ہے محال

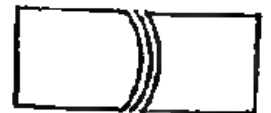
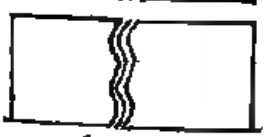
نہیں ہے ہاں خط جوہری میں خط جوہری کا داخل حال ہوتا ہے۔

قید ہما بعضہما الخ۔ مصنف نے تو مطلق سطحین فرمایا خواہ ان دونوں سطحوں کے اضلاع یعنی چاروں طرف کے خطوط مستقیم (سیدھے) ہوں یا غیر مستقیم۔ لیکن بعض حضرات یعنی علامہ میرک شاہ بخاری شارح بدایۃ الحکمت نے ان دونوں سطحوں کو مستقیم الاضلاع ہونے کے ساتھ مقید کر دیا ہے کہ خط جوہری کے دونوں طرف جو دو سطحیں رکھی گئی ہیں ان کے تمام اضلاع مستقیم ہونے چاہئیں غیر مستقیم اور منحنی (ٹیرٹھے اور مڑے ہوئے) نہ ہوں وجراس کی یہ ہے کہ مستقیم الاضلاع ہونے کی صورت ہی میں ان کے طرفین خط جوہری سے پوری طرح مل سکتے ہیں اس طرح  غیر مستقیم ہونے کی صورت میں پورا اتصال نہیں ہو پائے گا مثلاً اگر دونوں سطحیں اس شکل کی ہوں کہ خط جوہری کے برابر میں آنے والے طرفین اندر کو دیے ہوئے ہوں اس طرح

تو اس صورت میں خط جوہری کے اوپر اور نیچے کے کناروں سے تو طرفین کے کناروں کا اتصال ہو جائے گا مگر نیچے کے حصہ کا اتصال نہیں ہو پائے گا جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے 

اسی طرح اگر اس شکل کی سطحیں ہوں کہ سطحین کے طرفین باہر کو ابھرے ہوئے ہوں تو صرف نیچے کے حصہ سے اتصال ہو جائے گا اوپر اور نیچے کا حصہ خالی اور غیر متصل رہے گا۔ ایسے ہی اگر سطحین کی شکل اس طرح کی ہو  تو اس صورت میں بھی کہیں کہیں دو چارجگہ سے اتصال ہے باقی درمیان کی جگہ خالی ہے اس لئے انھوں نے سطحین کو مستقیم الاضلاع کے ساتھ مقید کر دیا ہے

اقول ہذا القیید مضر لنا الخ۔ شارح اس قید پر دو اعتراض کرتے ہیں اول یہ کہ یہ قید لگانا مقصد کے لئے مضر ہے کیونکہ ہمارا مقصد تو مطلقاً خط جوہری کو باطل کرنا ہے خواہ وہ مستقیم ہو یا غیر مستقیم۔ خط جوہری مستقیم کو باطل کرنے کیلئے مستقیم الاضلاع سطحوں کو لایا جائے گا جیسا کہ سب سے پہلے نقشہ میں آپ اوپر دیکھ رہے ہیں کہ خط جوہری مستقیم ہے اور دونوں سطحیں بھی مستقیم الاضلاع ہیں۔ اور خط جوہری غیر مستقیم کو باطل کرنے کیلئے اسی طرح کی غیر مستقیم الاضلاع سطحوں کو لایا جائے گا مثلاً اگر آپ خط اس شکل (کاماتے ہیں تو

ہم اس کو باطل کرنے کیلئے اسی طرح کی سطحوں والی سطحیں سیکر باطل کر دیں گے اور اگر آپ خط جوہری اس شکل کی کاماتے ہیں تو ہم اسی طرح کی سطحیں اس کے دونوں طرف رکھ کر باطل کر دیں گے اور ان تمام صورتوں میں آپ بخوبی جانتے ہیں کہ خط جوہری کا دونوں سطحوں کے طرفین سے مکمل اتصال ہو جائے گا۔  

بہر حال مطلق رکھنے کی صورت میں ہر طرح کا خط جوہری باطل ہو جائے گا اور مستقیم الاضلاع کے ساتھ مقید کرنے کی صورت میں یہ دلیل صرف خط جوہری مستقیم کو باطل کرنے کے ساتھ مخصوص ہو جائے گی غیر مستقیم باطل نہیں ہوگا اس لئے یہ قید مقصد کیلئے نقصان دہ ہے۔ دوسرا اعتراض علیٰ انہ یکفی الخ سے کرتے ہیں کہ چلو ہم مانتے ہیں

کہ ہمارا مقصد صرف خط جوہری مستقیم ہی کو باطل کرنا ہے تب بھی یہ قید قابل اشکال ہے اس لئے کہ مستقیمہ  
 کا اضلاع میں جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سطحوں کے چاروں اضلاع کا مستقیم ہونا ضروری  
 ہے حالانکہ خط جوہری مستقیم کو باطل کرنے کے لئے صرف ایک ایک ضلع کا مستقیم ہونا کافی ہے جو خط جوہری سے ملاقات  
 کرنے کا چاروں اضلاع کا مستقیم ہونا ضروری نہیں باقی تین اضلاع تو خواہ مستقیم ہوں یا غیر مستقیم کوئی حرج نہیں۔



اس لئے کہ ان کا خط جوہری سے ملاقات کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ دیکھئے  
 ان صورتوں میں دونوں سطحوں کا صرف ایک ایک ضلع مستقیم ہے جو خط  
 جوہری سے ملاقات کر رہا ہے باقی اضلاع غیر مستقیم ہیں اور مقصد حاصل ہو رہا ہے۔  
 نَامَا ان یحجب بہ حجب یحجب (ن) حجباً حجاباً بمعنی روکنا، یحجب یحجب بمعنی میں ہے۔  
 لان کل خطین مجموعهما بہ کل خطین میدل منہ اور مجموعہما اس سے بدل ہے (ہر دو خط یعنی ان دونوں کا مجموعہ)

قيل ان أراد ان كل خطين مجموعهما اعظم من احداهما في جهة الطول فسلم لكن  
 ليس الكلام في اجتماعهما في الطول بل في العرض وان اراد في جهة العرض فممنوع اذ لا اعظم  
 للخط في تلك الجهة وتوضيحه ان امتناع التداخل انما هو في المقادير من حيث هي  
 مقادير فما لا مقدار اوله اصلاً لا يستع التداخل فيه لوجه من الوجوه وماله مقدار اوله في  
 جهة واحدة فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة فقط وماله مقدار اوله في جهتين  
 فقط امتنع التداخل فيه من تينك الجهتين فقط ومن الجهة الثالثة وماله مقدار  
 في الجهات الثلثة امتنع التداخل فيه بالكلية

ترجمہ  
 اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر مصنف نے یہ ارادہ کیا ہے کہ ہر دو خط یعنی ان دونوں کا مجموعہ ان میں سے ایک سے  
 بڑا ہوتا ہے لمبائی کی جہت میں تو تسلیم شدہ ہے لیکن گفتگو ان دونوں کے لمبائی میں جمع ہونے کے بارے  
 میں نہیں ہے بلکہ چوڑائی میں (جمع ہونے کے متعلق) ہے اور اگر چوڑائی کی جہت میں (بڑا ہونے کا) ارادہ کیا ہے تو ممنوع  
 (غیر مسلم) ہے اس لئے کہ اس جہت میں (جہت عرض میں) خط کی کوئی مقدار نہیں ہے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ  
 تداخل کا محال ہونا صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے مقداری ہونے کی حیثیت سے پس وہ چیز جس کے لئے بالکل مقدار  
 نہیں ہے اس میں طریقوں میں سے کسی بھی طریقہ سے تداخل محال نہیں ہے اور وہ شے جس کیلئے صرف ایک جہت میں مقدار  
 ہے اس میں صرف اسی جہت سے تداخل محال ہے اور وہ شے جس میں صرف دو جہتوں میں مقدار ہے اس میں فقط ان ہی  
 دو جہتوں سے تداخل محال ہے نہ کہ تیسری جہت سے اور وہ شے جس کے لئے تینوں جہات میں مقدار ہے اس میں تداخل پورے  
 طور پر (تینوں جہات میں) محال ہے۔

تشریح  
 قیل ان اراد الخ مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ ہر دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے شایع

اس پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض دراصل علامہ میرک شاہ بخاری شارح ہدایۃ الحکمۃ نے کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول "دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے" میں سوال یہ ہے کہ کوئی جہت میں بڑا ہونا مراد ہے اگر مراد یہ ہے کہ دو خطوں کو جہت طول میں جمع کرنے سے دو کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے تو ان کی یہ بات نہیں تسلیم ہے کیونکہ جب ایک خط کے اوپر طول میں دوسرا خط کھرا کیا جائے گا تو واقعہً دو کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوگا لیکن یہاں پر جو گفتگو چل رہی ہے وہ جہت طول میں جمع کرنے کے متعلق ہے ہی نہیں بلکہ جہت عرض میں جمع کرنے کے متعلق ہے اور اگر مراد ہے کہ دو خطوں کو اگر جہت عرض میں جمع کیا جائے تو دو کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے تو یہ نہیں تسلیم ہی نہیں ہے جہت عرض میں تو دو خطوں کی مقدار بھی وہی رہے گی جو ایک کی ہے جہت عرض میں تو دو خط ہی نہیں بلکہ اگر ہزار خط بھی برابر برابر عرض میں جمع کئے جائیں تب بھی مقدار ایک ہی خط کے برابر رہے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ خط جوہری فقط جہت طول میں انقسام کو قبول کرتا ہے عرض اور عمق میں نہیں اس لئے خط جوہری کی جہت طول میں تو مقدار ہوتی ہے جب لمبائی میں ایک خط جوہری کے اوپر دوسرا خط جوہری رکھا جائے گا تو مقدار یقیناً بڑھ جائے گی مگر جہت عرض میں اس کی کوئی مقدار اور موٹائی نہیں ہوتی اس لئے اگر ایک خط جوہری کے برابر عرض میں دوسرا خط جوہری رکھا جائے تو مقدار میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا کیونکہ اس جانب میں مقدار نہ ہونے کی وجہ سے وہ خط دوسرے خط میں داخل کر جائے گا اس کے بعد تیسرا اور چوتھا خط رکھا جائے وہ بھی اسی میں داخل کر جائیں گے حتیٰ کہ اگر ہزار یا اس سے زیادہ خط طبعی آپ رکھتے چلے جائیں تو سب اسی ایک خط کے اندر داخل کر جائیں گے اور سب کی وضع و مقدار ایک ہی خط کے برابر رہے گی۔ رہا یہ شبہ کہ تداخل تو محال ہے ایک خط جوہری کا تداخل دوسرے خط جوہری میں کیسے ہو جائے گا اس کا جواب یہ ہے کہ خط جوہری میں جانب طول میں تو تداخل محال ہے جانب عرض میں محال نہیں اسی لئے جانب طول میں ایک خط کے اوپر دوسرا خط رکھنے سے مقدار بڑھ رہی ہے تداخل نہیں ہوتا اور جانب عرض میں تداخل ہو جاتا ہے مقدار نہیں بڑھتی۔ یہی بات کہ جانب طول میں تداخل کیوں محال ہے اور جانب عرض میں کیوں محال نہیں اسکی وضاحت شائع و توضیحہ الخیر سے فرماتے ہیں کہ تداخل کے محال ہونے کے بارے میں یہ قاعدہ ذہن نشین کر لیجئے ات  
استناع التداخل انما هو فی المقادیر من حیث ہی مقادیر۔ کہ تداخل کا محال ہونا صرف مقادیری چیزوں میں ہوتا ہے صرف مقادیری ہونے کی حیثیت سے۔ اس جملہ میں کلمہ انما کلمہ بصر ہے اور یہ جملہ دو حصوں کو متضمن ہے اول استناع تداخل کو مخمّر کرنا مقادیر میں دوسرے استناع تداخل فی المقادیر کی علت کو مخمّر کرنا مقادیر میں۔ یعنی استناع تداخل کی علت صرف مقدار ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تداخل جو محال ہوتا ہے وہ صرف مقادیری چیزوں میں ہوتا ہے غیر مقادیری چیزوں میں نہیں۔ اور مقادیری چیزوں میں بھی جو تداخل محال ہوتا ہے وہ ہر حیثیت اور ہر جہت سے نہیں بلکہ صرف اس جہت سے محال ہوتا ہے جس جہت سے وہ مقدار ہے اور وجہ اسکی ظاہر ہے کہ جب ایک مقدار والی چیز دوسری مقدار والی چیز میں داخل ہوگی تو ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ مقدار نہ بڑھے دونوں کی مقدار ایک ہی رہے مقدار ضرور بڑھے گی اور جب مقدار بڑھ گئی تو تداخل نہیں ہوا۔ ہاں غیر مقادیری چیز کی چونکہ مقدار ہی نہیں ہے



اس لئے دو چیزوں کے ملنے کے بعد مقدار میں اضافہ کا کوئی سوال ہی نہیں اس لئے تداخل محال نہیں ہے۔ اس قاعدہ کی روشنی میں اب یہ کہا جائے گا کہ جو چیز بالکل غیر مقداری ہے کسی بھی جہت میں اس کیلئے مقدار نہیں ہے نہ طول میں نہ عرض میں نہ عمق میں جیسے نقطہ کہ بالکل غیر مقداری اور غیر منقسم ہے اس میں تداخل کسی بھی جہت سے محال نہیں ہے لہذا ایک نقطہ کے برابر میں کسی بھی جہت میں دوسرا نقطہ رکھ دیا جائے وہ پہلے نقطہ میں تداخل کر جائے گا بلکہ ہزار نقطے بھی اگر ایک ساتھ جمع ہو جائیں تب بھی وہ ایک نقطہ کی طرح رہیں گے سب میں تداخل ہو جائے گا اور جو چیز مقداری ہے مگر اس میں صرف جہت طول میں مقدار ہے کسی اور جہت میں نہیں تو اس میں تداخل صرف طول میں محال ہو گا عرض اور عمق میں نہیں جیسے خط کہ یہ مقداری ہے مگر صرف طول میں مقدار ہے کیونکہ خط صرف طول ہی میں تقسیم کو قبول کرتا ہے اس میں تداخل صرف طول میں محال ہے ایک خط کے اوپر جہت طول میں دوسرا خط رکھا جائے تو مقدار بڑھ جائے گی عرض اور عمق میں محال نہیں ہے کیونکہ ان جانبوں میں وہ مقداری نہیں ہے اور جس چیز کیلئے دو جہتوں میں مقدار ہے جیسے سطح کہ طول اور عرض میں مقدار ہے کیونکہ سطح وہ مقدار ہے جو صرف طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے اس میں انہیں دو جہتوں میں تداخل بھی محال ہو گا ایک سطح کے اوپر دوسری سطح ٹھہری کی جائے یا ایک کے برابر میں دوسری رکھی جائے تو مقدار بڑھ جائے گی لیکن جہت عمق میں چونکہ یہ مقداری نہیں ہے اس لئے تداخل محال نہیں ایک سطح کے اوپر عمق میں ہزار سطح آپ تہ بہ تہ رکھتے چلے جائیں مقدار میں کوئی اضافہ نہیں ہو گا اور جو چیز تینوں جہات میں مقداری ہے جیسے جسم کہ تینوں جہات میں تقسیم کو قبول کرتا ہے اس میں بالکل یعنی ہر جہت سے تداخل محال ہو گا۔

فان قلت فعلی ما ذكرت لا يمتنع التداخل في الاجزاء التي لا تتجزى اذ لا مقدار لهما  
اصلاً قلت الحكم بامتناع التداخل فيهما انما هو على تقدير تركيب الجسم منها اذ على هذا  
التقدير لو تداخلت لم يحصل من الضمان بعضها الى بعض ما لمقدار في جهة مطلقاً  
فضلاً عما له المقدار في الجهات الثلث انتهى كلامه. اقول اذا فرض الخط الجوهري  
بين خطين جوهريين بل بين جسمين فالداخل هناك محال كما صرح به شاح الواقف  
حيث قال لبيان استحالة التداخل بين الاجزاء التي لا تتجزى ان بداهة العقل شاهدة  
بان المتجزى بذاته يمتنع ان يتداخل في مثلها بحيث يصير حجمها كحجم واحد منهما  
وقد ظهر منه ان قولك الحكم بامتناع التداخل انما هو على تقدير تركيب الجسم منها مردود  
لان تداخل تلك الاجزاء محال في نفسها سواء تركيب الجسم منها او لا

ترجمہ | پس اگر تو اعتراض کرے کہ اس قاعدہ کی بنیاد پر جس کو آپ نے ذکر کیا ہے اجزاء لا تجزی میں تداخل محال نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ ان کیلئے بالکل مقدار نہیں ہوتی تو میں جواب دوں گا کہ اجزاء لا تجزی

میں تداخل کے محال ہونے کا حکم وہ صرف جسم کے ان اجزاء سے مرکب ہونے کو مانتے ہیں کہ اس کو ماننے پر اگر اجزاء ایک دوسرے میں تداخل کریں تو ان میں سے بعض کے بعض کی طرف ملنے سے وہ چیز بھی حاصل نہیں ہوگی جس کیلئے کسی ایک جہت میں مقدار ہو چہ جائیکہ وہ چیز حاصل ہو جس کیلئے تینوں جہات میں مقدار ہو اس کا کلام پورا ہو گیا میں کہتا ہوں جب ایک خط جو ہری دو خط جو ہری کے درمیان بلکہ دو جسموں کے درمیان فرض کیا جائے تو اس جگہ تداخل محال ہے جیسا کہ شارح مواقف نے اسکی تصریح کی ہے چونکہ انہوں نے اجزاء لا تجزئی کے درمیان تداخل کے محال ہونے کو بیان کرنے کیلئے فرمایا ہے کہ یہاں تعلق اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ محال ہے یہاں کہ ایک قائم بالذات چیز اس جیسی چیز (قائم بالذات) میں اس طرح تداخل کر جائے کہ دونوں کی مقدار ان میں سے ایک کی مقدار کی طرح ہو جائے اور اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس (مجیب) کا قول کہ تداخل کے محال ہونے کا حکم وہ صرف جسم کے ان اجزاء سے مرکب ہونے کو مانتے ہیں ہے مردود ہے اس لئے کہ ان اجزاء کا تداخل تو بذات خود محال ہے برابر ہے کہ جسم ان سے مرکب ہو یا نہ ہو۔

**تشریح** فان قلت الخ۔ قاعدہ مذکورہ پر اعتراض ہوتا ہے کہ آپ کے بیان کے مطابق اجزاء لا تجزئی میں تداخل محال نہ ہونا چاہئے کیونکہ اجزاء لا تجزئی کیلئے بالکل بھی مقدار نہیں ہے جزر لا تجزئی

کہتے ہیں اس جو ہر کو جو کسی بھی اعتبار سے تقسیم کو قبول نہ کرے جیسا کہ فصل اول میں ص ۶۷ پر آپ پڑھ چکے ہیں حالانکہ اجزاء لا تجزئی میں تداخل کو محال کہا جاتا ہے جیسا کہ ابطال جزر لا تجزئی کی دلیل میں کہا گیا ہے کہ اگر ایک جزر دو جزروں کے درمیان رکھا جائے اور وہ دونوں کی تلاقی سے مانع نہ ہو تو تداخل اجزاء لازم آئیگا وہو محال قلت الخ حکم الخ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ آپ کی بات ہم کو تسلیم ہے اور قاعدہ مذکورہ کی روشنی میں واقع یہی ہے کہ اجزاء لا تجزئی میں تداخل محال نہ ہونا چاہئے مگر ہم نے جو امتناع تداخل بین الاجزاء کا حکم لگایا ہے وہ اسوجہ سے کہ آپ نے ان اجزاء سے جسم کو مرکب مان رکھا ہے جسم کو جب اجزاء لا تجزئی سے مرکب مانا جائیگا تو تداخل کے ذوال ہونے ہی کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ جب جسم کو مرکب کرنے کیلئے اجزاء لا تجزئی کو جمع کیا جائے اور اس صورت میں ایک جزر دوسرے جزر میں تداخل کر جائے تو ایک جہت میں بھی مقدار حاصل نہیں ہو سکتی چہ جائیکہ تینوں جہات میں مقدار حاصل ہو جبکہ جسم تینوں جہات میں مقدار والا اور منقسم ہوتا ہے اس لئے ترکیب جسم من الاجزاء کی تقدیر پر تداخل محال ہے۔ اگر آپ اجزاء لا تجزئی کا محض وجود تسلیم کریں مگر ان سے جسم کی ترکیب نہ مانیں تو ہم قاعدہ مذکورہ کی روشنی میں یہی کہیں گے کہ ان میں تداخل محال نہیں ہے اور پھر ہم کو اجزاء لا تجزئی کو باطل کرنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہوگی ہم تو بطلان اجزاء کے قائل اسی وجہ سے ہیں کہ آپ ان سے اجزاء کو مرکب مانتے ہیں اقول اذا فرض الخ اور جو قبیل کہلا اعتراض کیا گیا تھا کہ خطوط کا مجموعہ ایک سے بڑا نہیں ہوتا دونوں میں تداخل ہو جانے کی وجہ سے مقدار میں اضافہ نہیں ہوتا اور خطوط جو ہرے میں تداخل جانب عرض میں محال نہیں ہے اسی طرح اجزاء لا تجزئی میں بھی تداخل مطلقاً محال نہیں بلکہ ترکیب جسم من الاجزاء کی تقدیر پر محال ہے شارح اقول

کہہ کر اس پر تحقیقی رد قائم کرنے میں جس کا حاصل یہ ہے کہ جو اہر میں تو تداخل مطلقاً محال ہوتا ہے خواہ وہ جو اہر مقداری ہوں یا غیر مقداری اور مقداری ہونے کی صورت میں خواہ ایک جہت میں مقداری ہوں یا دو میں یا تینوں جہات میں جیسا کہ شارح مواقف (سید شریف جرجانی) نے اس کی تصریح کی ہے انہوں نے اجزاء لا تجزئی کے درمیان تداخل کے محال ہونے کو بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بدہمت عقل اس بات کی شاید ہے کہ ایک متجزی بالذات یعنی قائم بالذات چیز کا دوسری قائم بالذات چیز میں اس طرح داخل ہو جائے کہ دونوں کا حجم (مقدار) ایک ہی کے حجم کی طرح ہو جائے قطعاً محال ہے کیونکہ عقل اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ قائم بالذات شے کا اپنا ایک مستقل وجود ہوتا ہے جب دو قائم بالذات چیزیں ہیں تو ان کا اپنا الگ الگ مستقل وجود ہوگا اب ایسا کیسے ہو سکتا ہے کہ دونوں کا وجود ایک ہی وجود ہو جائے لہذا جو اہر چونکہ قائم بالذات ہوتا ہے اس لئے جو اہر کا آپس میں تداخل کر جانا اور متعدد جو اہروں کا وجود اور ان کی مقدار ایک جو اہر کے وجود اور مقدار کی طرح ہو جانا محال ہے اب چونکہ خط جوہری ایک جوہر اور قائم بالذات شے ہے اس لئے ایک خط جوہری کو جب دو خط جوہری کے درمیان فرض کیا جائے تو ان کا تداخل مطلقاً محال ہوگا لہذا دو خط جوہری کا مجموعہ ایک خط جوہری سے ضرور بالضرور بڑا اور زیاد ہوگا اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ عجیب کا یہ کہنا کہ تداخل اجزاء کو جو محال کہا گیا ہے وہ ترکیب جسم من الاجزاء کی تقدیر پر کہا گیا ہے در نہ فی نفسہ محال نہیں ہے "یہ مردود اور باطل ہے اس لئے کہ اجزاء لا تجزئی بھی جو اہر ہی ہوتے ہیں ان کا تداخل ہی مطلقاً محال ہے خواہ ان سے جسم کی ترکیب مان جائے یا نہ مان جائے۔

بل بین جسمین و چونکہ اعتراض ہو سکتا تھا کہ اگر خط جوہری فرد واحد میں منحصر ہو تو اس کو دو خط جوہری کے درمیان کیسے رکھا جاسکتا ہے اس کیلئے تو تین خطوط کا ہونا ضروری ہے۔ شارح "بل بین جسمین" کہہ کر اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگر خط جوہری کے افراد متعدد ہوں تو ایک خط کو دو خطوں کے درمیان رکھا جائے گا اور اگر وہ فرد واحد میں منحصر ہو تو اس کو دو خطوں کے درمیان نہیں بلکہ دو جسموں کے درمیان رکھ دیا جائیگا اس طرح کا اعتراض و جواب اس کے قبل دو مرتبہ ص ۱۹۶ پر گزر چکا ہے

والتفصیل ان یقال ان البداهۃ تحکم بان تداخل الجواهر محالاً مطلقاً واما تداخل غیرہا فعلى ما فصلہ العترض فلا یحتم قولنا امتناع التداخل انما هو فی المقادیر من حیث ہی مقادیر نعم امتناع التداخل فی المقادیر انما هو من حیث ہی مقادیر وقد یجاب عن اصل الاعتراض بان الناظر معترف بان مجموع الخطین اعظم من احدهما فی الطول فلو تداخل الخط المستقل المتوسط بین الخطین العرضیین فی احدهما لم یکن المتداخلان معاً أطول من احدهما والآن لم یکن الخط المستقل متوسطاً بینہما بل یقع خارجاً عنہما لکن المفروض انه متوسط ہف۔ اقول فسادہ ظاہر لانه الناظر معترف بان کل خطین مجموعہما اعظم من الواحد اذا كانا متلاقیین فی الطول واما اذا كانا متلاقیین فی العرض فلا

**ترجمہ** اور تفصیل یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ بجاہت اس بات کا حکم نکالی ہے کہ جو اہر کا تداخل ہر حال میں محال ہے اور ہر حال غیر جو اہر (اعراض) کا تداخل پس اسی طور پر (محال) ہے جس کو معترض نے تفصیل سے بیان کیا ہے پس معترض کا یہ قول بہتر نہیں ہے کہ تداخل کا محال ہونا صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے صرف مقدار ہونے کی حیثیت سے۔ ہاں تداخل کا محال ہونا مقداری چیزوں میں صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے اور کبھی اصل اعتراض کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ معترض اس بات کا اعتراف کر رہا ہے کہ دو خطوں کا مجموعہ ان میں سے ایک سے لمبائی میں بڑا ہوتا ہے پس اگر وہ خط جو ہری جو دو خط عرضی کے درمیان ہے ان دونوں میں سے ایک سے تداخل کر جائے تو تداخل کرنے والے دونوں خطوں میں سے ایک سے زیادہ طویل نہیں ہوتا۔ یرد تو خط جو ہری ان دونوں کے درمیان ہی نہیں رہے گا بلکہ ان دونوں سے باہر نکل جائے گا لیکن فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ بیچ میں ہے یہ خلاف مفروض ہے میں کہتا ہوں کہ اس کا فساد ظاہر ہے اس لئے کہ معترض اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ ہر دو خط یعنی ان دونوں کا مجموعہ ایک سے بڑا اس وقت ہے جبکہ وہ لمبائی میں ایک دوسرے سے ملاقات کریں اور ہر حال جب کہ وہ دونوں عرض میں ملاقات کریں تو وہ معترف نہیں ہے۔

**تشریح** والتفصیل ان یقال الخ۔ امتناع تداخل اور جواز تداخل کی تفصیل اب یہ ہوگی کہ جو اہر کا تداخل تو مطلقاً ہر جہت میں محال ہے خواہ مقداری ہوں یا غیر مقداری۔ جو اہر مقدار یہ کی مثال جیسے اجسام، سطوح جو ہریہ، خطوط جو ہریہ۔ اجسام تو تینوں جہت میں مقداری ہیں، سطوح جو ہریہ دو جہتوں (طول و عرض) میں مقداری ہیں اور خطوط جو ہریہ ایک جہت (طول) میں مقداری ہیں اور جو اہر غیر مقداریہ کی مثال جیسے اجزا و آلات تجزیہ کی کسی جانب میں بھی مقداری نہیں ہیں مگر ان سب میں جو اہر اور قائم بالذات ہونے کی وجہ سے تداخل مطلقاً ہر جہت میں محال ہے اور اعراض کا تداخل اسی تفصیل کے ساتھ حال ہے جو اہر معترض نے بیان کیا ہے کہ اگر غیر مقداری ہیں تو تداخل بالکل محال نہیں ہے جیسے نقطہ ایک عرض ہے اور بالکل غیر مقداری ہے لہذا تداخل نقاط بالکل محال نہیں ہے۔ اور اگر مقداری ہیں تو جس جہت سے مقداری ہیں اسی جہت سے تداخل محال ہے پس خط عرضی میں جانب طول میں محال ہے عرض عمقی میں نہیں۔ اور سطح عرضی میں جانب طول و عرض میں محال ہے عمق میں نہیں اور جسم تعلیمی میں ہر جہت میں محال ہے۔

فلا یحسن قولہ الخ۔ اس تفصیل سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ صاحب قیل کا یہ کہنا امتناع التداخل انما هو فی المقادیر من حیث ہی مقادیر (کہ تداخل کا محال ہونا صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے) بہتر اور مناسب نہیں ہے کیونکہ اس قاعدہ میں جو دو حصہ ہیں ایک یہ کہ تداخل صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے غیر مقداری میں نہیں دوسرا یہ کہ مقداری چیزوں میں صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے تداخل محال ہوتا ہے ان دونوں حصوں میں سے دوسرا حصہ تو مسلم ہے لیکن پہلا حصہ تسلیم نہیں ہے کیونکہ ابھی اوپر تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ غیر مقداری چیزوں میں بھی تداخل محال ہوتا ہے جبکہ وہ جو اہر ہوں جیسے اجزا و آلات تجزیہ

جو اہر اور غیر مقداری ہیں ان میں تداخل مطلقاً محال ہے جو اہر اور قائم بالذات ہونے کی وجہ سے۔ اس لئے کلمہ  
 ایشما جو کلمہ حصر ہے قاعدہ مذکورہ کے جز ثانی پر داخل کر کے یوں کہنا چاہئے امتناع التداخل فی المقادیر  
 افتما ہونے کی حیثیت ہی مقادیر میں پہلی صورت میں تو کلمہ حصر دونوں چیزوں سے مقدم تھا اس لئے اس سے دو حصر  
 مستفاد ہوتے تھے اور اس صورت میں صرف جز ثانی سے مقدم اور اس پر داخل ہے اس لئے اس سے صرف ایک حصر  
 مستفاد ہوگا یعنی حصر اول ختم ہو کر صرف حصر ثانی باقی رہ جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ تداخل کا مقداری چیزوں میں محال ہونا  
 وہ صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے یہ نہیں کہ تداخل محال صرف مقداری چیزوں ہی میں ہو تاکہ۔  
 شارح نے فلا یحسب فرمایا فلا یصح نہیں فرمایا اس لئے کہ قاعدہ مذکورہ تکلف یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ کلمہ انما  
 اگرچہ دونوں چیزوں سے مقدم ہے مگر اس کا تعلق صرف جز اخیر سے ہے اول سے نہیں۔ اس لئے یہ قول صحیح تو ہے مگر  
 مناسب اور بہتر نہیں بہتر یہی ہے کہ انما کو جز اول سے مؤخر کر کے جز ثانی پر داخل کیا جائے تاکہ تاویل اور تکلف  
 کی ضرورت نہ پڑے۔

وقد یجاب عن اصل الاعتراض الخ:۔ اصل اعتراض جو ص ۱۹۸ پر مجموع الخمین اعظم من احد ہما ہر  
 کیا گیا تھا بعض لوگوں نے اس کا جواب دوسرے انداز میں دیا ہے شارح اس کو ذکر کر کے اس کا رد کرتے ہیں یہ جواب  
 شارح حریزبانی نے دیا ہے کہ معترض نے جو یہ اعتراف کیا ہے کہ دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے جہت طول میں۔  
 یہ اعتراف کرنا ہی درست نہیں ہے کیونکہ جب ایک خط جو ہری کو دو خطوں کے درمیان رکھا جائیگا اور وہ ان دونوں میں  
 کسی ایک میں تداخل کر جائے گا تو دونوں خطوں کا مجموعہ جہت طول میں ایک سے کیسے بڑھ جائے گا جہت طول میں بڑھنے  
 کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ زیج والا خط اوپر کو اٹھ کر برابر نکل گیا اور ایسی صورت میں پھر وہ متوسط کہاں رہا حالانکہ او  
 متوسط فرض کیا گیا ہے و ہذا خلاف مفروض۔ اس لئے جہت طول میں بڑا ہونیکو تسلیم کرنا اور اس کا اعتراف کرنا درست نہیں  
 بات الناظر:۔ یہ نظر بنظر (نظر آسے اسم فاعل ہے بمعنی غور و فکر کرنا، سوچنا، معترض بھی چونکہ بات سمجھ میں  
 نہ آنے کی وجہ سے غور و فکر کرنا اور سوچنا ہے اس لئے معترض کو بھی ناظر کہا جاتا ہے یہاں ناظر سے معترض ہی مراد  
 اقول فساداً ظاہراً الخ:۔ جواب مذکور کو رد کرتے ہیں یہ کلام شارح نے اقول کہہ کر اپنی طرف منسوب  
 کر دیا ہے حالانکہ یہ کلام فاضل رومی کا ہے جو انھوں نے شارح حریزبانی کی شرح پر حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔ رد  
 کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے جو دو خطوں کے مجموعہ کا ایک سے بڑا ہونے کا اعتراف کیا ہے وہ اس وقت کیا ہے  
 جب کہ وہ دونوں خط جانب طول میں متلاق ہوں نہ کہ جانب عرض میں۔ یعنی اگر ایک خط کے اوپر دوسرا خط سے  
 رکھا جائے اور دونوں جانب طول میں ایک دوسرے سے متلاق ہوں تو ظاہر ہے کہ دو خطوں کا مجموعہ ایک سے  
 بڑا ہوگا۔ اور آپ نے یہ سمجھ لیا ہے کہ جانب عرض میں متلاق ہونے کی صورت میں معترف ہے حالانکہ ایسا  
 نہیں ہے۔ بھلا ایسا کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک خط رکھا تو جائے دوسرے کے برابر جانب عرض میں اور مقدار بڑھ  
 جائے جانب طول میں۔ ادنیٰ عقل رکھنے والا ایسا اس کا اعتراف نہیں کر سکتا۔

ولا جائز ان یجذب والا لا نفس الخط فی جهتین لان ما یلاقی احدثا مغیر ما یلاقی  
 الاخر وهو محال واما انه لا یجوز ان تكون سطحًا فلا نهالو كانت سطحًا فاذا انتمت الیه  
 طرفنا الجسمین فانتا ان یجذب تلاتیہما اولا یجذب رکل واحد منها بط علی ما متر فی  
 الخط واما ان لا یجوز ان تكون جسمًا فلا نهالو كانت جسمًا لكانت صرکبة من الیہری  
 والصورة لیسما متر

محرک اور نہیں جائز ہے یہ بات کہ وہ (بیچ والا خط جو ہری دونوں سطحوں کے طرفین کی ملاقات سے روکے گا  
 خط دو جہتوں (طول و عرض) میں منقسم ہو جائے گا اس لئے کہ (خط متوسط کا) وہ حصہ جو ان دونوں  
 (طرفین) میں سے ایک سے ملاقات کر رہا ہے اس حصہ کے مغایر ہے جو دوسرے طرف سے ملاقات کر رہا ہے اور یہ  
 (خط جوہری کا) دو جہتوں میں منقسم ہونا محال ہے اور بہر حال یہ بات کہ سطح ہونا جائز نہیں ہے پس اس لئے کہ وہ (جوہری  
 اگر سطح ہو تو جب اس کی طرف دو جسموں کے کنارے ملیں گے تو یا تو وہ سطح ان دونوں کی ملاقات سے مانع ہوگی یا  
 مانع نہیں ہوگی اور ان دونوں میں سے ہر ایک باطل ہے اسی طریقہ پر جو گذر چکا ہے اور بہر حال یہ بات کہ اس کا  
 جسم ہونا جائز نہیں ہے پس اس لئے کہ وہ اگر جسم ہو تو مرکب ہوگا بیہولی اور صورت سے اسی دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی۔

شرح ولا جائز ان یجذب الخ۔ ۱۹۵ پر خط جوہری کے بطلان کی دلیل بیان کی گئی تھی کہ ایک  
 خط جوہری کو دو سطحوں کے درمیان رکھا جائے تو خط جوہری سطحین کے طرفین کی تلاقی سے مانع  
 ہوگا یا نہیں دونوں صورتیں باطل لہذا خط جوہری باطل۔ متن کتاب میں اب تک مانع نہ ہونے کی صورت کا بطلان  
 مذکور تھا اب یہاں سے ولا جائز ان یجذب الخ کہہ کر مانع ہونے کی صورت کا بطلان بیان کرتے ہیں کہ اس  
 صورت میں خط جوہری متوسط کا دو جہتوں میں منقسم ہونا لازم آئے گا جس کو ہم وہیں ۱۹۶ پر مفصل ذکر کر چکے ہیں  
 وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

واما انه لا یجوز ان تكون سطحًا الخ۔ ۱۹۵ پر کہا گیا تھا "وکل واحد منها باطل" کہ ان تینوں  
 احتمالات (منقسم فی جہت واحد یعنی خط جوہری ہونا، منقسم فی جہتین یعنی سطح جوہری ہونا، منقسم فی الجہات الثلثة  
 یعنی جسم ہونا) میں سے ہر ایک باطل ہے احتمال اول کے بطلان کی دلیل بیان ہو چکی اب یہاں سے احتمال ثانی یعنی  
 سطح جوہری کے بطلان کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ سطح جوہری ہونا اس لئے جائز نہیں ہے کہ اگر سطح جوہری موجود ہو  
 تو ایک سطح جوہری کو دو جسموں کے درمیان رکھیں گے اور ان دونوں جسموں کے طرفین (جو کہ دو سطح میں) اس سطح جوہری  
 سے ملیں گے تو وہی دو احتمال یہاں بھی نکلیں گے کہ یہ سطح جسمین کے طرفین کے ملنے سے مانع ہے یا نہیں اور یہ دونوں  
 احتمال اسی دلیل سے باطل ہیں جو خط جوہری کے بطلان کے بارے میں ۱۹۵ پر گذر چکی ہے یعنی اگر مانع نہیں ہے تو  
 داخل لازم آئے گا جوہری اور اگر مانع ہے تو سطح جوہری کا انقسام فی جہتین بھی لازم آئے گا اس لئے کہ یہ تلاقی  
 سے مانع اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس سطح میں کچھ موٹائی ہو اور متن میں اس کے دو حصے ہوں ایک حصہ ایک طرف



سے اور دوسرا حصہ دوسرے طرف سے ملا ہوا ہو اور ایسی صورت میں انقسام فی العمق ضروری ہے حالانکہ سطح جوہری طرف طول و عرض میں انقسام کو قبول کرتی ہے عمق میں نہیں۔

وَأَمَّا أَنْ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ جَسْمًا الْوَاحِدَ - يَهْ أَيْحْتِمَالِ ثَالِثٍ (منقسم فی الجهات الثلثة یعنی جسم ہونے) کے بطلان کا بیان ہے کہ بیوی مجرہ عن الصورة کا ذرو وضع ہو کر منقسم فی الجهات الثلثة ہو کر جسم ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں بیوی کا بیوی اور صورت سے مرکب ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ ہر جسم بیوی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے تو مانا گیا تھا بیوی کو صورت سے خالی اور ہو گیا صورت سے مقارن اور مرکب۔ پس خلاف مفروض لازم آگیا۔

وَأَمَّا أَنْ لَا سَبِيلَ إِلَى الثَّانِي فَلَا تَمَّا إِذَا كَانَتْ غَيْرَ ذَاتٍ وَضِيعٍ فَإِذَا اقْتَرَنْتَ بِهَا الصُّورَةَ الْجَسْمِيَّةَ وَصَارَتْ حُجَّاتٍ وَضِعَ بِالضَّرِيعَةِ فَإِمَّا أَنْ لَا تَحْتَصِلُ فِي حَيْثُ بِأَصْلًا أَوْ تَحْتَصِلُ فِي جَمِيعِ الْأَحْيَاءِ زِدُونَ بَعْضُ قِيلَ عَلَيْهِ يَجُوزُ أَنْ لَا يَقْتَرِنَ بِهَا الصُّورَةُ أَبَدًا وَأُجِيبَ بِأَنَّهَا بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهَا أَنْ لَمْ يَقْبَلِ الصُّورَةَ لَمْ تَكُنْ هِيَ بَلْ مِنْ الْمَفَارِقَاتِ وَإِنْ قَبِلَتْهَا فَلِحُوقِ الصُّورَةِ مَكَّنَ لَهَا بِحَسَبِ ذَاتِهَا وَالْمَمَكُنَ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْمَحَالُ لِأَقْبَالَ الْمَمْتَنِعُ بِالْغَيْرِ يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَلْزِمَ مُتَمْتَعًا بِالذَّاتِ كَمَا أَنَّ عَدَمَ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ الْوَأَجِبِ وَهُوَ مُسْتَمْتَعٌ لِذَاتِهِ لِأَنَّ الْقَوْلَ الْمَمْتَنِعُ بِالْغَيْرِ يَسْتَلْزِمُ مُتَمْتَعًا بِالذَّاتِ مِنْ حَيْثُ أَنْهُ مَمْتَنِعٌ فَإِنَّ اسْتَلْزَامَ عَدَمِ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ عَدَمَ الْوَأَجِبِ مِنْ حَيْثُ أَنْهُ مَمْتَنِعٌ لَوْجُودِ الْوَأَجِبِ وَأَمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ فَلَا يَسْتَلْزِمُ الْمَحَالُ وَالْأَلْمَكُنَ مُمْكِنًا بِالذَّاتِ وَهَذَا لَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْهَيْوَلِيَّ الْمَجْرَدَ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهَا فِي حَقِّهَا ذَاتِهَا مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى الْمَانِعِ وَخَرُصَ لِحُوقِ الصُّورَةِ أَيَّهَا يَلْزَمُ مِنْهُ مَحْرُوقٌ وَقَدْ يُجَابُ عَنْهُ الْإِضَابَاتُ الْكَلَامُ فِي هَيْوَلِيَّ الْأَجْسَامِ هَلْ كَانَتْ مُقْتَرِنَةً بِالصُّورَةِ فِي أَصْلِ الْفِطْرَةِ غَيْرِ مُنْفَكَّةٍ عَنْهَا كَمَا هِيَ الْآنَ أَرِكَانَتْ فِي أَصْلِ الْفِطْرَةِ مَجْرَدَةٌ ثُمَّ اقْتَرَنْتَ بِالصُّورَةِ

ترجمہ کہ اور بہر حال یہ بات کہ دوسری (شرق یعنی غیر ذرو وضع ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں اس لئے کہ وہ (بیوی مجرہ عن الصورة) اگر غیر ذرو وضع ہو تو جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ ملے گی اور اس وقت وہ ضروری طور پر ذرو وضع ہو جائے گا تو یا تو وہ بالکل کسی بھی مکان میں حاصل نہیں ہوگا یا تمام مکانوں میں حاصل ہوگا یا بعض مکانوں میں حاصل ہوگا نہ کہ بعض میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بھی تو جائز ہے کہ اس کے ساتھ صورت کبھی متصل ہی نہ ہو اور اس کا جواب اس طرح دیا گیا کہ بیوی اپنی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے

عہ مگر یہ دلیل بھی اسی طرح مردود ہے جس کو ہم بطلان خط جوہری کے بارے میں بتا چکے ہیں کہ جسم کا کاندہ طبع جوہری ہے نہ کہ سطح جوہری اور سطح عرضی کا سطح جوہری میں تداخل محال نہیں ہے۔ ہاں سطح جوہری میں سطح جوہری کا تداخل محال ہوتا ہے ۱۱

اگر صورت کو قبول نہ کرے تو وہ بیہولی (مادہ) ہی نہیں رہے گا بلکہ مادہ سے جدا رہنے والی چیزوں میں سے ہو جائیگا اور اگر صورت کو قبول کرے تو صورت کا اس کے ساتھ لاحق ہونا اس کی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے اور ممکن سے محال لازم نہیں آتا یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جو شے غیر کے اعتبار سے محال ہو (ذات کے اعتبار سے ممکن ہو) اس کا ذات کے اعتبار سے محال چیز کو مستلزم ہونا ممکن ہے جیسا کہ بیشک عقل اول کا عدم واجب تعالیٰ کے عدم کو مستلزم ہے اور وہ (عدم واجب تعالیٰ) اپنی ذات کے اعتبار سے محال ہے اس لئے کہ ہم جو اب دیں گے جو غیر کے اعتبار سے محال ہو وہ ذات کے اعتبار سے محال ہونے والی شے کو محال ہونے کی حیثیت سے مستلزم ہوتی ہے پس بیشک عقل اول کے عدم کا مستلزم ہونا واجب تعالیٰ کے عدم کو اس حیثیت سے ہے کہ وہ (عدم عقل اول) واجب تعالیٰ کے وجود کی وجہ سے محال ہے اور ہر حال اپنی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے امور خارجیہ سے نظر ہٹانے کے ساتھ محال کو مستلزم نہیں ہے ورنہ تو وہ ذات کے اعتبار سے ممکن ہی نہیں رہے گا اور اس جگہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ بیہولی جو (صورت سے) خالی ہے جب اس کی طرف اس کی ذات کے اعتبار سے نظر کی جائے بغیر کسی مانع کی طرف نظر کرتے ہوئے اور صورت کا اس کے ساتھ لاحق ہونا فرض کیا جائے تو اس سے محال لازم آتا ہے اور کبھی اس کا جواب اس طرح بھی دیا جاتا ہے کہ گفتگو اجسام کے بیہولی کے بارے میں ہے کیا وہ صورت کے ساتھ اصل پیدائش کے وقت ہی سے ملا ہوا تھا اس سے جا نہیں تھا جیسا کہ وہ اب (صورت کے ساتھ ملا ہوا) ہے یا اصل پیدائش میں خالی تھا پھر صورت کے ساتھ مل گیا۔

**تشریح** واما انه لا سبیل الی الثانی الخ۔ ص ۱۸۹ پر کہا گیا تھا کہ اگر بیہولی صورت سے خالی ہو تو دو صورتیں ہیں یا تو وہ ذود وضع ہوگا یا غیر ذود وضع دونوں صورتیں باطل ہیں لہذا بیہولی کا صورت سے خالی ہونا باطل ہے صورت اولیٰ کا بطلان تو لا سبیل الی الاولیٰ سے اب تک مکمل ہو چکا ہے اب یہاں سے دوسری صورت یعنی غیر ذود وضع ہونے کو باطل کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی یعنی بیہولی کے صورت سے خالی ہو کر غیر ذود وضع ہونے کی طرف بھی کوئی راستہ نہیں ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر بیہولی صورت سے خالی ہو کر غیر ذود وضع ہو تو جب کبھی اس کے ساتھ صورت لاحق ہوگی تو ضروری طور پر وہ ذود وضع بن جائے گا کیونکہ بیہولی اور صورت سے مل کر جسم بن جاتا ہے اور ہر جسم کا ذود وضع ہونا یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنا والا ہونا ضروری ہے اور پھر ہر ذود وضع چیز کیلئے چیز یعنی ممکن بھی ضروری ہوتا ہے اب یہاں تین احتمالات نکلیں گے اور تینوں باطل ہیں لہذا بیہولی کا صورت سے خالی ہو کر غیر ذود وضع ہونا بھی باطل ہے وہ تین احتمالات یہ ہیں ① یا تو بیہولی صورت کے اقرآن کی وجہ سے ذود وضع بن جانے کے بعد کسی بھی مکان میں پایا نہیں جائے گا ② یا تمام مکانوں میں پایا جائے گا۔ ③ یا مکانوں میں سے بعض میں ہوگا بعض میں نہیں۔ پہلا اور دوسرا احتمال تو بدایتہ محال ہے۔ احتمال اول تو اس لئے کہ ہر ذود وضع چیز کے لئے کسی جگہ میں ہونا بدیہی بات ہے اگر کسی جگہ میں نہ ہو تو اس کی طرف اشارہ حسیہ ہی کیسے کیا جاسکتا ہے اور احتمال ثانی اس وجہ سے باطل ہے کہ ایک ستین ذود وضع شے ایک ہی وقت میں

ہر جگہ کیسے پائی جاسکتی ہے اگر وہ شے واحد ہر مکان میں موجود ہو تو واحد ہی کہاں رہے گی وہ تو متعدد ہو جائے گی اور تیسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر بعض میں ہو بعض میں نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم لازم آئے گی کیونکہ بیہوشی مجرد ہونے کی صورت میں کسی مکان میں کا مقفی نہیں ہے وہ تو کسی بھی مکان میں رہ سکتا ہے اس کی نسبت تمام مکانوں کے ساتھ برابر ہے تو یہ بیہوشی جب کسی ایک مکان میں جائے گا تو سوال پیدا ہوگا کہ باقی تمام مکانوں کو چھوڑ کر اسی مکان کو کیوں اختیار کیا ہے اس مکان کو ترجیح آخر کس وجہ سے ہوئی ترجیح کو کسی چیز ہے اگر کوئی ترجیح نہیں تو ظاہر ہے کہ ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے اور ترجیح بلا مرجح محال ہے تو دیکھو غیر ذود وضع ہونا مستلزم ہے ان محالات کو اور جو مستلزم ہونا محال کو وہ خود محال ہوتا ہے لہذا بیہوشی کا صورت سے خالی ہو کر غیر ذود وضع ہونا بھی محال اور باطل ہو گیا۔

قتیل علیہ بیہوشی ان غیر ذود وضع ہونے کے بطلان کی دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ محالات کا فساد جو لازم آیا ہے یہ غیر ذود وضع ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ آپ نے اس کے ساتھ صورت کا اقتراہ جو فرض کیا ہے اسکی وجہ سے محال لازم آیا ہے کیونکہ صورت جسم کے لحوق کو فرض کرنے کے بعد ہی تو وہ ذود وضع ہوا اور مذکورہ تین احتمالات پیدا ہوئے اور محالات لازم آئے اگر صورت جسم کے لحوق کو فرض نہ کیا جائے اور بیہوشی کو ہمیشہ مجرد ہی مانا جائے تو کوئی بھی خرابی لازم نہیں آتی اس لئے ہم تو یہی کہتے ہیں کہ بیہوشی مجرد ہے اور ہمیشہ مجرد ہی رہے گا کبھی بھی اس کے ساتھ صورت کا اقتراہ نہیں ہوگا۔

واجب بانہا الخ۔ اعتراض کا جواب دیا گیا یہ جواب صاحب محاکمات (علامہ قطب الدین رازی) نے دیا ہے کہ آپ یہ بتائیے بیہوشی اپنی ذات کے اعتبار سے صورت جسم کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ اگر قبول نہیں کرتا ہے تو وہ بیہوشی (مادہ) ہی نہیں رہا کیونکہ بیہوشی تو کہتے ہی ہیں اسکو جو صورت جسم کو قبول کرے جیسا کہ آپ ص ۸۷ پر بیہوشی کی تعریف پڑھ چکے ہیں ہر جو ہر لا یتم وجودہ بالفعل بدون ما محلّ فیہ کہ بیہوشی وہ جو ہر ہے جس کا وجود تام ہی نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اس میں حلول کرنے والی صورت جسم نہ ہو معلوم ہوا کہ بیہوشی کے لئے صورت جسم کو قبول کرنا ضروری ہے اس لئے بقول شما اگر بیہوشی اپنی ذات کے اعتبار سے صورت جسم کو قبول نہیں کرتا تو وہ بیہوشی ہی نہ رہا بلکہ مفارقات یعنی مجردات عن المادہ والصورۃ میں سے ہو گیا جیسے واجب تعالیٰ، عقول عشرہ نفوس، یہ سب مجردات عن المادہ والصورۃ میں یہ اپنی ذات کے اعتبار سے صورت جسم کو قبول ہی نہیں کرتے صورت جسم سے منزہ اور مجرد ہوتے ہیں پس بیہوشی بھی ان ہی مجردات میں سے ہو جائے گا حالانکہ بیہوشی تو مادہ ہے مجردات میں سے نہیں ہیں۔ اور اگر بیہوشی اپنی ذات کے اعتبار سے صورت جسم کو قبول کرتا ہے تو بیہوشی کے ساتھ صورت کا لحوق ممکن ہوگا اور ممکن اسکو کہتے ہیں جس کے فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے لہذا صورت کے لحوق کو فرض کرنے سے محال لازم ہی نہیں سکتا پس یہ محالات غیر ذود وضع ہونے کی وجہ لازم آ رہے ہیں نہ کہ لحوق صورت کی وجہ سے پس غیر ذود وضع ہونا ہی محال اور باطل ہوگا کہ لحوق صورت جسم۔

لا یقال الممتنع بالغبیر الخ۔ جواب دیتے ہوئے جو کہا گیا ہے الممكن ما لا یلزم منه المحال اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم آپ کو ایسا ممکن دکھلاتے ہیں جس کے فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے پس آپ کا یہ کہنا کہ ممکن سے محال لازم نہیں آتا، درست نہیں ہے دیکھو ایک چیز اگرچہ غیر کے اعتبار سے مستنع اور محال ہے مگر اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے اور یہ ممکن ایک محال بالذات کو مستلزم ہے جیسے عقل اول کا عدم اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے کیونکہ عقل اول اپنے وجود میں واجب تعالیٰ کا محتاج ہے اور جو چیز اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج ہو اس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوتے ہیں نہ وجود ضروری ہوتا ہے اور نہ عدم۔ اس لئے عقل اول کا وجود بھی ممکن ہے اور عدم بھی۔ مگر عقل اول کا عدم واجب تعالیٰ کے عدم کو مستلزم ہے۔ اس لئے کہ واجب تعالیٰ عقل اول کیلئے علت موجبہ اور علت تامہ ہیں علت موجبہ یا تامہ اس علت کو کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے معلول کا وجود اس کے ساتھ ساتھ واجب ہو جاتا ہے جیسے طلوع شمس علت موجبہ ہے وجود نہا کیلئے کہ طلوع شمس کی وجہ سے وجود نہا اس کے ساتھ ساتھ واجب اور ضروری ہے علت موجبہ کا معلول سے اور معلول کا علت موجبہ سے مختلف محال ہوتا ہے ایسا نہیں ہوتا کہ علت موجبہ موجود ہو معلول نہ ہو یا معلول ہو اور علت موجبہ نہ ہو۔ علت موجبہ کا وجود معلول کے وجود کو اور علت موجبہ کا عدم معلول کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے اسی طرح معلول کا وجود علت موجبہ کے وجود کو اور معلول کا عدم علت موجبہ کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے۔ جیسے طلوع شمس کا وجود وجود نہا کو اور طلوع شمس کا عدم عدم نہا کو مستلزم ہے اسی طرح وجود نہا وجود طلوع شمس کو اور عدم وجود نہا عدم طلوع شمس کو مستلزم ہے توجہ باری تعالیٰ عقل اول کیلئے علت موجبہ ہیں اور عقل اول معلول ہے تو عقل اول کا عدم واجب تعالیٰ کے عدم کو مستلزم ہوگا اسی لئے عقل اول کے عدم کو مستنع بالغبیر کہا جاتا ہے کیونکہ اس سے واجب تعالیٰ کا عدم لازم آتا ہے۔ تو دیکھو عقل اول کا عدم جو کہ ممکن بالذات ہے واجب تعالیٰ کے عدم کو جو کہ محال بالذات ہے مستلزم ہو رہا ہے پس ممکن سے محال لازم آرہا ہے۔

لانا نقول الممتنع بالغبیر الخ۔ اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ الممكن لا یلزم منه المحال جو کہا گیا ہے وہ اس ممکن کے بارے میں ہے جو محض ممکن ہو اس میں امتناع بالغبیر کی کوئی جہت نہ ہو ایسے ممکن سے محال لازم نہیں آتا اور اگر ممکن ایسا ہو کہ ذات کے اعتبار سے تو ممکن ہو مگر غیر کے اعتبار سے محال ہو اس سے محال لازم آ جاتا ہے اور یہ محال کا لازم آنا امکان بالذات والی جہت سے نہیں ہوتا بلکہ امتناع بالغبیر والی جہت سے ہوتا ہے یہاں عقل اول کا عدم جو ممکن ہے اس میں دونوں جہتیں ہیں ذات کے اعتبار سے ممکن اور غیر کے اعتبار سے مستنع ہے اس لئے عقل اول کا عدم محال یعنی واجب تعالیٰ کے عدم کو مستلزم ہو رہا ہے اور یہ مستلزم للمحال ہونا مستنع بالغبیر ہونے کی جہت سے ہے ورنہ ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے ادرا مور خارج سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ محال کو مستلزم نہیں فرض کیجئے اگر واجب تعالیٰ عقل اول کیلئے علت موجبہ نہ ہوں تو عقل اول کے عدم سے کوئی محال لازم نہیں آجیگا کیونکہ اگر عقل اول کا عدم اپنی ذات کے اعتبار سے بھی محال کو مستلزم ہو تو وہ ممکن ہی نہیں رہے گا محال بنا جائے گا۔

وضہنا لیس كذلك الخ۔ چونکہ معترض نے بحق صورت کو عقل اول کے عدم پر تکیا کر لیا تھا کہ جس طرح

عقل اولیٰ کا عدم ممکن ہوتے ہوئے محال کو مستلزم ہے اسی طرح لحوق صورت بھی ممکن ہوتے ہوئے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔  
 شارح یہاں سے اس قیاس کو رد کرتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے عقل اولیٰ کے عدم اور لحوق صورت میں فرق ہے۔  
 اس طرح کہ عقل اولیٰ کے عدم میں دو جہتیں ہیں امکان بالذات اور استثناء بالخیر اور محال جو لازم آیا ہے وہ استثناء بالخیر  
 کی جہت سے آیا ہے۔ اور یہاں ایسا نہیں ہے کہ لحوق صورت میں دو جہتیں ہوں کہ ذات کے اعتبار سے صورت کا لحوق ممکن  
 ہو اور غیر کی وجہ سے محال ہو صورت کا لحوق تو محض ممکن ہے یہاں تو بیولوئی مجردہ اپنی ذات ہی کے اعتبار سے کسی مانع  
 کی طرف نظر کے بغیر محال کو مستلزم ہو رہا ہے پس دونوں میں فرق ہوتے ہوئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں  
 وقد یجاب الیٰ صاحب محاکمات نے اصل اعتراض کا ایک اور جواب دیا ہے کہ ہماری گفتگو اجسام کے بیولوئی کے بارے  
 میں چل رہی ہے جو اب صورت کے ساتھ مقترن ہو کر پایا جاتا ہے اور اس کا مقترن بالصورة ہونا سب کے نزدیک مسلم  
 اور ثابت ہے اور گفتگو یہ ہے کہ بیولوئی جس طرح اس وقت صورت کے ساتھ مقترن ہے کیا اولیٰ پیدائش کے وقت ہی  
 سے صورت کے ساتھ مقترن تھا یا اس وقت مجرد عن الصورة تھا بعد میں مقترن بالصورة ہوا ہے ہمارا کہنا یہ ہے کہ  
 اولیٰ پیدائش ہی سے صورت کے ساتھ مقترن ہے کیونکہ اگر آپ اس وقت اسکو مجرد اور بعد میں مقترن مانتے ہیں تو یا تو  
 ذود وضع ہوگا یا غیر ذود وضع، ذود وضع ہونا بھی باطل کما تر تفصیلاً اور غیر ذود وضع ہونا بھی باطل اس لئے کہ بعد میں جب اس  
 کے ساتھ صورت مقترن ہوئی تو ذود وضع بنا اور وہ بین احتمالات پیدا ہوئے جن کا بطلان بیان کیا چکا ہے اب اس پر یہ  
 نہیں کہہ سکتے کہ ممکن ہے بیولوئی ہمیشہ صورت سے مجرد رہے صورت کا اس کے ساتھ کبھی اقتران ہی نہ ہو کیونکہ جب اجسام  
 کے اندر اس وقت بیولوئی کے ساتھ صورت کا اقتران مسلم اور ثابت ہے تو اقتران کی نفی ہمیشہ کیلئے کیسے کی جاسکتی ہے پس  
 آپ کا بھونانہ لایقترن بہما الصورة ابتدا کہنا درست نہیں ہے

والاول والثانی محالان بالبداهة والثالث ایضاً محالٌ لِانَّ حصولهما فی کل واحد  
 من الاحیاء ممکنٌ لِانَّ العیون علی ذلک التقدير نسبتها الی جمیع الاحیاء علی السوية  
 وكذلك نسبة الصورة الجسمية فانها تقضى حيزاً لا معیناً فلو حصلت فی بعض  
 الاحیاء دون بعض یلزم الترجیح بلا مرجح وهو محالٌ

**ترجمہ** اور اول اور ثانی بدیہی طور پر محال ہیں اور تیسرا احتمال بھی محال ہے اس لئے کہ بیولوئی کا حصول مکانوں میں  
 سے ہر ایک مکان میں ممکن ہے اس لئے کہ بیولوئی کی نسبت اس تقدیر پر (مجرد عن اللادہ مان لینے پر) تمام  
 مکانوں کی طرف برابر سہا رہے اور ایسے ہی صورت جسمیہ کی نسبت اس لئے کہ صورت جسمیہ مکان غیر معین کا تقاضا کرتی  
 ہے پس اگر مکانوں میں سے بعض میں حاصل ہو بعض میں نہیں تو بغیر ترجیح کے راجح کر دینا لازم آئے گا اور یہ محال ہے  
**تشریح** والاول والثانی الیٰ بیولوئی مجردہ غیر ذود وضع کے ساتھ صورت کا اقتران ہونے کے بعد جو تین احتمالات  
 نکالے گئے تھے ان کو باطل فرماتے ہیں جس کو ہم صفحہ ۲۰۶ پر بیان کر چکے ہیں۔

و كذلك نسبة الصورة إلى يـا كسؤال مقدره كاجواب ہے سوال یہ ہے کہ تمام مکانوں میں سے ایک مکان میں کون خاص کرنے کے لئے مخصوص اور ترجیح صورت جسمیہ ہو سکتی ہے یعنی بیولنا مجردہ کے ساتھ جو صورت جسمیہ مقسّمین ہوئی ہے اس نے مکان میں کاتقاضا کیا ہے لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئی اس کا جواب دیتے ہیں کہ صورت جسمیہ مکان میں کاتقاضا ہی نہیں کرتی جس طرح بیولنا کی نسبت تمام مکانوں کی طرف برابر ہے اسی طرح صورت جسمیہ کی نسبت بھی تمام مکانوں کی طرف برابر ہے اس لئے کہ اگر صورت جسمیہ مکان میں کاتقاضا کرے تو چونکہ صورت جسمیہ ہر جسم کے اندر پائی جاتی ہے اس لئے ہر جسم کے لئے وہ اسی مکان میں کاتقاضا کرے گی تو تمام اجسام کا ممکن فی مکان واحد ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔

يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال الیہ۔ جب دو چیزیں بالکل برابر سر برابر ہوں کسی کو کسی پر کوئی خصوصیت و فوقیت حاصل نہ ہو تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کسی مرجح اور تخصّص کا ہونا ضروری ہے بغیر مرجح کے ترجیح محال ہوتی ہے اس کو ایک واضح مثال سے سمجھئے مثلاً ترازو کے دونوں پلٹے اور اس کی زنجیریں وغیرہ اگر ایک دوسرے کے بالکل مساوی ہوں کوئی فرق نہ ہو تو دونوں پلٹے ایک دوسرے کے بالکل محاذی رہیں گے کوئی بھی ایک پلٹا دوسرے پلٹے سے جھک نہیں سکتا اگر ایک پلٹا جھکتا ہو گیا تو کہا جائیگا کہ اس پلٹے میں کوئی شے ایسی ضرور ہے جو اس کو جھکا رہی ہے یا تو اس کی زنجیریں کچھ بڑی ہیں یا پلٹے کا وزن دوسرے سے بھاری ہے یا اور کوئی وجہ ہے بہر حال کوئی نہ کوئی مرجح ضرور ہے ورنہ کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ یہ جھک جائے اس سے اچھی طرح بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ترجیح احد الامرین السادین کے لئے مرجح کا ہونا ضروری ہے، ترجیح بلا مرجح محال ہے۔

قيل يجوز ان تقتضيه الصورة النوعية المقارنة للصورة الجسمية على ما سيذكر  
أجيب بان الصورة النوعية وان عيّنت مكاناً كلياً لكن نسبتها إلى جميع اجزائه واحدة  
فلا تصلح مخصوصة للهيري بجزء معين منها و لك ان تقول يجوز ان يقارن الهيري صورة  
أخرى او حالة من الاحوال تعين بها بعض اجزاء المكان الكلي والى صادق تكون الهيري  
المجردة هيري عنصراً كلياً فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية وقد يجاب بان  
الهيري اذا حصلت في بعض الاحياز فلا بد ان يتخصّص كل جزء من اجزائها بجزء معين  
من اجزاء ذلك الحيز والصورة لا تقتضى ذلك لان نسبتها الى جميع الاجزاء على السوية  
فتخصيص الاجزاء بالاجزاء مع تساوي نسبتها اليها يكون ترجيحاً بلا مرجح قطعاً ولا يبعد  
ان يقال ان الهيري المقارنة للصورة المتصلة متصلة فتكون اجزاءها مفروضة لا  
موجودة في الخارج فلا تقتضى مكاناً وقد جاز ان تكون مناه حالة مخصوصة للهيري

بوضع معين

ترجمہ | کہا گیا کہ جائز ہے یہ کہ اس (حیز میں) کاتقاضا صورت نوعیہ کرے جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہوتی ہے



اس طریقہ پر جس کو مصنف عنقریب ذکر کریں گے اس کا جواب دیا گیا اس طور پر کہ صورت نوعیہ نے اگر چہ مکان لگی  
کو معین کر دیا ہے لیکن اسکی نسبت اس (مکان کلی) کے تمام اجزاء کی طرف ایک ہی ہے پس وہ صلاحیت ہی نہیں رکھتی ہے  
ہیولی کو ان اجزاء مکان میں سے ایک جزو معین کے ساتھ خاص کرنے کی۔ اور تیرے لئے گنجائش ہے تو یوں کہے کہ جائز  
ہے یہ کہ ہیولی کے ساتھ کوئی دوسری صورت یا حالتوں میں سے کوئی حالت مقارن ہو جس سے مکان کلی کے اجزاء  
میں سے بعض معین ہو جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہیولی مجردہ پورے عنصر کا ہیولی ہو پس تخصیص کے بارے میں  
صورت نوعیہ کے علاوہ کی کوئی ضرورت نہیں اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طرح کہ ہیولی جب مکانوں میں سے بعض  
میں حاصل ہوگا تو ہیولی کے اجزاء میں سے ہر جزو کا اس مکان کے اجزاء میں سے ایک ایک جزو معین کیساتھ  
تخصیص ہونا فروری ہے اور صورت جسمیہ اس چیز کا تقاضا نہیں کرتی اس لئے کہ اس کا تعلق تمام اجزاء کے ساتھ  
برابر برابر ہے پس (ہیولی کے) اجزاء کو (مکان کے) اجزاء کیساتھ خاص کرنا باوجود ان اجزاء کی ان اجزاء کی  
طرف نسبت کے برابر ہونے کے یقیناً ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ بات بعید نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ وہ ہیولی جو  
صورت متصلہ کے مقارن ہے متصل ہے پس اسکے اجزاء فرض کئے ہوئے تو ہوں گے مگر خارج میں موجود نہیں ہوں گے  
پس یہ مکان کا تقاضا ہی نہیں کریں گے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس جگہ کوئی حالت ایسی موجود ہو جو ہیولی کو  
وضع معین کے ساتھ مخصوص کر نیوالی ہو۔

**تشریح** قبیل يجوز ان تقتضيه الخ احتمال ثالث میں جو ترجیح بلا مرجح کی خرابی لازم آرہی ہے اس  
پر اعتراض کیا گیا ہے کہ جسم کے اندر ہیولی اور صورت جسمیہ کے علاوہ ایک جزو اور ہوتا ہے جسکو  
صورت نوعیہ کہا جاتا ہے صورت نوعیہ صورت جسمیہ کے مقارن ہو کر جسم کا جزو بنتی ہے صورت نوعیہ کا مفصل بیان  
اگلی فصل میں آرہا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ چیز معین کیلئے مرجح ہی صورت نوعیہ ہے مثلاً، ہیولی کے ساتھ اگر پانی  
وال صورت نوعیہ لگی ہوئی ہے تو وہ پانی کے مکان کو ترجیح دے گا اور اگر ہوا کی صورت نوعیہ لگی ہوئی ہے تو  
ہوا کے مکان کو ترجیح دے گی و علی ہذا۔ اب فرض کیجئے کہ وہ ہیولی مجردہ ہوا کا ہیولی ہے اور ہوا کا مکان پانی کے  
مکان سے اوپر اور آگ کے مکان سے نیچے ہوتا ہے اب ہیولی مجردہ کیساتھ جب صورت جسمیہ لگی اور ذرو وضع بنا تو  
غلام اربعہ (آگ، ہوا، پانی، مٹی) کے مکانوں میں سے باقی مکانوں کو چھوڑ کر ہوا کے مکان میں آگیا اب سوال پیدا ہوا  
کہ ان چاروں مکانوں میں ہوا کے مکان کو ترجیح کیوں ہوئی اس کا جواب ہم یہی دیں گے کہ صورت نوعیہ کی وجہ سے  
ترجیح ہوئی ہے پس صورت نوعیہ مرجح موجود ہے فلا یلزم الترجیح بلا مرجح۔

أجیب بان الصورة النوعية الخ۔ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ ہم نے تسلیم کر لیا ہے کہ صورت  
نوعیہ ہوا کی صورت نوعیہ ہے اور اس نے ہوا کے مکان کو ترجیح دی ہے مگر ہوا کا مکان تو بڑا وسیع و عریض ہے  
پورے عالم میں پھیلا ہوا ہے اور اس کے بہت سے اجزاء ہیں اور صورت نوعیہ مکان کلی ہی کا تو تقاضا کرتی ہے یعنی  
مطلق ہوا کے مکان میں لہئے کا تقاضا کرتی ہے اور ہوا کے مکان کے تمام اجزاء کی طرف اس کی نسبت برابر ہے  
وہ صورت نوعیہ اس ہیولی کو ہوا کے مکان کے اجزاء میں سے فلاں جزو میں بھی لاسکتی ہے اور فلاں جزو میں بھی

کسی خاص جزو معین کے ساتھ مخصوص کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں ہے۔ اب ہوا کے مکان کے تمام اجزاء سے جس جزو معین میں بھی ہیولی آئے گا تو سوال پیدا ہوگا کہ اس جزو معین کے ساتھ مخصوص کرنے والی اور اس جزو معین کو تزیح دینے والی چیز کیا ہے؟ یعنی ہوا کا یہ ہیولی ہوا کے مکان کے اجزاء میں سے اسی جزو معین کے اندر کیوں حاصل ہوا دوسرے جزو میں کیوں نہیں گیا یہ تزیح بلا مرتجح ہے۔

ولک ان تقول الخ :-۔ جواب مذکور کو شارح دو طرح سے رد کرتے ہیں ① ہو سکتا ہے ہیولی کے ساتھ صورت نوعیہ کے علاوہ کوئی اور صورت مثلاً صورت شخصیہ یا حالتوں میں سے کوئی ایسی حالت ملے ہوئی ہو جس نے مکان کی بعض اجزاء کی تعیین و تخصیص کر دی ہو۔ بعض مرتبہ حالات کچھ ایسے قسم کے ہوتے ہیں کہ مکان قریب کو چھوڑ کر مکان بعید میں جاننا ٹرتا ہے اور بسا اوقات اس کا برعکس ہوتا ہے پس ہیولی کے ساتھ بھی کوئی ایسی حالت ملے ہوگی جس نے تمام اجزاء مکان میں سے ایک جزو معین کو خاص کر دیا پس تزیح بلا مرتجح لازم نہیں آتی۔ ② دوسرا رد وقد تكون الخ سے کیا ہے کہ ہوا کا وہ ہیولی جس کے بارے میں کلام چل رہا ہے وہ عنقریب جزئی یعنی تھوڑی سی مخصوص ہوا کا ہیولی نہیں ہے بلکہ عنقریب کلی یعنی پورے عالم کی ہوا کا ہیولی ہے ایسی صورت میں بعض اجزاء کی تخصیص و تعیین کا کوئی سوال نہیں ہوتا۔ پس یہ کہا جائیگا کہ صورت نوعیہ ہوائیہ نے اس ہوائے کلی کے ہیولی کو ہوا کے پورے مکان میں لاکر کھڑا کر دیا پس صورت نوعیہ ہی مرتجح ہے اسکے علاوہ کسی اور مرتجح کو ماننے کی ضرورت نہیں۔ وقد یجاب بان الہیولی الخ :-۔ اصل اعتراض کا دوسرا جواب دیتے ہیں اصل اعتراض یہ تھا کہ صورت نوعیہ سے مکان معین کی تخصیص و تزیح ہو جاتی ہے اور تزیح بلا مرتجح لازم نہیں آتی اس کا بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ صورت نوعیہ کی وجہ سے ہیولی جب مکان معین میں حاصل ہوگا تو ایک معین وضع اور مخصوص ترتیب کیساتھ ہی حاصل ہوگا اس طرح کہ ہیولی کے اجزاء میں سے ہر ہر جزو مکان معین کے اجزاء میں سے ایک ایک جزو میں آجائے گا مثلاً ہم ہیولی کے چار اجزاء فرض کریں جن کے رنگ مختلف ہوں، سفید، سیاہ، سرخ، سبز۔ اب جس وقت یہ ہیولی مکان معین میں حاصل ہوا تو سفید حصہ اوپر سیاہ نیچے، سرخ دائیں جانب اور سبز بائیں جانب رہا۔ اب سوال یہ ہے کہ سفید حصہ مکان کے جزو اعلیٰ کے ساتھ اور سیاہ حصہ مکان کے جزو اسفل کے ساتھ کیوں خاص ہوا ہے۔ سفید نیچے اور سیاہ اوپر کیوں نہیں ہوا اسی طرح سرخ معین کے ساتھ اور سبز شمال کے ساتھ کیوں خاص ہوا اس کا برعکس بھی تو ہو سکتا تھا اس لئے کہ صورت نوعیہ کی نسبت تو تمام اجزاء کی طرف برابر سر ابر ہے وہ اس کا تقاضا نہیں کرتی کہ سفید جزو کو اعلیٰ مکان کے ساتھ اور سیاہ حصہ کو مکان اسفل کے ساتھ خاص کرے پس ہیولی کے اجزاء کی تخصیص جو مکان کے اجزاء کے ساتھ ہو رہی ہے یہ یقیناً تزیح بلا مرتجح ہے۔

ولا یبعد ان یقال الخ :-۔ اس جواب کو بھی شارح دو طرح سے رد کرتے ہیں ایک رد انکاری دوسرا رد تسلیمی ہے ① رد انکاری تو یہ ہے کہ میں یہ تسلیم ہی نہیں ہے کہ ہیولی کے اندر اجزاء ہوتے ہیں، ہیولی تو متصل واحد ہوتا ہے کیونکہ ہیولی صورت جسمیہ کے متعلق ہوتا ہے اور صورت جسمیہ متصل واحد ہے اس میں بالفعل اجزاء

نہیں ہوتے اسی لئے اس کو جو ہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ کہا جاتا ہے جیسا کہ آپ ص ۱۲۲ پر پڑھ چکے ہیں۔ صورت جسمیہ کی تقارنت کی وجہ سے ہیولی بھی متصل واحد ہے اور ان دونوں سے مرکب ہونے والے اجسام بھی متصل واحد ہوتے ہیں۔ اجسام کے متصل واحد ہونے کا بیان مفصل و مدلل ص ۱۲۹ پر گذر چکا ہے۔ بہر حال ہیولی متصل واحد ہے اس کے اندر اجزاء فرض تو کر لئے جاتے ہیں مگر خارج میں بالفعل موجود نہیں ہوتے تو جب ہیولی کے اندر اجزاء موجود ہی نہیں ہیں تو وہ مکان کے اجزاء کا تقاضا بھی نہیں کریں گے اس لئے تخصیص اجزاء الہیولی باجزاء المکان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ کسی مرتج کی ضرورت پڑے۔ فلا یلزم الترتیح بلا مرتج۔ (۴) دوسرے تفسیری ہے کہ چلنے ہی تسلیم کر لیتے ہیں کہ ہیولی کے اندر اجزاء ہوتے ہیں۔ مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے اس کے ساتھ کوئی حالت ایسی متعلق ہو جو ہیولی کو وضع معین اور ترتیب معین کے ساتھ مخصوص کرنے والی ہو جس کی وجہ سے سفید حصہ اور سیاہ نیچے سرخ دائیں اور سبز بائیں جانب ہو اس کا برعکس نہیں ہوا کیونکہ اب اوقات چیزوں کو سیدھا رکھا جاتا ہے اور اب اوقات اُلٹا یا ٹیڑھا رکھا جاتا ہے غرض کہ کبھی کسی ہیئت پر کبھی کسی ہیئت پر رکھنا پڑتا ہے ظاہر ہے کہ اس طرح رکھنے کیلئے کچھ وجوہات اور حالات ہوتے ہیں جو ان سے متعلق ہوتے ہیں اب اگر کوئی سوال کرتا ہے کہ اس چیز کو اسی وضع اور ہیئت کے ساتھ کیوں رکھا ہے دوسری ہیئت وضع پر بھی تو رکھا جا سکتا ہے یہ ترتیح بلا مرتج ہے تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کچھ وجوہات اور حالات ہیں جن کی وجہ سے اسی ہیئت مخصوصہ کو ترتیح دی گئی ہے اور یہ حالات و وجوہات مرتج بن رہے ہیں۔ بس اسی طرح آپ یہاں سمجھے کہ ہیولی کے لئے بھی کوئی ایسی حالت ہے جو وضع معین کا تقاضا کر رہی ہے۔

ولا یلزم الاعتراض علیٰ ہذا التقدير بان یقال ان الماء اذا انقلب ہواءً  
او علی العکس صار المنقلب اولیٰ بموضع من اجزاء الحیز الطبعی لما انقلب الیہ  
مع تساوی نسبتہ الیہا فلکن الہیولی بعد مقارنة الصویرة اولیٰ بحیز مع تساوی  
نسبتہا الیٰ جیب الاحیاز لان الموضع السابق یقتضی الموضع اللاحق فلا یكون  
ترجیحاً بلا مرتج۔ ای اذا انقلب مثلاً جزء من الماء ہواءً فان کان قبل  
الانقلاب فی الموضع الطبعی للماء انتقل الی اقرب مواضع الہواء من ذلك الموضع  
فالقرب مرتج للحصول فیہ وان کان قبل الانقلاب فی موضع الہواء قسراً استقر  
فیہ بعدہ طبعاً فالحصول فی ذلك الموضع مرتج ولا یتصور مثل ذلك فی الہیولی  
التي لا وضع لها اصلاً

ترجیح سے اور نہیں لازم آتا ہے اعتراض اس تقدیر پر یاں طور کہ یوں کہا جائے کہ پانی جب ہوا سے بدل جائے یا اس کا برعکس ہو جائے تو بدکنے والا جسم زیادہ مستحق ہوتا ہے ایک مقام کا احتمال کے مکان طبعی کے اجزاء میں سے جس کی طرف وہ بدلا ہے باوجود اس کی نسبت کے برابر ہونے کے ان اجزاء

کی طرف، پس چاہئے کہ میوٹی بھی صورت کے ملنے کے بعد کسی مکان (معیّن) کا زیادہ مستحق ہو جائے باوجود میوٹی کی نسبت کے برابر ہونے کے تمام مکانوں کی طرف اس لئے کہ پہلی وضع بعد کی وضع کا تقاضا کر رہی ہے پس تزییح بلا مرجع نہیں ہوگی۔ یعنی جب مثلاً پانی کا کوئی جزر ہو اسے بدل جائے پس اگر وہ جزر بدلنے سے پہلے پانی کے مکان طبعی میں تھا تو وہ مستقل ہو جائے گا ہوا کے مقامات میں سے اس مقام کی طرف جو (پانی کے) اس مقام (طبعی) کے زیادہ قریب ہے پس قریب ہونا مرجع ہے اس مقام میں حاصل ہونے کیلئے اور اگر بدلنے سے پہلے جزر ہوا کے مقام میں تھا تو بدلنے کے بعد طبعی طور پر اسی مقام میں ٹھہر جائیگا پس اس مقام میں (بچنے سے) حاصل ہونا مرجع ہے اور اس طرح کی بات کا اس میوٹی میں تصور نہیں کیا جاتا جس کے لئے بالکل وضع نہیں ہے۔

## تشریح

اولیٰ یلزم الاعتراض الیہ۔ اور جو کہا گیا تھا کہ میوٹی غیر ذود وضع صورت کے ساتھ معتبر ہو کر اگر بعض اجاز میں حاصل ہو تو تزییح بلا مرجع لازم آئے گی۔ مصنف کو یہ محسوس ہوا کہ اس پر اعتراض وارد ہو سکتا ہے اس لئے مصنف اس اعتراض کو دفع کرتے ہیں۔ اعتراض سے قبل بطور تمہید آپ یہ سمجھئے کہ عناصر میں انقلاب ہوتا رہتا ہے پانی ہوا سے بدل جاتا ہے ہوا پانی سے تبدیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اور دیگر عناصر میں بھی انقلاب اور تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ پانی کو جب گرم کیا جاتا ہے تو وہ حرارت کی وجہ سے ہوا میں تبدیل ہو کر بخارات کی شکل میں اڑ جاتا ہے اسی طرح ہوا برودت کی وجہ سے پانی میں تبدیل ہو جاتی ہے چنانچہ آب گلاس میں برف کا نہایت ٹھنڈا پانی لیں تو دیکھیں گے کہ گلاس کی چادر کے بیرونی حصہ پر پانی کے چھوٹے چھوٹے قطرات جمع ہو جاتے ہیں حالانکہ گلاس میں نہ کوئی سوراخ ہے نہ پھین کہ اندر سے پانی برس رہا ہو یا باہر آ رہا ہو یہ پانی کے قطرات دراصل وہ ہوا ہے جو گلاس کی ٹھنڈی چادر سے ٹکرا رہی ہے وہ ہوا برودت کی وجہ سے پانی کے قطرات میں تبدیل ہو گئی ہے غرض اس طرح عناصر میں انقلاب ہوتا رہتا ہے۔ انقلاب عناصر کی بحث کتاب کے فن ثالث فی العنصریات میں بیان کی گئی ہے وہیں انشاء اللہ اس کی تفصیل معلوم ہو جائے گی۔ اس تمہید کے بعد اعتراض سنئے۔

اعتراض یہ ہے کہ مثلاً اگر پانی کا کچھ حصہ ہوا سے بدل جائے تو ظاہر ہے کہ وہ تھوڑا سا پانی ہو اور پورے عالم میں تو ہمیں پھیل جانے کا یا ہزاروں لاکھوں اور کروڑوں میل کی مسافت پر نہیں جائیگا بلکہ ہوا کے مکان کے اس حصہ میں جائے گا جو اس پانی کے مقام سے قریب تر ہوگا تو سوال یہ ہے کہ جب ہوا کا مکان وسیع و عریض ہے اور پورے عالم میں پھیلا ہوا ہے تو وہ پانی ہوا بننے کے بعد ہوا کے مکان کے تمام اجزاء میں سے اسی قریب والے حصہ میں کیوں رہا دور دراز کے دوسرے حصوں میں کیوں نہیں گیا یہ تزییح بلا مرجع نہیں تو اور کیا ہے۔ تو جس طرح یہاں بغیر کسی مرجع کے تفسیح و تزییح ہو رہی ہے ایسے ہی میوٹی کے متعلق بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ مکان معین میں بغیر کسی مرجع کے حاصل ہو گیا ہے۔ مصنف اس اعتراض کو دفع کرتے ہیں کہ یہ اعتراض یہاں لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہاں تو وضع سابق نے تقاضا کیا ہے وضع لاحق کا لہذا وضع سابق مرجع ہے و نہایت اس کی یوں ہے کہ پانی کو تو ہوا بننے سے پہلے ایک وضع حاصل تھی اور وہ ایک مکان معین میں تھا ہوا بننے کے بعد دوسری وضع

لائق ہوگی اور ہوا کے ایک مکان میں چلا گیا جو پہلے مکان سے قریب تر ہے اور اس مکان اقرب میں وہ اسوج سے گیا کہ یہی مکان پہلے مکان سے قریب تر تھا تو اس مکان کا پہلے مکان سے قریب تر ہونا مرئج ہو گیا اسی کو کہا گیا ہے کہ وضع سابق نے تقاضا کیا ہے وضع لاحق کا۔ اور وضع سابق مرئج بن رہا ہے۔ ہیولی میں آپ اس طرح کی بات نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ ہیولی کیلئے کوئی وضع سابق ہے ہی نہیں کیونکہ اس کو تو صورت کے اقتران سے قبل غیر دو وضع مانا گیا ہے نہ تو اس کیلئے کوئی وضع تھی اور نہ کوئی مکان۔ اس لئے وہاں وضع سابق کے مرئج ہونیکا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ای اذا انقلاب مثلاً الخ۔ شارح اس جواب کو قدرے تفصیل اور وضاحت سے بیان کرتے ہیں کہ مثلاً پانی کا ایک جُزب ہوا سے تبدیل ہو جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو انقلاب سے پہلے وہ پانی طبعاً اپنے مکان طبعی میں تھا یا قسراً اور جبراً ہوا کے مکان میں تھا اگر اپنے مکان طبعی میں تھا یعنی وہ پانی پانی ہی کے مکان میں تھا جو ہوا کے نیچے ہے تو ہوا بننے کے بعد اوپر کو اٹھ کر ہوا کے مکان کے اس حصہ میں منتقل ہو جائے گا جو پانی کے مکان سابق کے زیادہ قریب ہے اور اس حصہ کو ترجیح قرب کی وجہ سے ہوگی یعنی ہوا کا یہ حصہ مکان سابق کے زیادہ قریب تھا اسی لئے اس حصہ کو اختیار کیا دو دروازہ نہیں گیا پس اس صورت میں تو قرب مرئج ہوگا۔ اور اگر انقلاب سے قبل وہ پانی قسراً اور جبراً ہوا کے مکان میں تھا یعنی کسی برتن وغیرہ میں پانی بھر کر ہوا کے مکان کے کسی حصہ میں رکھ دیا گیا تھا تو حرارت کی وجہ سے ہوا بننے کے بعد اسی مقام میں طبعاً رہ جائے گا کسی دوسرے مقام میں نہیں جائیگا یعنی جتنے حصہ میں وہ پانی موجود تھا جب پانی ہوا بن گیا تو وہ حصہ پانی سے تو خالی ہو گیا آپس اب وہ ہوا آجائے گی جو پانی سے بنی ہے اور وہ ہوا اب چونکہ اپنے مکان طبعی میں ہے اسلئے وہ اس جگہ میں طبعاً رہے گی قسراً نہیں۔ اور ہوا بننے کے بعد اسی مکان سابق کو اختیار کرنا کسی دوسرے مقام میں نہ جانا اسوج سے ہوگا کہ اس سے قبل بھی وہ اسی مقام میں تھا پس اسوقت حصول فی ذلک مکان مرئج بنے گا۔ دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں ترجیح بلا مرئج لازم نہیں آئی صورت اولیٰ میں قرب مرئج ہے اور صورت ثانیہ میں حصول فی ذلک مکان مرئج ہے۔

فی موضع الهواء قسراً۔۔۔ قسراً معنی جبراً اور زبردستی کے ہیں یہ اس لئے کہا گیا کہ ایک عنصر اپنے مکان میں تو طبعاً رہتا ہے اور دوسرے عنصر کے مکان میں اگر جاتا اور رہتا ہے تو جبراً اور زبردستی رہتا ہے طبیعت تو اپنے ہی مکان میں رہنے کو چاہتی ہے یہی وجہ ہے کہ جبراً اور قسراً ختم ہوتے ہی فوراً اپنے مکان میں چلا جاتا ہے چنانچہ پانی کو برتن میں بھر کر آپ ہوا کے مکان میں کہیں رکھ دیجئے جب تک وہ برتن میں بھرا ہوا ہے ہوا کے مکان میں جبراً اٹھ رہا ہے جہاں برتن ٹوٹا یا پھوٹا یا برتن کو الٹا کیا فوراً وہ پانی نیچے کی طرف اپنے مکان میں چلا آئیگا۔

ولا یصور مثل ذلک الخ۔ اگر کوئی یہ کہے کہ بطرح انقلاب دلی صورت میں وضع سابق مرئج ہے اسی طرح ہیولی کے متعلق کہہ جایا جائے کہ وضع سابق مرئج ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہیولی کے متعلق اس طرح کا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اقتران صورت سے قبل اسکو غیر دو وضع مانا گیا ہے اسکے لئے وضع سابق ہے ہی نہیں جسکو مرئج بنا یا جائے۔ واللہ اعلم۔

فصل فی اثبات الصورة النوعية وهي التي يختلف بها الاجسام النوعا اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياء اي باقتضائه السكون عند حصول فيه والحركة اليه عند فرجه عنه دون البعض بل بسائر اثاره ليس لامر خارج عن الجسم بالضرورة ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة كما سبق وايضا هيولى العناصر مشتركة لا لتقلب بعضها بعضا فلا تكون مبدأ الامور المختلفة فاما ان يكون للجسمية العامة اي الصورة الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام كلها في ذلك فتعين الثاني وهو المطلوب

**ترجمہ** یہ فصل صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کے بیان میں ہے اور وہ وہ صورت ہے جس کی وہ سب سے اجسام انواع کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ جان لے کہ اجسام طبیعیہ میں سے ہر ایک جسم

کیلئے صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت ہوتی ہے اس لئے کہ بعض اجسام کا بعض مکانات کے ساتھ خاص ہونا یعنی ان بعض اجسام کے تقاضا کرنے کی وجہ سے اس مکان میں ٹھہر جانے کا ان کے اس مکان میں حاصل ہونے کے وقت اور اسی مکان کی طرف حرکت کرنے کا اس سے نکل جانے کے وقت۔ نہ کہ بعض کے ساتھ۔ بلکہ اپنے تمام آثار کے ساتھ یہ کسی ایسے امر کی وجہ سے تو ہے نہیں جو جسم سے خارج ہو بدیہی طور پر اور نہ ہیولی کی وجہ سے ہے اس لئے کہ ہیولی تو استعداد رکھنے والا ہے پس یہ فاعل نہیں ہے گا جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے اور نیز عناصر کا ہیولی مشترک ہوتا ہے بعض عناصر کے بعض سے بدل جانے کی وجہ سے پس یہ ہیولی امور مختلفہ کی علت ہیں بے گنا۔ پس اس وقت یا تو یہ (اختصاص) جسمیہ عامہ یعنی صورت جسمیہ کی وجہ سے ہے جو تمام اجسام میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے یا کسی اور صورت کی وجہ سے ہے اول (صورت جسمیہ کی وجہ سے ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے ورنہ تو تمام اجسام اسی (ایک مکان) میں مشترک ہو جائیں گے پس دوسری صورت متعین ہوگی اور یہی مقصود ہے

**تشریح** فصل فی اثبات الصورة النوعية :- اس سے پہلے آپ ص ۹۷ پر پڑھ چکے ہیں کہ جسم مطلق جسم ہونے کے اعتبار سے تو دو جزؤں سے مرکب ہوتا ہے صورت جسمیہ اور ہیولی سے

مگر نوع ہونے کی حیثیت سے جسم کے اندر ایک تیسرا جزیرا اور ہوتا ہے جس کو صورت نوعیہ کہتے ہیں۔ مصنف نے یہ فصل صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کے لئے منعقد کیا ہے۔ سوال یہ ہو سکتا ہے کہ مصنف نے اس سے قبل دو فصلوں میں ہیولی اور صورت جسمیہ کے درمیان تلازم بیان کیا ہے اور آگے ہدایت کا عنوان قائم کر کے تلازم کی کیفیت کو بیان کریں گے تو تلازم کی بحث کے درمیان ہی میں صورت نوعیہ کے اثبات کی بحث کیوں لے آئے کیفیت تلازم سے فراغت کے بعد اس بحث کو ذکر کرنا چاہئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف اثبات صورت نوعیہ کی بحث کو تلازم



کے اثبات کے بعد اور کیفیت تلازم کے بیان سے قبل لاکر اس طرف اشارہ کرنا چاہئے، میں کہ صورت کا جو میوولی کے ساتھ تلازم ہے وہ صورت جسمیہ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ دونوں کو شامل ہے یعنی صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ دونوں کو میوولی کے ساتھ تلازم حاصل ہے اس لئے کہ میوولی بغیر صورت جسمیہ کے پایا نہیں جاتا اور صورت جسمیہ بغیر صورت نوعیہ کے موجود نہیں ہوتی اسی طرح ادھر سے لیجئے کہ صورت نوعیہ بغیر صورت جسمیہ کے پائی نہیں جاتی اور صورت جسمیہ بغیر میوولی کے موجود نہیں ہوتی پس اس طرح میوولی اور دونوں صورتوں کے درمیان تلازم ہے اس لئے مصنف نے صورت جسمیہ اور میوولی کے مابین تلازم کے بعد صورت نوعیہ کو ثابت کیا اور تلازم کی کیفیت کو اس کے بعد ذکر کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ کیفیت میوولی، صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ تینوں کے مابین تلازم کی ہے۔

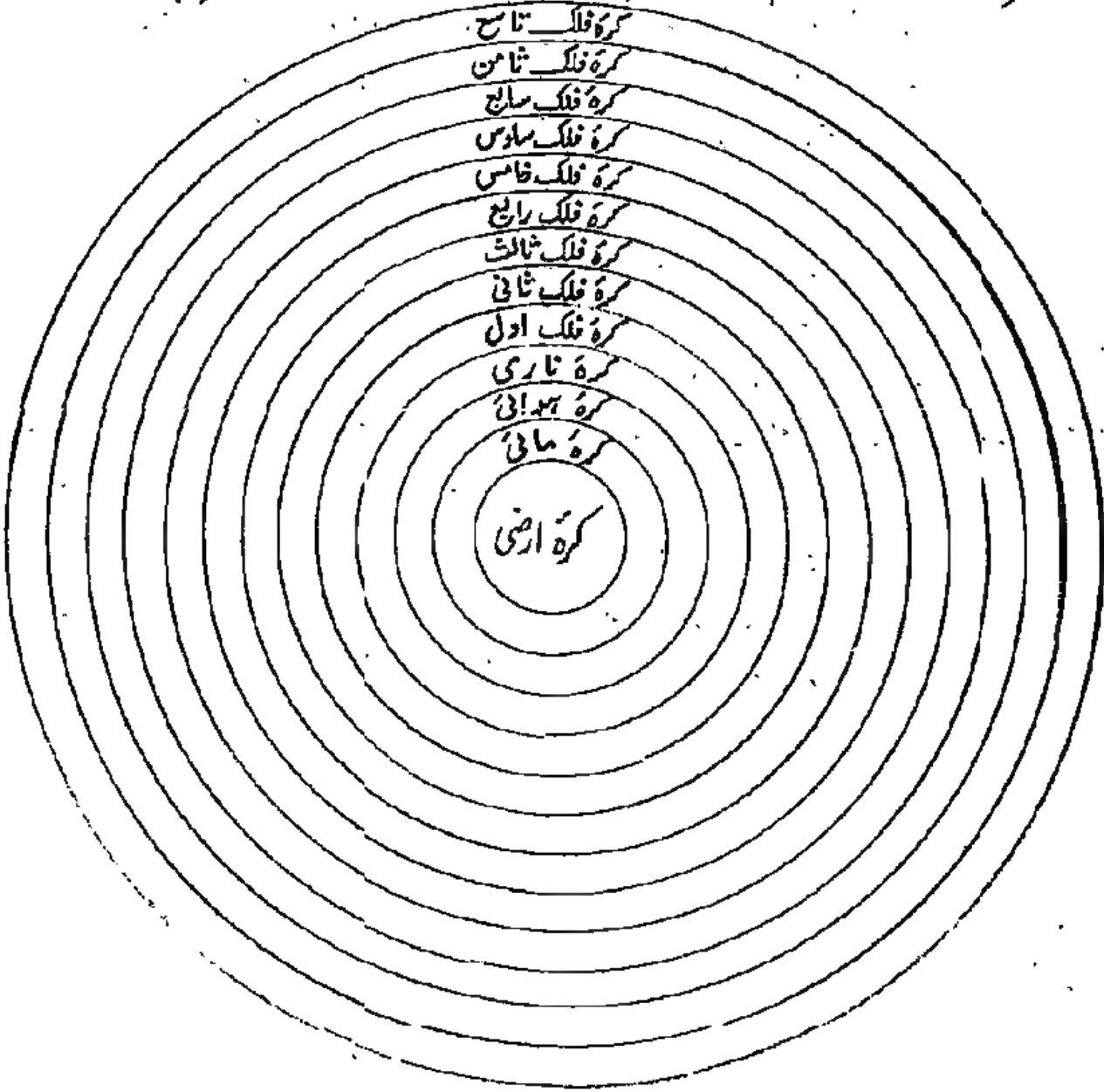
وہی القی یختلف الخ بہ صورت نوعیہ کی تعریف کرتے، میں یہ تعریف محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں ذکر کی ہے کہ صورت نوعیہ وہ صورت ہے جس کی وجہ سے تمام اجسام انواع و اقسام کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں یعنی جسم طبعی جو مختلف انواع میں منقسم ہوتا ہے جیسے آگ، پانی، مٹی، ہوا، یہ صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوتا ہے جسم کے ساتھ پانی صورت نوعیہ لاحق ہوتی تو پانی بن گیا، مٹی والی صورت نوعیہ لگی تو مٹی بن گئی و علی ہذا القیاس۔ صورت نوعیہ موجودات خارجیہ میں بالکل ایسی ہے جیسے موجودات ذہنیہ اور معقولات میں فصل ہوتی ہے کہ جس طرح فصل جنس کے ساتھ لاحق ہو کر اس کو مختلف انواع میں منقسم کر دیتی ہے مثلاً حیوان جس ہے اس کے ساتھ ناطق ملایا تو حیوان ناطق یعنی انسان بن گیا جو حیوان کی ایک نوع ہے اور اگر حیوان کے ساتھ مہائل کو ملایا تو فرس بن گیا یہ بھی حیوان کی ایک نوع ہے، اور نہ اس کو ملانے سے نوع حمار وجود میں آئی اسی طرح اجسام کے ساتھ صورت نوعیہ کو لاحق کرنے سے ان کی مختلف انواع وجود میں آتی ہیں۔

اعلم ان لكل واحد الخ۔ مصنف نے اثبات المصدرة النوعية کہلک جو صورت نوعیہ کے ثبوت کا دعویٰ کیا ہے مبتدی طالب علم کی سہولت اور اسکو سمجھانے کیلئے اس دعویٰ کی وضاحت کرتے، میں اس لئے ہر مبتدی طالب کو خطاب کرتے ہوئے اعلم فرمایا ہے کہ یہ بات خوب اچھی طرح جان لو کہ اجسام طبعیہ میں سے ہر جسم کے لئے صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت کا ہونا ضروری ہے۔

لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاشیاء الخ۔ اشیاء خیر کی جمع ہے ہمیں مکان، چیز اور مکان میں تصور اس فرق ہے عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے چیز عام اور مکان خاص ہے جس کی تفصیل مکان اور چیز کی بحث میں آگے آرہی ہے۔ یہاں سے مصنف دعویٰ مذکور کی دلیل بیان کرتے، میں دلیل سے قبل بطور تمہید ہم چند باتیں بیان کرتے ہیں۔ تاکہ دلیل کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

① فلاسفہ کے یہاں پورا عالم تیرہ گروں پر مشتمل ہے چار گروں، عناصر کے اور نو گروں، افلاک کے مانتے ہیں سب سے نیچے کرہ ارض پھر اس کے اوپر اس کا احاطہ کئے ہوئے کرہ مائی پھر اسی طرح کرہ ہوائی پھر اس کے اوپر کرہ ناری،

یہ تو عناصر اربعہ ہوئے پھر کرہ ناری کے اوپر کرہ فلک اول اس سے اوپر کرہ فلک ثانی اسی طرح سلسلہ وار کرہ فلک سات کے اوپر کرہ فلک ثامن اور اس کے اوپر کرہ فلک تاسع ہے جو تمام کرات کا احاطہ کرنے والا اور سب کے بڑا کرہ ہے اسی لئے اس کو فلک محیط اور فلک اعظم کہتے ہیں اہل فلسفہ جو نو افلاک کے قائل ہوئے ہیں حالانکہ اہل اسلام کے یہاں سات آسمان ہیں جیسا کہ قرآن و احادیث میں بکثرت مصرح ہیں وہ اس لئے کہ اہل اسلام کے یہاں ساتویں آسمان کے اوپر جو عرش اور اس کے اوپر کرسی ہے فلاسفہ عرش کو فلک ثامن اور کرسی کو فلک تاسع سے تعبیر کرتے ہیں اس لئے ان کے یہاں نو افلاک ہو گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی کرسی اپنے اندر سارے افلاک و عناصر کو لئے ہوئے ہے اور سب کا احاطہ کر بیوالی ہے قرآن پاک میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ وسیع کرسیہ اللہ للسموات والارضین بہر حال پورا عالم تیرہ اجسام کر و پیر پر مشتمل ہو چار اجسام عنصریہ جس کو عالم عناصر کہا جاتا ہے اور نو اجسام فلکیہ جن کو عالم افلاک کہتے ہیں جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے :-



(۲) ان اجسام میں سے ہر جسم کا اپنا اپنا ایک مخصوص مکان طبعی ہے جس میں رہنے کیلئے اس جسم کی طبیعت مقتضی ہوتی ہے پھر افلاک میں سے تو ہر فلک ہمیشہ اپنے ہی مکان میں رہتا ہے دوسرے فلک کے مکان میں نہیں جاتا البتہ عناصر میں سے ایک عنصر دوسرے عنصر کے مکان میں جبراً اور قسراً چلا جاتا ہے مگر جبر و قسر ختم ہوتے ہی فوراً اپنے مکان کا رخ کرتا ہے اور اپنے مکان میں جا کر طبعاً ٹھہر جاتا ہے مثلاً مٹی کہ اس کا مکان سید سے نیچے ہے اگر آپ کوئی ڈھیل یا پتھر اپنے ہاتھ میں اٹھا کر یا پھینک کر یا کسی اور طرح سے اوپر پھونکا کے مکان میں لیجائیں تو وہ مجبوراً ہوا کے مکان میں چلا جائے گا اور جب تک اس کو زبردستی ہوا کے مکان میں رکھا جائے گا رہے گا مگر جب آپ اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور جبر اور زبردستی ختم کر دیں گے تو فوراً وہ نیچے کی طرف حرکت کرے گا اور اپنے مکان طبعی میں جا کر ساکن ہو جائے گا تو اپنے مکان میں جا کر سکون کا تقاضا کرنا اور اپنے مکان سے نکلنے کے بعد اس کی طرف حرکت کا تقاضا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہر جسم اپنے ایک مکان طبعی کے ساتھ مخصوص ہے اسی کو شارح نے ای باقتضاء السكون الخ سے بیان کیا ہے بہر حال معلوم ہوا کہ مٹی کا مکان طبعی مکان اسفل ہے اس کی طبیعت سب سے نیچے رہنے کو مقتضی ہے اس سے اوپر پانی کا مکان ہے پانی کی طبیعت مٹی سے اوپر رہنے کو چاہتی ہے اس سے اوپر ہوا کا مکان اور اس سے اوپر آگ کا مکان ہے اس پر شاید یہ شبہ ہو کہ پانی تو زمین کے اندر یعنی مٹی کے نیچے رہتا ہے تو پانی کا مکان ارض سے نیچے ہوا اس شبہ کا دفعیہ یہ ہے کہ پانی کا مکان طبعی تو مٹی کے اوپر ہی ہے البتہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کا مہلہ سے کچھ پانی کو جبراً زمین کے اندر مجبوس اور محفوظ کر دیا ہے تاکہ لوگ اپنی اپنی ضرورت کے وقت کنواں کھود کر یا بوزنگ اور نزل وغیرہ کے ذریعہ زمین سے پانی نکالتے اور استعمال کرتے رہیں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بَعَثْنَا فِيهِ مِنَ الْجِبَالِ فِي الْأَرْضِ حَبًّا وَمَا تُحْيِيهِ وَمَا يُغْرِقُ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابِهِ لَفَاعِلُونَ اور ہم نے آسمان سے مناسب مقدار کے ساتھ پانی برسایا پھر ہم نے اس کو (مدت تک) زمین میں ٹھہرایا اور پانی کچھ پانی تو زمین کے اوپر رہتا ہے اور کچھ اندر آتا ہے جو وقتاً فوقتاً نکلتا رہتا ہے) اور ہم (جس طرح اس کے برسانے پر قادر ہیں اسی طرح) اس کے معدوم کر دینے پر بھی قادر ہیں (بیان القرآن) پانی کا مکان طبعی مٹی سے اوپر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آپ اگر کسی یرتن میں پانی بھر کر اس میں مٹی مکنکر پتھر وغیرہ ڈالیں تو مٹی وغیرہ نیچے بیٹھ جائے گی اور پانی اوپر آجائے گا اگر پانی کا مکان طبعی مٹی سے نیچے اور مٹی کا مکان اوپر ہوتا تو مٹی ڈھیلے اور پتھر پانی کے اوپر تیرتے رہا کرتے حالانکہ ایسا نہیں ہے دراصل بات یہ ہے کہ جتنا جس جسم میں ثقل اور بھاری پن ہوتا ہے اتنا ہی اس کا مکان اسفل ہوتا ہے اور جس میں جتنی لطافت اور ہلکاپن زیادہ زیادہ ہوتا ہے اتنا ہی اس کا مکان اوپر ہوتا ہے مٹی بنسبت پانی کے زیادہ ثقیل ہے اس لئے اس کا مکان طبعی سب سے نیچے ہے پانی میں ثقل اس سے کم ہے اس لئے اس کا مکان اس سے اوپر ہے اور آگ میں لطافت سب سے زیادہ ہے اس لئے اس کا مکان سب سے اوپر ہے اور ہوا میں بنسبت آگ کے لطافت کم ہے اس لئے اس کا مکان آگ سے نیچے ہے تم نے کوئے کا قصہ سنا ہو گا کہ ایک پیاسے کوئے کو کسی مکان کی چھت پر گھڑا رکھا ہو نظر آیا وہ پانی پئے کیلئے اُترا اور گھڑے کے قریب آکر دیکھا کہ اس میں پانی کم ہے اس کا منہ پانی تک نہیں پہنچ پاتا ہے وہ کو آگیا اور چھوٹے

چھوٹے کٹکڑے پتھر لالا کر اس گھرے میں ڈالتا رہا، کنکر اور پتھر نیچے بیٹھتے گئے اور پانی اوپر آگیا تو آہام سے پانی پی کر چلا گیا، کو آہام فلسفہ کو جانتا تھا کہ پانی کا مکان طبعی مٹی سے اوپر ہے اسی لئے اس نے یہ تدبیر اختیار کی۔ میں بچوں سے درس میں کہا کرتا ہوں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کو آہام بڑھا ہوا تھا۔

(۳) جس طرح اجسام کے مکانون میں اختلاف اور اختصاص ہے کہ کوئی جسم کسی مکان کے ساتھ اور کوئی کسی مکان کے ساتھ مخصوص ہے اسی طرح اجسام کے آثار میں بھی اختلاف و اختصاص ہے کسی جسم کا اثر حرارت ہے جیسے آگ اور کسی جسم کا اثر برودت ہے جیسے کہ پانی، یا مثلاً عناصر کہ وہ انفکاک کو قبول کرتے ہیں یعنی ان کی تقسیم اور ٹکڑے ہو جاتے ہیں مگر انفکاک کیلئے انفکاک بالکل محال ہے اسی طرح عناصر میں انقلاب ہوتا رہتا ہے کہ ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدل جاتا ہے پانی ہوا سے اور ہوا پانی سے بدل جاتی ہے جیسا کہ آپ ایسی فصل سابق کے اخیر میں ۲۱۵ پر پڑھ چکے ہیں مزید تفصیل اس کی عنصریات کے بیان میں انشاء اللہ آجائے گی مگر انفکاک میں انقلاب نہیں ہوتا کہ ایک فلک دوسرے فلک سے بدل جائے، پس قبول انفکاک و انقلاب مخصوص ہے عناصر کے ساتھ اور تضاد انفکاک و انقلاب مخصوص ہے انفکاک کے ساتھ اسی طرح اجسام کے آثار مختلف ہیں۔

اس تمہید کے بعد اب صورت نوعید کے اثبات کی دلیل سنئے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب تمام اجسام ہونے میں مشترک ہیں تو پھر یہ اجسام مکانون اور آثار کے اعتبار سے مختلف کیوں ہیں کہ کوئی جسم کسی مکان کے ساتھ اور کوئی کسی مکان کے ساتھ مخصوص ہے اسی طرح کوئی جسم کسی اثر کے ساتھ اور کوئی کسی اثر کے ساتھ مخصوص ہے آخر یہ اختلاف اور اختصاص کس سبب سے ہے؟ اس میں عقلاً چار احتمالات ہیں۔ یا تو یہ اختصاص کسی امر خارج کی وجہ سے ہوگا۔ یا امر داخل کی وجہ سے اگر امر داخل کی وجہ سے ہے تو اس میں تین احتمالات ہیں یا تو بیہوشی کی وجہ سے یا صورت جسم کی وجہ سے یا کسی اور صورت کی وجہ سے یہ کل چار احتمالات ہو گئے ان میں سے پہلے تین احتمالات باطل ہیں احتمال اول تو بدلتا ہے محال ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ آگ خود بخود اوپر کو جاتی ہے اور مٹی خود بخود نیچے کو آتی ہے کسی امر خارج کی وجہ سے نہیں یعنی مٹی اگر اپنے ثقل اور بوجھ کی وجہ سے نیچے کی طرف آتی ہے یہ ثقل خود اس کی ذات میں داخل ہے کسی امر خارج کی وجہ سے اسکا عارض نہیں ہوا اسی طرح آگ جو اپنی لطافت اور خفت کی وجہ سے اوپر کو جاتی ہے یہ لطافت اور خفت اس کو امر خارج کی وجہ سے عارض نہیں ہوئی بلکہ اس کی ذات ہی میں داخل ہے ایسے ہی ہم دیکھتے ہیں کہ گرم پانی خود بخود بغیر کسی سبب خارجی کے ٹھنڈا ہو جاتا ہے معلوم ہوا کہ پانی کی برودت خود اس کی ذات کی وجہ سے عارض ہے کسی امر خارج کی وجہ سے نہیں۔ بہر حال احتمال اول باطل اور محال ہے جس کو مصنف نے لیس لامر خارج بیان کیا ہے ولا للہیولی۔ یہ دوسرے احتمال کا بطلان ہے کہ یہ اختصاص بیہوشی کی وجہ سے بھی نہیں ہے اس کی دو وجہ ہیں ایک تو یہ بیہوشی قابل ہوتا ہے اور قابل چیز فاعل نہیں بن سکتی اس لئے بیہوشی کو اختصاص کیلئے فاعل بنانا محال ہے، بیہوشی کے قابل ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اس کو یوں سمجھئے کہ قابل کے دو معنی آتے ہیں ایک قابل یعنی متصف جیسے کہا جائے کہ کتابت کو قبول کرنے والا ہے یعنی وصف کتابت کے ساتھ متصف ہے دوسرے قابل

یعنی مستعد یعنی صلاحیت و استعداد رکھنے والا جیسے کہا جائے انسان کتابت کو قبول کرنے والا ہے یعنی کتابت کی صلاحیت اور استعداد والا ہے۔ پہلی صورت میں کتابت بالفعل موجود ہے دوسری صورت میں کتابت بالقوة موجود ہے یعنی فی الحال تو کتابت کے ساتھ متقف نہیں ہے البتہ اس میں کتابت بننے کی صلاحیت و استعداد ہے یہاں قابل کے دوسرے معنی مراد ہیں یعنی بیولی اجیاز و آثار کی استعداد و صلاحیت رکھنے والا ہے۔ اور جو چیز کسی شے کیلئے مستعد ہوتی ہے وہ اس کیلئے فاعل نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی شے کی استعداد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ابھی وہ شے مفقود ہے موجود نہیں ہے صرف صلاحیت و استعداد ہے اور کسی شے کے فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اس شے کو وجود بخشا یا اور وہ شے موجود ہو گئی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ استعداد مستلزم ہے فقدان کو اور فاعلیہ مستلزم ہے وجود ان کو اور فقدان و وجود میں منافات ہے پس مستعد ہونے اور فاعل ہونے میں بھی منافات ہوگی اس لئے جو شے مستعد اور قابل ہوتی ہے وہ فاعل نہیں ہو سکتی تو جب بیولی قابل ہے تو اس کا اس اختصاص اجیاز و آثار کیلئے فاعل اور سبب بننا محال ہے۔

کما سببھی ۱۔ میڈی میں آگے چل کر ایلیات کے فن ثانی کی فصل ثامن میں بیان کیا گیا ہے کہ قابل شے کی استعداد رکھتا ہے اور فاعل شے کو وجود بخشتا ہے اور دونوں میں مغایرت ہے استعداد رکھنا اور چیز ہے وجود بخشنا اور چیز ہے اس لئے جو شے قابل ہو وہ فاعل نہیں ہوتی۔

وایضا ہیولی العنصر والحو۔۔۔ یہ احتمال ثانی کے بطلان کی دوسری وجہ ہے کہ بیولی کا اختصاص کیلئے فاعل بننا اس وجہ سے بھی محال ہے کہ عناصر کا بیولی (مادہ) مشترک ہوتا ہے یعنی ایک عنصر کا مادہ دوسرے عنصر کے مادہ کے حقیقت کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ تمام عناصر کا مادہ مشترک ہوتا ہے و سبب اس کی یہ ہے کہ ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدل جاتا ہے مثلاً پانی ہوا سے اور ہوا پانی سے بدل جاتی ہے یعنی پانی کا مادہ صورت مائیدہ کا لباس اتار کر صورت ہوا کا لباس پہن لیتا ہے مادہ جو کہ کائنات باقی رہتا ہے البتہ صورت کا لباس بدلتا رہتا ہے معلوم ہوا کہ پانی اور ہوا کا مادہ ایک ہی ہے صورتیں یکے بعد دیگرے بدلتی رہتی ہیں اسی طرح دیگر عناصر آگ اور مٹی سمجھی میں انقلاب ہوتا رہتا ہے جس کی تفصیل فن ثالث میں عنصریات کے بیان میں آئے گی۔ بہر حال عناصر اربعہ کا مادہ مشترک ہوتا ہے اور مشترک شے امور مختلف کی علت نہیں ہو سکتی وہ تو امور مشترک ہی کی علت ہو سکتی ہے۔ یعنی اگر اجیاز و آثار کی علت بیولی کو قرار دیا جائے تو جب یہ بیولی مشترک ہے تو اجیاز و آثار میں اشتراک ہونا چاہئے حالانکہ اجیاز اور آثار عناصر کے مختلف ہیں یعنی اگر مادہ کی وجہ سے ہوا کو ایک معین مکان طبعی حاصل ہوا ہے تو یہی مادہ اشتراک کی وجہ سے پانی کا بھی ہے اس لئے پانی کا مکان طبعی بھی وہی ہوا والا مکان ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہر عنصر کا مکان طبعی علیحدہ علیحدہ ہے کماثر۔ معلوم ہوا کہ اس اختلاف و اختصاص کی علت بیولی نہیں ہے۔

فحینئذ اصاف ان یکون ۱۔ یعنی جب یہ دو احتمال باطل ہو گئے کہ نہ تو اختصاص امر خارج کی وجہ سے ہے اور نہ بیولی کی وجہ سے۔ پس اب دو احتمال باقی رہ گئے کہ یا تو یہ اختصاص صورت جسمیہ کی وجہ سے ہے یا کسی اور صورت

کی وجہ سے، احتمال اول باطل ہے کیونکہ صورت جسمیہ بھی تمام اجسام کی مشترک ہے صورت جسمیہ کے بارے میں آپ نے  
 بڑے بڑے حکمے میں کہ وہ ایک جوہر ہوتی ہے جو کمینوں جہات (طول، عرض اور عمق) میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے اور یہ صورت  
 جسمیہ تمام اجسام کے اندر پائی جاتی ہے اور آپ کو ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ مشترک شے امور مختلفہ کی علت نہیں بن  
 سکتی اگر بعض احیاء کا اختصاص صورت جسمیہ کی وجہ سے مانا جائے تو تمام اجسام کا اسی ایک مکان میں مشترک ہونا  
 لازم آئے گا اس لئے اخیر کے ان دونوں احتمالوں میں سے احتمال اول بھی باطل ہے پس دوسرا احتمال (جو احتمال  
 اربعہ میں سے چوتھا احتمال ہے) متعین اور ثابت ہو گیا کہ یہ اختصاص صورت جسمیہ کے علاوہ کسی اور صورت کی  
 وجہ سے ہے اور یہی مطلوب ہے کہ اجسام کے اندر صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت کا ہونا ضروری ہے جس  
 کی وجہ سے اجسام مختلف انواع اختیار کرتے ہیں اور جسکی وجہ سے احیاء اور آثار کا اختلاف اور اختصاص ہوتا  
 ہے اور یہی صورت نوعیہ ہے نسبت المدعی والمطلوب۔

للاجسمیة العامة :- صورت جسمیہ کو جسمیت عامہ بھی کہا جاتا ہے علت کے معنی مشترک کے ہیں کیونکہ صورت  
 جسمیہ تمام عناصر اور افلاک میں مشترک ہوتی ہے اس لئے اس کو جسمیت عامہ کہتے ہیں شارح نے اسکی تفسیر کی ہے جو  
 المتشابهة فی جمیع الاجسام کے ساتھ یعنی تمام اجسام میں صورت جسمیہ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے تمام  
 اجسام کی صورت جسمیہ ایک ہی جیسی ہے وہی جوہر المتعدی فی الجهات الثلثة :-

لا یحقی علیک أنه لا بد لاختصاص الاجسام بصورها النوعية من سبب وقد ذهبوا  
 الى ان الاختصاص في الاجسام العنصرية لان المادة العنصرية قبل حدوث صورته  
 فيها كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة الاحقة واما في  
 الاجسام الفلكية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالمهية لمادة الفلك الاخر وكل مادة  
 فلكية لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها وقيل لانه لا يجوز ان يكون الاختصاص  
 بالانوار في العنصریات لان مادتها قبل الاتصاف بكل كيفية كانت موصوفة بكيفية  
 اخرى لاجلها استعدت لقبول الكيفية الاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا تقبل  
 الا كيفية الحاصلة لها فلا يحتاج الى اثبات الصورة النوعية وقد يجاب باننا تعلم بدهة  
 ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافها بامر جوهری مختص

ملاحظہ فرمائیے | تجھ پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اجسام کے اپنی اپنی صورت نوعیہ کے ساتھ مخصوص ہونے  
 کیلئے ایک سبب کا ہونا ضروری ہے، اور فلاسفہ اس بات کا طرف گئے ہیں کہ (اپنی اپنی صورت نوعیہ  
 کے ساتھ) اختصاص اجسام عنصریہ میں تو اسوجہ سے ہے کہ عنصری مادہ کسی صورت (نوعیہ) کے اسکے اندر پیدا ہونے سے پہلے  
 دوسری صورت (نوعیہ) کے ساتھ متصف تھا اس (پہلی) صورت کی وجہ سے بعد والی صورت (نوعیہ) کو قبول



کرنے کی استعداد پیدا ہوگئی اور ہر حال (اختصاص) اجسام فلکیہ میں پس اس لئے ہے کہ ہر فلک کیلئے ایک مادہ ہے جو حقیقت کے اعتبار سے دوسرے فلک کے مادہ کے مخالف ہے اور ہر فلکی مادہ نہیں قبول کرتا ہے مگر اسی صورت کو جو اس میں حاصل ہوتی ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ بات کیوں نہیں جائز ہے کہ آثار کے ساتھ اختصاص اجسام عنصریہ میں اسوجہ سے ہو کہ ان کا مادہ ہر کیفیت کے ساتھ متصف ہونی سے قبل ایک دوسری کیفیت کے ساتھ متصف تھا جسکی وجہ سے بعد والی کیفیت کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوگئی اور اجسام فلکیہ میں اسوجہ سے کہ ہر فلک کا مادہ نہیں قبول کرتا ہے مگر اپنی اسی کیفیت کو جو اس کیلئے حاصل ہے پس صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے اور کبھی اسکا جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ ہم بدیہی طور پر یہ جلتے ہیں کہ آگ کی حقیقت پانی کی حقیقت کے مخالف ہے پس ان دونوں کا اختلاف کسی مخصوص امر جو ہر کسی کے ذریعہ ہونا ضروری ہے۔

**تشریح** لا ینحیی علیک الخ :- یہ ایک اعتراض ہے جو امام رازی نے فلاسفہ پر کیا ہے کہ اجسام جس طرح اجاز و آثار کے اعتبار سے مختلف ہیں اسی طرح اپنی اپنی صورت نوعیہ کے اعتبار سے بھی تو مختلف ہیں کہ مٹی کی صورت نوعیہ اور پانی کی اور ۔ اسی طرح آگ کی صورت نوعیہ جدا ہے اور ہوا کی صورت نوعیہ جدا ہے ہر جسم علیحدہ علیحدہ اپنی اپنی صورت نوعیہ کے ساتھ متصف ہے اسی طرح فلکیات میں کہ فلک اول کی صورت نوعیہ اور ہے فلک ثانی کی اور ہے ۔ اسی طرح ہر فلک کی صورت نوعیہ بھی جدا گانہ ہے تو آپ نے آثار اور اجاز کے اختصاص و اختلاف کیلئے تو صورت نوعیہ کو سبب قرار دیدیا اب سوال یہ ہے کہ ان کی صورت نوعیہ کے اختلاف و اختصاص کا آخر کیا سبب ہے؟ اس کیلئے بھی تو ایک سبب کا ہونا ضروری ہے تو جسم کے اندر صورت نوعیہ کے علاوہ ایک اور صورت کا ماننا ضروری ہوگا پھر وہ صورت بھی ہر ایک کی مختلف ہوگی تو ان کے اختلاف کیلئے ایک اور صورت نوعیہ کو ماننا پڑے گا۔ اس طرح تسلسل لازم آئے گا وہو محال :-

وقد ذهبوا الى ان الاختصاص الخ :- امام رازی اپنے اعتراض مذکور کا خود جواب دیکر آگے خود ہی اس پر اعتراض کرتے ہیں ۔ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اجسام عنصریہ میں سے ہر جسم جو اپنی اپنی صورت نوعیہ کے ساتھ متصف اور متصف ہے وہ اسوجہ سے ہے کہ مادہ عنصریہ کو جب کوئی صورت نوعیہ لاحق ہوتی ہے وہ اس صورت کے لاحق ہونی سے قبل ایک دوسری صورت نوعیہ کے ساتھ متصف ہونا ہے جسکی وجہ سے صورت لاحقہ کی استعداد اس میں پیدا ہو جاتی ہے اسلئے وہ اس صورت کو قبول کر لیتا ہے تو صورت نوعیہ کے لاحق ہونے کا سبب وہ استعداد ہے جو صورت سابقہ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے اسلئے دوسری صورت کو سبب قرار دینے کی ضرورت نہیں جس سے تسلسل لازم آئے مثلاً پانی کے مادہ کو پانی کی صورت نوعیہ لاحق ہونی سے پہلے مثلاً ہوا کی صورت نوعیہ لاحق تھی ہوا سے وہ پانی میں تبدیل ہو گیا تو ہم یہ کہیں گے کہ اسکو جو صورت مائیہ لاحق ہوئی ہے وہ اس وجہ سے کہ اس سے قبل اس کے ساتھ صورت ہوائیہ لگی ہوئی تھی اور صورت ہوائیہ میں صورت مائیہ کو قبول کرنے کی استعداد ہے اس لئے اس نے صورت مائیہ کو قبول کر لیا ۔ اسی طرح ہر عنصر کو جو اسکی صورت نوعیہ لاحق ہوئی ہے وہ صورت سابقہ کی

وجہ سے پیدا شدہ استعداد کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے اس لئے کسی دوسری صورت کو ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ وجہ تو عنصریات سے متعلق ہے جن میں انقلاب اور تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور ان کا مادہ اسی وجہ سے مشترک ہوتا ہے اور نملکیات میں چونکہ انقلاب نہیں ہوتا اور اسی لئے ان کا مادہ مشترک نہیں ہوتا تو ان کے متعلق یوں کہا جائیگا کہ ہر نملک کا مادہ دوسرے نملک کے مادہ کے حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے ہی مخالف اور مغایر ہوتا ہے اس تغایر کی وجہ سے وہ صرف اسی صورت کو قبول کرتا ہے جو اس کے ساتھ لاحق ہوتی ہے کسی دوسری صورت کو قبول نہیں کرتا تو ان کے مادوں کا مختلفہ الحقیقہ ہونا ہی صورت نوعیہ کے اختصا ص کا سبب ہے اس لئے ان کیلئے بھی کسی دوسری صورت کو سبب قرار دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

قبیل لحد لا یجوز الخ۔ امام رازی جواب مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ جب اختصا ص بصورت النوعیہ کا سبب صورت نوعیہ سابقہ کو قرار دینا جائز ہے تو آثار و کیفیات اور احیاز کے ساتھ اختصا ص کا سبب کیفیات کو قرار دینا کیوں نہیں جائز ہے آپ اس اختصا ص کا سبب بھی کیفیات سابقہ کو ہی قرار دیدیجئے اور یوں کہدیجئے کہ ہر جسم جو اپنے ایک اثر اور کیفیت مثلاً برودت وغیرہ کے ساتھ شخص ہے اسی طرح اپنے خیر اور مکان کے ساتھ شخص ہے وہ عنصریات میں تو اس وجہ سے ہے کہ اس کیفیت کے ساتھ متصف ہونے سے قبل وہ جسم عنصری دوسری کیفیت کے ساتھ متصف تھا جس کی وجہ سے کیفیت لاحقہ کو قبول کرنے کی اس میں استعداد پیدا ہوئی اس لئے اس نے اس کیفیت اور اثر کو قبول کر لیا اور نملکیات میں اس وجہ سے ہے کہ ہر نملک کا مادہ مغایر فی الحقیقہ ہونے کی وجہ سے صرف اسی کیفیت کو قبول کرتا ہے جو اس کو حاصل ہے اسی لئے اس کیفیت کے ساتھ شخص ہے اب شروع ہی سے صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں پڑے گی۔ اختصا ص بالا احیاز و الآثار کا سبب یہ کیفیات سابقہ ہوں گی۔

وقد یجاب الخ۔ امام رازی کے اس اعتراض کا جواب بعض لوگوں نے اس طرح دیا ہے کہ کیفیات سابقہ کو اختلاف آثار کا سبب قرار دینا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو بدیہی طور پر نہیں معلوم ہے کہ عناصر میں حقیقت کے اعتبار سے اختلاف ہے مثلاً آگ کی حقیقت پانی کی حقیقت کے بالکل مخالف ہے کیونکہ آگ کی حقیقت العنصر المحل الیابس اور پانی کی حقیقت العنصر البارد المرطب ہے یعنی آگ ایسا عنصر ہے جو گرم اور خشک ہو اور پانی ایسا عنصر ہے جو ٹھنڈا اور تر ہو اور جو چیزیں حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں ان میں اختلاف امور جو ہر شخصہ یعنی ذاتیات کی وجہ سے ہوتا ہے، امور عرضیہ یعنی عوارض کی وجہ سے نہیں ہوتا جیسے انسان، فرس، حمار یہ حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں جو اختلاف ہے وہ فضول (ناطن، صاہل اور ناصق) کی وجہ سے ہے اور فضول ذاتیات کے قبیل سے ہوتی ہیں تو جب عناصر مختلفہ الحقیقہ ہیں تو ان کے اختلاف کا سبب بھی کوئی امر جو ہر شخص یعنی امر ذاتی ہونا چاہئے جو ان کے اندر باقی اور محفوظ رہے اور کیفیات تو از قبیل عوارضات ہیں جو زائل ہو جانے والے ہیں اس لئے کیفیات سابقہ کو اس اختلاف و اختصا ص کا سبب بنایا نہیں جاسکتا بلکہ اس کا سبب صورت نوعیہ ہی کو قرار دیا جائے گا کیونکہ صورت نوعیہ امر جو ہر شخص کی ذات میں داخل ہے

اور اس کے ساتھ منقص ہے۔ اس کو مثال سے سمجھئے کہ دیکھو پانی کی برودت کا سبب اسکی صورت نوعیہ ہے۔ برودت کے زائل ہونے کے بعد بھی پانی کی صورت نوعیہ باقی اور محفوظ رہتی ہے مثلاً پانی آگ کی ملاقات کی وجہ سے جب گرم ہو جاتا ہے تو دیکھو برودت زائل ہو گئی ہے مگر وہ صورت نوعیہ جو برودت کا سبب ہے وہ اب بھی باقی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تھوڑی دیر بعد یہ گرم پانی پھر برودت کی طرف لوٹ جاتا ہے اور ٹھنڈا ہو جاتا ہے وہ تو صرف ایک خارجی سبب یعنی ملاقات ناری کی وجہ سے تھوڑی دیر کیلئے گرم ہو گیا تھا۔ اگر برودت کا سبب اس میں باقی اور محفوظ نہ ہوتا تو برودت کی طرف عود نہ کرتا بہر حال معلوم ہو گیا کہ اختصا میں بالآثار و کیفیات کا سبب کیفیات سابقہ کو نہیں بنایا جاسکتا بلکہ صورت نوعیہ ہی کو بنایا جائے گا اور اسکو ثابت ماننا ضروری ہوگا۔ مگر اس جواب پر دو اشکال وارد ہوتے ہیں (۱) یہ کہ اس میں عناصر کی حقیقت کے اختلاف کے بارے میں بلاہت کا دعویٰ کیا گیا ہے حالانکہ اشیاء کی حقائق کا سمجھنا اور متعین کرنا بڑا دشوار ہے ہو سکتا ہے کہ عناصر حقیقت کے اعتبار سے متحد ہوں اور امور خارجیہ اور عوارض کے اعتبار سے مختلف ہوں آپ ان کا مختلفہ الحقیقہ ہونا دلیل سے ثابت کیجئے بلاہت کا دعویٰ مسموع نہیں ہوگا۔ (۲) دوسرا اشکال یہ ہے کہ یہ جواب محض عنصریات سے متعلق ہے کیونکہ اس میں عناصر ہی کے مختلفہ الحقیقہ ہونے کو لیکر گفتگو کی گئی ہے اس لئے اس سے عنصریات میں۔ تو صورت نوعیہ کے وجود پر دلالت ہوتی ہے مگر فلکیات کے متعلق ابھی گفتگو باقی رہ جاتی ہے ان میں صورت نوعیہ کا ثبوت نہیں ہوتا۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ دَلِيلَهُمْ لَوْ تَمَّ لَدَلَّ عَلَى أَنَّ لَأَثَارَ الْأَجْسَامِ مُبْدَأُ فِيهَا وَأَمَّا أَنْ ذَلِكَ الْمُبْدَأُ  
وَاحِدٌ أَوْ مُتَعَدِّدٌ فَلَا دَلَالَتَ لَهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ أَنْمَا اقْتَصَمُوا عَلَى الْوَاحِدِ لِعَدَمِ احْتِيَاجِهِمْ إِلَى  
الزَّائِدِ فَإِنَّ قِيلَ هَذَا مُنَافٍ لِقَوْلِهِمُ الْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ قَلْنَا امْتِنَاعُ صُدُورِ  
الْمُتَعَدِّدِ عَنِ الْوَاحِدِ مَشْرُوطٌ بِعَدَمِ تَعَدُّدِ الْجِهَاتِ فِي الْوَاحِدِ وَالصُّورَةُ النُّوعِيَّةُ وَإِنْ كَانَتْ  
أَمْزًا وَاحِدًا بِالذَّاتِ إِلَّا أَنَّهُمْ مُتَعَدِّدَاتُ الْجِهَاتِ تَقْتَضِي لِكُلِّ جِهَةٍ مَا يَنْبَغِي سُبُهَا

**تشریح** اور تو جان لے کہ ان کی دلیل اگر مکمل ہو تو (فقط) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجسام کے آثار کیلئے ان کے اندر مبدأ (سبب) ہوتا ہے اور بہر حال یہ بات کہ یہ سبب ایک ہے یا متعدد ہیں پس اس بات پر اس (دلیل) کی کوئی دلالت نہیں ہے اور شاید انھوں نے (فلاسفہ نے) زائد کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے ایک پر اکتفا کیا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ تو ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ایک سے فقط ایک ہی صادر ہوتا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ ایک سے متعدد چیزوں کے صادر ہونے کا عمل ہونا اس واحد میں جہات کے متعدد نہ ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور صورت نوعیہ اگرچہ ذات کے اعتبار سے واحد چیز ہے مگر بیشک وہ متعدد جہات والی ہے۔ ہر جہت کی وجہ سے اس چیز کا تقاضا کرتی ہے جو اس جہت کے مناسب ہے۔

**تشریح** وَاَعْلَمُ أَنَّ دَلِيلَهُمْ لَوْ تَمَّ لَدَلَّ عَلَى أَنَّ لَأَثَارَ الْأَجْسَامِ مُبْدَأُ فِيهَا وَأَمَّا أَنْ ذَلِكَ الْمُبْدَأُ

کہتے ہیں کہ یہ دلیل اولاً تو تام نہیں ہے کیونکہ اس پر وہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں جو ابھی ادھر ذکر کئے گئے ہیں۔ اور چلے اگر ہم اس کا تام ہونا تسلیم بھی کر لیں تو اس سے صرف یہی ثوابت ہوتا ہے کہ اجسام کے اندر آثار کے اختلاف کا سبب ہونا ضروری ہے اور وہ صورت نوعیہ ہے مگر اس دلیل سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ ہر جسم کے اندر صورت نوعیہ صرف ایک ہوتی ہے یا متعدد ہوتی ہیں اس بارے میں دلیل مبہم ہے حالانکہ فلاسفہ ہر جسم کے اندر فقط ایک صورت نوعیہ مانتے ہیں کہ جسم کے اندر ایک ہی صورت نوعیہ ہوتی ہے جو تمام آثار و احیاز کے اختلاف کا سبب بنتی ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کے واحد ہونے پر کیا دلیل ہے؟

وعلیہذا انما اقتضیٰ الخبیر سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ اگر صورت نوعیہ کی وحدت و تعدد کے بارے میں یہ دلیل مبہم ہے تو اس سے مقصود میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا کیونکہ مقصود تو صرف صورت نوعیہ کو ثابت کرنا ہے وحدت و تعدد کی تعیین مقصود نہیں اس تعیین کے لئے تو قرینہ کافی ہے اگر وحدانیت کا قرینہ ہو گا تو وحدانیت متعین ہو جائے گی اگر تعدد کا قرینہ ہو گا تو تعدد متعین ہو جائے گا یہاں ہم نے دیکھا کہ وحدانیت کا قرینہ موجود ہے اور وہ عدم الاحتیاج الی الزائد ہے یعنی فلاسفہ نے جو ایک ہی صورت نوعیہ پر اکتفا کیا ہے وہ اس لئے کہ زائد کی کوئی ضرورت نہیں ہے ایک ہی صورت نوعیہ مانتے سے کام چل جائے گا یہ اعتراض اور جواب علامہ قطب الدین رازی کی محاکمات سے ماخوذ ہیں۔

فان قيل هذا منافي الخبیر۔ جواب مذکور پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض امام فخر الدین رازی نے کیا ہے کہ کیسے کہا گیا ہے کہ زائد کی ضرورت نہیں ایک ہی صورت نوعیہ سے کام چل جائے گا حالانکہ فلاسفہ کے یہاں قاعدہ ہے الواحد لا یصدر عن الا الواحد کہ واحد سے واحد ہی صادر ہوتا ہے متعدد امور کا صدور واحد سے محال ہے اور اجسام کے آثار تو متعدد ہیں مثلاً پانی کا ایک اثر سردی دوسرا اثر طوبت پھر پانی کا ایک چیز متعین مخصوص ہوتا، اسی طرح جسم کا مزیج یا مستس و غیرہ ہونا خفیف یا الثقیل ہونا وغیرہ یہ سب اجسام کے آثار و کیفیات ہیں ان متعدد امور کا صدور ایک صورت نوعیہ سے کیسے ہو سکتا ہے یہ فلاسفہ کے قاعدہ کے منافی ہے۔

فلنا امتناع صدور المتعدد الخبیر سے اس کا جواب دیتے ہیں یہ جواب محقق طوسی نے شرح اشارات میں دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واحد کی دو قسمیں ہیں ایک واحد من کل الوجوه یعنی تمام جہات کے اعتبار سے واحد ہی ہوا اس میں تعدد اکثر کسی بھی اعتبار سے شائبہ نہ ہو دوسرا وہ واحد جو اگرچہ ذات کے اعتبار سے واحد ہو مگر جہات کے اعتبار سے اس میں تعدد اکثر پایا جاتا ہے فلاسفہ کا جو قاعدہ مذکورہ ہے وہ واحد کی قسم اول سے متعلق ہے کہ جو واحد من جمیع الوجوه ہوا اس سے متعدد امور کا صدور محال ہے البتہ جو واحد متعدد جہات ہوا اس سے امور متعددہ صادر ہو سکتے ہیں جس کو شارح نے یوں ذکر کیا ہے کہ امور متعددہ کے صدور کا محال ہونا اس بات کے ساتھ مشروط ہے کہ اس واحد میں متعدد جہات نہ ہوں یعنی واحد اگر متعدد الجہات ہو تو صدور متعدد محال نہیں ہے اور صورت نوعیہ اگرچہ ذات کے اعتبار سے واحد ہے مگر اس میں جہات متعدد

میں ہر جہت کے اعتبار سے اسی جہت کے مناسب امر کا صدور اس سے ہو جاتا ہے مثلاً پانی کی صورت نوعیہ سے متعدد امور صادر ہوتے ہیں (۱) غیر میں اثر کرنا یعنی دوسری چیزوں کو مرطوب بنا دینا (۲) غیر سے اثر قبول کرنا یعنی آگ کی ملاقات سے گرم ہو جانا (۳) اپنے مکان میں جا کر ساکن ہو جانا (۴) اپنے مکان سے نکلنے کے بعد اسی کی طرف عود کرنا۔ یہ امور متعدد متعدد جہات کے اعتبار سے صادر ہوتے ہیں اور اول یعنی تاثیر فی الغیر کا تقاضا تو ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے اور امر ثانی یعنی غیر سے اثر قبول کرنا مادہ سے متعلق ہونے کے اعتبار سے ہے ہیولی یعنی مادہ ہی آثار کو قبول کرنے والا ہوتا ہے جیسا کہ صلاک پر گذر چکا ہے اور امر ثالث یعنی سکون فی المكان یہ حصول فی المكان کے اعتبار سے ہے یعنی جب جسم اپنے مکان میں چلا جائیگا تو اس کی صورت نوعیہ اس جسم کے اس مکان میں ٹھہر جانے کا تقاضا کرے گی اور امر رابع یعنی اپنے مکان کی طرف عود کرنا یہ خروج من المكان اور جبر و قسر کے مرتفع ہونے کے اعتبار سے ہے کہ جب جسم کسی خارجی سبب کے ذریعہ اپنے مکان سے نکلتا ہے تو جب تک خارج کا جبر اور قسر اس کے ساتھ متعلق رہے گا وہ دوسرے کے مکان میں رہے گا لیکن جب جبر اور قسر مرتفع ہو جائیگا تو اس کی صورت نوعیہ اس کو اس کے اپنے مکان کی طرف لوٹنے کا تقاضا کرے گی اس طرح متعدد جہات کے اعتبار سے صورت نوعیہ واحدہ سے متعدد امور صادر ہوتے ہیں۔

اس پر اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ جب واحد متعدد الجہات سے متعدد امور صادر ہو جاتے ہیں تو یہ متعدد جہات آپ صورت جسمیہ ہی میں مان لیجئے اور کہہ دیجئے کہ صورت جسمیہ ہی کی وجہ سے یہ متعدد امور صادر ہوئے ہیں اب صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے اندر متعدد جہات ماننے کی تو ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب کہ اس کے اندر آثار مختلفہ کیلئے مبداء اور سبب بننے کی صلاحیت ہوتی وہ تو مشترک فی الاجسام ہونے کی وجہ سے آثار مختلفہ کا مبداء ہی نہیں بن سکتی جیسا کہ ہم صلاک ۲۲ پر بیان کر چکے ہیں تو اس میں متعدد جہات ماننے کی کیا ضرورت ہے مبداء اور سبب بننے کی صلاحیت تو صرف صورت نوعیہ میں ہے اسی لئے اس میں متعدد جہات کا اعتبار کیا گیا ہے ناہم۔

هذه آية يرفع بها الاشتباه في كيفية التلائم المذكور للهيوئى والصورة واعلم ان الهيوئى ليست علته للصورة لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة بل ان اراد ان الهيوئى لا تتقدم على الصورة فقد ماذا يتاخير عليه ان الثابت فيما سبق هو ان الهيوئى يمنع انفكاكها عن الصورة ولا يظهر منه الا ان الهيوئى لا تتقدم على الصورة فقد ما زمانيا واما انها لا تتقدم على الصورة فقد ما زمانيا فغير معلوم منه وان اراد انها لا تتقدم على الصورة فقد ما زمانيا فغير ان اراد بقول العلة الفاعلية للشيء يجب ان تكون موجودة قبلها انها يجب تقدمها على المعلول بالذات فمستمكن لا يحصل المطلوب من المقدمتين وان اراد انها يجب تقدمها عليه بالزمان فممنوع فان العواجب والعقل الاول متساويان بحسب الزمان

**ترجمہ** ہدایت۔ اس کے ذریعہ بیہوشی اور صورت کے تلازمہ مذکور کی کیفیت میں اشتباہ دور ہو جاتا ہے اور تو جان لے کہ بیہوشی صورت کیلئے علت نہیں ہے اس لئے کہ وہ صورت کے وجود سے پہلے بالفعل موجود نہیں ہوتا اسی دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی۔ اگر مصنف نے یہ مراد لیا ہے کہ بیہوشی صورت پر ذات کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ گذشتہ بیان میں جو بات ثابت ہوئی ہے وہ تو یہ ہے کہ بیہوشی کا صورت سے جدا ہونا محال ہے اور اس سے نہیں ظاہر ہوتی مگر یہ بات کہ بیہوشی صورت پر زمانہ کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا اور بہر حال یہ بات کہ وہ صورت پر ذات کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا یہ گذشتہ کلام سے معلوم نہیں ہوتا اور اگر یہ مراد لیا ہے کہ بیہوشی صورت پر زمانہ کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا تو اس وقت اگر مصنف نے اپنے اس قول سے "کہ شئی کی علت فاعلیہ کا شئی سے پہلے وجود ہونا ضروری ہے" یہ مراد لیا ہے کہ علت کا معلول پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہونا واجب ہے تو تسلیم شدہ ہے لیکن دونوں مقدماتوں سے مقصود حاصل نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد لیا ہے کہ علت کا معلول پر زمانہ کے اعتبار سے مقدم ہونا ضروری ہے تو ممنوع (غیر مسلم) ہے اس لئے کہ وہ تعالیٰ اور عقل اول دونوں زمانہ کے اعتبار سے برابر ہیں۔

**تشریح** ہدایۃ۔ یرفقہ بہا الخ۔ ہم خطبہ کی شرح میں ص ۱۲۱ پر بیان کر چکے ہیں کہ مصنف کی عادت ہے کہ جب کسی اشتباہ کو دور کرنا چاہتے ہیں یا کسی اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں تو ہدایۃ کا عنوان قائم کرتے ہیں کیونکہ کسی مسئلہ میں اشتباہ کا پیدا ہونا یا اشکال کا واقع ہونا یہ ایک قسم کی ضلالت ہے اور اس کا ازالہ و دفعیہ ہدایت ہے یہاں بھی مصنف ایک اشتباہ کو دور کر رہے ہیں اس لئے ہدایۃ کا عنوان قائم فرمایا اشتباہ دراصل بیہوشی اور صورت کے درمیان تلازمہ کی کیفیت میں ہو گیا ہے۔ مصنف نے صورت نوعیہ کے اشتباہ سے قبل دو فصلیں قائم کی تھیں ایک میں یہ بیان کیا تھا کہ صورت بیہوشی سے خالی نہیں ہوتی اور دوسری میں یہ بتلایا تھا کہ بیہوشی صورت سے خالی نہیں ہوتا ان دونوں سے بیہوشی اور صورت کے درمیان تلازمہ کا پایا جانا سمجھ میں آتا ہے کہ بیہوشی کے لئے صورت لازم ہے اور صورت کیلئے بیہوشی لازم ہے مگر ان دونوں میں تلازمہ کی کیفیت کیا ہے اس میں اشتباہ ہو گیا کیونکہ جب دو چیزوں میں تلازمہ ہوتا ہے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔

① اول شے علت ہوتی ہے ثانی شے علت ہو اول کیلئے ② ثانی شے علت ہو اول کیلئے ③ اول علت ہو ثانی کیلئے اور ثانی علت ہو اول کیلئے بلکہ دونوں معلول ہوں علت آخری کے یعنی کوئی تیسری چیز دونوں کے لئے علت ہو۔ ان تینوں صورتوں کی مثالیں سمجھ لیجئے۔ اول کی مثال جیسے ان کانت الشمس طالحة فالنہار موجود اس میں اول یعنی طلوع شمس علت ہے ثانی یعنی وجود نہار کیلئے۔ طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازمہ ہے ثانی کی مثال جیسے ان کان النہار موجودا کانت الشمس طالحة اس میں ثانی یعنی طلوع شمس علت ہے اول یعنی وجود نہار کیلئے کیونکہ علت تو دراصل طلوع شمس ہی ہے طلوع شمس ہی کی وجہ سے وجود نہار ہوتا ہے یہ نہیں کہ وجود نہار کی وجہ سے طلوع شمس ہوتا ہو لیکن یہاں مثال میں علت کو بعد میں اور معلول کو پہلے ذکر کر دیا گیا ہے اس لئے



یہاں شے ثانی علت ہے شے اول کیلئے، ثالث کی مثال جیسے ان کان النہار موجودا کان العالم مضمیناً اگر دن موجود ہوگا تو عالم روشن ہوگا۔ دن کے موجود ہونے اور عالم کے روشن ہونے میں تلازم ہے مگر اس میں نہ تو وجود نہایت ہے عالم کے روشن ہونے کی اور نہ عالم کا روشن ہونا علت ہے وجود نہایت کی بلکہ یہ دونوں معلول ہیں طلوع شمس کے۔ اور طلوع شمس ان دونوں کیلئے علت ہے اگر طلوع شمس ہوگا تو دن بھی موجود ہوگا اور اس کے ساتھ ساتھ عالم بھی روشن ہوگا۔ بہر حال مصنف کی معتقد کردہ ان دونوں فصلوں سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ بیہولی اور صورت کے درمیان تلازم ہے مگر کیفیت تلازم میں اشتباہ ہو گیا۔ اشتباہ دراصل احتمال اور عدم متعین اور عدم متعین کو کہتے ہیں یعنی یہ متعین اور متعین نہیں ہوا کہ مذکورہ تین صورتوں میں کس طرح کا تلازم ہے؟ کیا بیہولی علت ہے صورت کیلئے یا صورت علت ہے بیہولی کے لئے یا یہ دونوں معلول ہیں علت آخری کے۔ مصنف ہدایۃ کا عنوان قائم کر کے اس اشتباہ کو دور کرتے ہیں اور تلازم کی صورت متعین کرتے ہیں کہ یہاں تلازم کی تیسری صورت متحقق ہے اس لئے مصنف نے پہلی دو صورتوں کو باطل کیا کہ نہ تو بیہولی علت ہے صورت کیلئے اور نہ صورت علت ہے بیہولی کیلئے اس کے بعد تیسری صورت کو متعین کر دیا کہ یہ دونوں معلول ہیں امر آخر کے۔

واعلم ان الہیولی نیست علتاً للصوماۃ :- یہ تلازم کی صورت ثلثہ میں سے پہلی صورت کا بطلان ہے کہ بیہولی صورت کیلئے علت نہیں ہے۔ یہ بات یاد رکھئے کہ یہاں علت سے مراد علت موجبہ ہے، علت موجبہ اس علت کو کہا جاتا ہے جو معلول کے وجود کو واجب کر دینے والی ہو یعنی علت کے موجود ہوتے ہی فوراً معلول کا وجود ہو جائے جیسے طلوع شمس علت موجبہ ہے وجود نہایت کیلئے کہ طلوع شمس ہوتے ہی فوراً وجود نہایت واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔ ایک علت فاعلیہ ہوتی ہے جو علت موجبہ سے عام ہے۔ علت فاعلیہ وہ علت ہے جو معلول کو وجود بخشنے خواہ اس کے ساتھ معلول کا وجود واجب ہو یا نہ ہو جیسے بڑھتی علت فاعلیہ ہے تخت کیلئے کہ بڑھتی نے تخت بنایا مگر یہ نہیں کہ بڑھتی کے وجود کے ساتھ ساتھ تخت کا وجود واجب ہے۔ یہاں پر علت سے مراد علت موجبہ اس لئے ہے کہ تلازم علت موجبہ ہی کی صورت میں متحقق ہوگا جب علت معلول کے وجود کو واجب کر دینے والی ہوگا تب ہی علت کے ساتھ معلول کا وجود اور معلول کیلئے ساتھ علت کا وجود لازم ہوگا جیسے طلوع شمس اور وجود نہایت کے درمیان تلازم ہے۔ طلوع شمس کیلئے وجود نہایت لازم اور وجود نہایت کیلئے طلوع شمس لازم ہے کیونکہ طلوع شمس وجود نہایت کیلئے علت موجبہ ہے بڑھتی اور تخت میں تلازم نہیں ہے کہ بڑھتی کے وجود کے ساتھ ساتھ تخت کا وجود اور تخت کے وجود کے ساتھ بڑھتی کا وجود لازم ہو کیونکہ بڑھتی تخت کیلئے محض علت فاعلیہ ہے علت موجبہ نہیں ہے خوب سمجھ لو۔ بعض شراح نے یہاں علت کی تفسیر علت فاعلیہ کے ساتھ کر دی ہے اور اسکی وجہ یہ بیان کی ہے کہ مصنف نے دلیل کے کبریٰ میں علت کو فاعلیہ کے ساتھ مقید کیا ہے اور یوں کہا ہے والعدۃ الفاعلیۃ للشیء یجب ان تکون موجودۃ قبلہ اس لئے صغریٰ میں بھی علت سے مراد علت فاعلیہ ہے مگر یہ تفسیر غلط ہے کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ علت فاعلیہ کی صورت میں تلازم متحقق نہیں ہوتا اور یہاں تلازم کا بیان ہو رہا ہے

مصنف کا کبریٰ میں علتِ فاعلیہ کہنا سواس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بھی علتِ فاعلیہ سے مراد علتِ موجبہ ہی ہے کبھی کبھی خاص کو عام سے تعبیر کر دیا جاتا ہے ریشمی کپڑے کو کپڑا کہہ دیتے ہیں اسی طرح علتِ موجبہ جو خاص ہے اس کو علتِ فاعلیہ سے تعبیر کر دیا گیا جو کہ عام ہے نا فہم۔

مصنف نے اس دعویٰ (أَنَّ الْهَيُولَى لَيْسَتْ عِلَّةً لِلصُّورَةِ) میں صورۃ کو مطلق رکھا ہے جسیمہ کیساتھ متعین نہیں کیا اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تلازمِ ہیولی اور صورۃ جسمیمہ ہی کے درمیان نہیں بلکہ ہیولی اور مطلق صورۃ کے درمیان ہے خواہ وہ صورۃ جسمیمہ ہو یا صورۃ نوعیہ ہو اسی لئے مصنف نے درمیان میں صورۃ نوعیہ کے اثبات کی بحث ذکر کی ہے ورنہ تو فرخ استبہا کی بحث کو اُن مذکورہ دو فصلوں کے فوراً بعد متصلاً ذکر کرنا چاہئے تھا۔ ہم اس نکتہ کی طرف ص ۱۵۱ پر بھی اشارہ کر چکے ہیں فلیلاحظہ۔

لاحظہ لا تکوی موجودۃ بالفعل الخ :- دعویٰ مذکورہ کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل صغریٰ اور کبریٰ سے مرکب اور قیاس کی شکل ثانی پر مشتمل ہے جس میں حدِ اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول کی جگہ ہوتا ہے دلیل اس طرح ہے کہ - ہیولی صورۃ سے پہلے موجود نہیں ہوتا۔ اور علت کا اپنے معلول سے پہلے موجود ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہیولی صورۃ کیلئے علت نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ہیولی صورۃ کیلئے علت ہوتا تو صورۃ سے پہلے موجود ہوتا اور صغریٰ میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ وہ صورۃ سے پہلے موجود نہیں ہوتا تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ ہیولی صورۃ کیلئے علت نہیں اس دلیل کی عربی میں ایسی تعبیر جس سے حدِ اوسط اچھی طرح واضح ہو جائے اس طرح ہوگی۔

المهیولی لیست متقدمة علی الصورهۃ - والعلة للصورهۃ متقدمة علی الصورهۃ - اس میں متقدمۃ علی الصورهۃ حدِ اوسط ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول کی جگہ ہے جس پر ہم نے نشان لگادیا ہے اس کو دونوں جگہ سے گرا دیجئے نتیجہ یہ نکلے گا الھیولۃ لیست علت للصورهۃ، اس دلیل کی تعبیر شکل اول کے ساتھ بھی کی جاسکتی ہے جو بدیہی الانتاج ہوتی ہے جس میں حدِ اوسط صغریٰ میں محمول کی جگہ اور کبریٰ میں موضوع کی جگہ ہوتا ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے۔

المهیولی ذات لا تتقدم علی الصورهۃ - وکل ذات لا تتقدم علی الصورهۃ لا تكون علت للصورهۃ الھیولی ایسی ذات ہے جو صورۃ پر مقدم نہیں ہوتی۔ اور ہر وہ ذات جو صورۃ پر مقدم نہ ہو وہ صورۃ کیلئے علت نہیں ہوتی۔ اس میں لا تتقدم علی الصورهۃ حدِ اوسط ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع کی جگہ ہے دونوں کو ساقط کرنے کے بعد نتیجہ نکلے گا الھیولی ذات لا تكون علت للصورهۃ کہ ہیولی ایسی ذات ہے جو صورۃ کیلئے علت نہیں ہے۔ مصنف کی عبارت میں صغریٰ کی تعبیر اس طرح ہے انہا لا تكون موجودۃ بالفعل قبل وجود الصورهۃ کہ ہیولی صورۃ کے وجود سے پہلے بالفعل موجود نہیں ہوتا جس کا مطلب یہی نکلتا ہے کہ ہیولی صورۃ پر مقدم نہیں ہوتا اس لئے ہم نے اپنی تعبیر میں لیست متقدمۃ علی الصورهۃ یا لا تتقدم علی الصورهۃ کہہ دیا ہے۔ فتعبیرنا موافق لتعبیر المصنف۔

۱۔ صغریٰ کی دلیل کی طرف اشارہ ہے کہ بیوی جو صورت سے پہلے موجود نہیں ہوتا وہ اسی دلیل کی وجہ سے  
 جو گزری چکی مامتر سے مراد مصنف کا قول الھیولی لا یجوز عن التصور کا جو سابقہ دونوں فصلوں میں سے فصل ثانی کے  
 شروع میں مذکور ہے جو شرح ہذا میں ۱۵۵ پر گزرا ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ بیوی صورت سے  
 خالی نہیں ہوتا تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ بیوی صورت کے ساتھ ساتھ پایا جاتا ہے صورت سے پہلے نہیں ہوتا کیونکہ اگر  
 بیوی صورت سے پہلے پایا گیا صورت بعد میں آئی تو ایک زمانہ تک بیوی صورت سے مجرد اور خالی ہو جائے گا حالانکہ  
 بیوی صورت سے خالی نہیں ہوتا پس ثابت ہو گیا کہ بیوی صورت سے پہلے موجود نہیں ہوتا یعنی صورت پر مقدم نہیں ہوتا۔  
 ان ادادان الھیولی الذی شارح مصنف کے دعوے اور دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف نے جو بیوی  
 کے صورت پر مقدم ہونے کی نفی کی ہے اس سے مراد کون سے تقدم کی نفی ہے تقدم ذاتی کی یا تقدم زمانی کی؟ ہر  
 صورت میں خرابی لازم آتی ہے۔ اس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ تقدم ذاتی اور تقدم زمانی کے کئے ہیں اس کیلئے  
 ہم آپ کے سامنے اولاً تقدم کے اقسام اور ان کی تعریفات بیان کرتے ہیں۔ تقدم کی پانچ قسمیں ہیں۔ تقدم ذاتی،  
 تقدم طبعی، تقدم زمانی، تقدم رتبی، تقدم شرفی۔ دلیل حصر یہ ہے کہ مقدم و مؤخر دو حال سے خالی نہیں یا تو مؤخر  
 مقدم کی طرف محتاج ہو گیا یا نہیں اگر محتاج ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مقدم مؤخر کیلئے علت تامہ ہو گیا یا نہیں  
 اگر علت تامہ ہے یعنی مقدم کے موجود ہوتے ہی فوراً مؤخر کا وجود ہوجاتا ہے تو تقدم ذاتی ہے جیسے حرکت پر مقدم  
 ہے حرکت مفتاح پر بیوی کوئی شخص ہاتھ میں چابی لیکر ہاتھ کو حرکت دیتا ہے تو چابی بھی حرکت کرتی ہے تو دیکھو  
 حرکت مفتاح محتاج ہے حرکت ید کی طرف اور حرکت ید حرکت مفتاح کیلئے علت تامہ ہے کہ حرکت ید کے ساتھ  
 ساتھ فوراً حرکت مفتاح ہوجاتی ہے، تقدم ذاتی میں مقدم اور مؤخر دونوں کا زمانہ ساتھ ساتھ ہوتا ہے تقدم  
 صرف ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے اور اگر مقدم مؤخر کیلئے علت تامہ نہیں ہے تو تقدم طبعی ہے جیسے واحد کا تقدم اتنی  
 پر کہ اتنی اپنے وجود میں واحد کا محتاج ہے بغیر واحد کے اتنی کا تحقق نہیں ہوتا لیکن واحد اتنی کیلئے علت  
 تامہ نہیں ہے کہ واحد کے موجود ہوتے ہی فوراً اتنی کا وجود ہوجائے اور اگر مؤخر مقدم کی طرف محتاج نہیں ہے  
 تو دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں ایک ساتھ جمع ہوجائیں گے یا نہیں اگر دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے تو  
 تقدم زمانی ہے جیسے سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام مقدم ہیں سیدنا حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر کہ ان میں مؤخر  
 مقدم کی طرف محتاج نہیں یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا وجود محتاج نہیں ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے وجود کی طرف  
 اور نہ ہی دونوں ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں اور اگر دونوں ایک ساتھ جمع ہوجاتے ہیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ان  
 میں ترتیب کا اعتبار کیا جائے گا یا شرافت و فضیلت کا اگر ترتیب کا اعتبار کیا گیا ہے تو تقدم رتبی ہے جیسے مسجد میں  
 خراب کی طرف نسبت کرنے کی ترتیب کے اعتبار سے صف اول کو تقدم حاصل ہے دیگر صفوف پر اور اگر شرافت و فضیلت  
 کا اعتبار کیا گیا ہے تو تقدم شرفی ہے جیسے سیدنا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو شرافت و فضیلت کی وجہ سے تقدم حاصل  
 ہے سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ پر۔ اس تفصیل کے بعد اب ہم اعتراض کی تشریح کرتے ہیں کہ آپ نے جو بیوی

کے صورت پر مقدم ہونے کی نفی کی ہے اس سے مراد کوئی مقدم کی نفی ہے؟ تقدم ذاتی کی یا تقدم زمانی کی؟ دونوں صورتوں میں خرابی لازم آتی ہے۔ اگر تقدم ذاتی کی نفی مراد ہے کہ بیہولی صورت پر ذات کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا تو صاف کاحوالہ دینا درست نہیں اس لئے کہ مابقی میں اپنے یہ ثابت کیا ہے کہ بیہولی صورت سے خالی نہیں ہوتا یعنی بیہولی کاحوالہ سے جدا ہونا محال ہے دونوں ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں دونوں کا زمانہ ایک ہے ایسا نہیں ہو سکتا کہ بیہولی پہلے پایا جائے اور صورت ایک زمانہ بعد پائی جائے اور ظاہر ہے کہ اس سے یہی تو معلوم ہوتا ہے کہ بیہولی صورت پر مقدم بالزمانہ نہیں ہوتا اس سے یہ کہاں معلوم ہوا کہ بیہولی کو صورت پر تقدم ذاتی حاصل نہیں ہے کیونکہ زمانہ کے ایک ہونے سے تقدم زمانی ہی کی تو نفی ہوتی ہے تقدم ذاتی کی نفی نہیں ہوتی تقدم ذاتی میں تو دونوں کا زمانہ ایک ہی ہوتا ہے جیسا کہ آپ بھی تفصیل سابق میں جان چکے ہیں کہ حرکت یا اور حرکت منقح دونوں کا زمانہ ایک ہے پس صاف کاحوالہ دینا اور اسکو تقدم ذاتی کی نفی کی دلیل بنانا درست نہیں ہے۔ اور اگر تقدم زمانی کی نفی مراد ہے کہ بیہولی صورت پر مقدم بالزمانہ نہیں ہوتا تو اس صورت میں صاف کاحوالہ دینا تو مستمم ہے لیکن اس وقت خرابی آگے لازم آتی ہے وہ یہ کہ دلیل کا جو کبریٰ ہے والحلة الفاعلية للشيء يجب ان تكون موجودة قبله جس میں بتایا گیا ہے کہ علت کا اپنے معلول پر مقدم ہونا ضروری ہے اس میں ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ تقدم سے مراد کونسا تقدم ہے اگر تقدم ذاتی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ علت کا معلول پر مقدم بالذات ہونا ضروری ہے تو کبریٰ تو مستمم ہے کیونکہ واقعہ یہی ہے کہ علت اپنے معلول پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہوتی ہے لیکن ان دونوں مقدموں سے مطلوب حاصل نہیں ہوگا کیونکہ حد واسطہ جو کہ تقدم ہے دونوں مقدموں میں ایک نہیں رہا صغریٰ میں تو حد واسطہ آپ کی مراد کے مطابق تقدم زمانی ہے اور کبریٰ میں تقدم ذاتی ہے حالانکہ دلیل سے مطلوب کا نتیجہ نکلنے کیلئے حد واسطہ کا مکرر ہونا یعنی دونوں جگہ ایک ہونا ضروری ہے جب حد واسطہ مکرر نہیں تو مطلوب حاصل نہیں ہوگا اور اگر کبریٰ میں تقدم سے مراد تقدم زمانی ہے اور مطلب یہ ہے کہ علت کا اپنے معلول پر زمانہ کے اعتبار سے مقدم ہونا ضروری ہے تو اس صورت میں حد واسطہ تو مکرر ہو گیا کہ دونوں جگہ حد واسطہ تقدم زمانی ہے مگر اب کبریٰ ممنوع یعنی غیر مستمم ہوگا اس لئے کہ علت معلول پر مقدم بالزمانہ نہیں ہوتی بلکہ دونوں کا زمانہ مساوی ہوتا ہے جیسے طلوع شمس علت ہے وجود نہا کیلئے اور دونوں کا زمانہ ایک ہے، شارح نے واجب تعالیٰ اور عقل اول کی مثال دی ہے کہ واجب تعالیٰ علت ہے عقل اول کیلئے اور دونوں کا زمانہ کے اعتبار سے مساوی ہیں یہ مثال فلاسفہ کے گمان پر مبنی ہے فلاسفہ کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ عقل اول کیلئے علت موجدہ ہیں واجب تعالیٰ کے وجود کیلئے ساتھ پر مبنی ہے فلاسفہ کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ عقل اول کیلئے علت موجدہ ہیں واجب تعالیٰ کے وجود کیلئے ساتھ عقل اول کا وجود ضروری مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس طرح باری تعالیٰ قدیم یعنی ازلی وابدی ہیں اسی طرح عقل اول بلکہ تمام عقول عشرہ (جن کو اہل اسلام ملائکہ سے تعبیر کرتے ہیں لیکن اہل اسلام کے یہاں ملائکہ کی تعداد دس میں منحصر نہیں بلکہ بے شمار ہے جس کو حق تعالیٰ ہی جانتے ہیں) قدیم اور ازلی وابدی ہیں ہمارے یہاں صرف باری تعالیٰ اور ان کی صفات ازلیہ وابدیہ ہیں باقی چیزیں باری تعالیٰ سے مؤخر بالزمانہ حادث اور فنا ہونے والی ہیں جس

دلائل علم کلام میں موجود ہیں شرح عقائد میں انشاء اللہ برہنہ ہو گئے۔

والصورة ايضا ليست علته للهيوثي لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل  
 قيل لانها ليست علته فاعلية للشكل والا لا اشتركت الاجسام كلها في الشكل على ما بيننا  
 ولا علة قابلية لان القابل هو الهيوثي فلا تقدم بلوجوب وجودها الفاضل هي العلة  
 المفارقة على الشكل فوجب وجودها مع الشكل ان لم توقف عليه اربيه ان توقف عليه  
 اقول فيه نظر لانه لا يلزم من نفي ان تكون الصورة علة فاعلية او قابلية للشكل نفي  
 العلية مطلقا لجزا ان تكون شرطا فلا يلزم نفي تقدمها على الشكل وايضا المذكور فيما  
 سبق هان الصورة لو كانت مخصصة للشكل للعين بالعلة الفاعلية المفارقة  
 لزم الاشتراك المذكور لانها لو كانت فاعلية له لزم ذلك بل هو خلاف الواقع

**شرح** اور صورت بھی علت نہیں ہے ہیولی کیلئے اس لئے کہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ ضروری ہوتا ہے  
 یا شکل کی وجہ سے (یعنی شکل کے بعد) ہوتا ہے کہا گیا ہے اس لئے کہ صورت تو شکل کیلئے علت فاعلیہ ہے  
 در نہ تمام اجسام اسی شکل میں مشترک ہو جائیں گے اس بنا پر جس کو ہم نے بیان کیا ہے اور نہ علت قابلیہ (مادیہ) ہے  
 اس لئے کہ قابل تو صرف ہیولی ہے پس صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی ہے اس کے وجود کے واجب ہونے کے ساتھ جو  
 علت مجزؤہ (عقل فعال) کی طرف سے جاری ہونے والا ہے۔ پس اس (صورت) کا وجود شکل کے ساتھ واجب ہوگا اگر  
 صورت شکل پر موقوف نہ ہو یا شکل کی وجہ سے ہوگا اگر اس پر موقوف ہو، میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے  
 کہ صورت کے شکل کیلئے علت فاعلیہ یا قابلیہ ہونے کی نفی کر دینے سے بالکل علت ہونے کی نفی لازم نہیں آتی اس بات  
 کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ صورت (شکل کیلئے) شرط ہو پس صورت کے شکل پر مقدم ہونے کی نفی لازم نہیں آتی اور  
 نیز گذشتہ بیان میں جو مذکور ہے وہ تو یہ ہے کہ صورت اگر اس شکل میں کی تخصیص کرنے والی ہو جو علت فاعلیہ مجزؤہ  
 (عن المادة) کی وجہ سے (صورت جسمیہ کو حاصل ہوتی) ہے تو اشتراک مذکور (تمام اجسام کا شکل واحد میں مشترک  
 ہونا) لازم آئے گا نہ کہ یہ کہ اگر صورت شکل کیلئے علت فاعلیہ ہو تو یہ (اشتراک مذکور) لازم آئے گا بلکہ یہ تو خلاف واقع ہے

**تشریح** والصورة ايضا ليست علته للهيوثي الخ۔ اب تک تلازم کی کیفیت کی صورت اولیٰ کا بطلان  
 ہوا ہے کہ ہیولی صورت کیلئے علت نہیں ہے اب یہاں سے صورت ثانیہ کا بطلان بیان کرتے ہیں

کہ صورت بھی ہیولی کے لئے علت نہیں ہے۔ لان الصورة الخ سے اس کی دلیل بیان کی ہے۔  
 یہاں پر یہ سمجھو کہ مصنف نے دلیل سے پہلے بطور تمہید کے دو مقدمے بیان کئے ہیں جن کو شارح نے دلیل کیساتھ  
 نقل فرمایا ہے۔ ان دونوں مقدموں پر دلیل کا سمجھنا موقوف ہے پہلا مقدمہ تو یہ ہے الصورة انما يجب وجودها  
 مع الشكل اور بالشکل جس کا حاصل یہ ہے کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ شکل کے ساتھ یا شکل کی وجہ سے

یعنی شکل کے بعد ہوتی ہے، دوسرا مقدمہ کتاب کے تقریباً ڈیڑھ صفحوں کے بعد تین میں آرہا ہے جو شرح ہذا میں ص ۲۳۱  
 سطر ۱۹ پر مذکور ہے وہ مقدمہ یہ ہے والشکل لا یوجد قبل الہیولی جس کا حاصل یہ ہے کہ شکل ہیولی پر مقدم  
 نہیں ہوتی بلکہ ہیولی کے ساتھ یا ہیولی کے بعد ہوتی ہے یعنی ہیولی یا تو شکل پر مقدم ہوتا ہے یا شکل کے ساتھ  
 ہوتا ہے ان دونوں مقدموں کو تسلیم کر لینے کے بعد اب دلیل منئے۔ دعویٰ تو یہ تھا کہ صورت ہیولی کیلئے علت نہیں ہے  
 دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر صورت ہیولی کیلئے علت ہو تو صورت ہیولی پر مقدم ہوگی کیونکہ علت معلول پر مقدم ہوتی  
 ہے اور ہیولی شکل پر مقدم ہوتا ہے یا شکل کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ مقدمہ ثانیہ سے معلوم ہوا پس صورت تو  
 مقدم ہوگئی ہیولی پر اور ہیولی مقدم ہوتا ہے شکل پر، پس صورت مقدم ہو جائے گی شکل پر اس لئے کہ اگر ایک  
 شے مقدم ہو کسی دوسری شے پر اور وہ دوسری شے مقدم ہو ایک اور تیسری شے پر تو شے اول کا بھی مقدم ہونا  
 ضروری ہوتا ہے اس تیسری شے پر، جسے زید مقدم ہو عمر پر اور عمر مقدم ہو بکر پر تو زید بھی مقدم ہوگا بکر پر، یہ تو  
 اس وقت ہے جبکہ ہیولی کو شکل پر مقدم کہا جائے اور اگر دوسری صورت کو لیا جائے کہ ہیولی شکل کے ساتھ ساتھ  
 ہوتا ہے تو یوں کہا جائے گا کہ اگر صورت علت ہو ہیولی کے لئے تو صورت ہیولی پر مقدم ہوگی اور ہیولی شکل کے  
 ساتھ ہوتا ہے تو صورت بھی شکل پر مقدم ہو جائے گی کیونکہ جب ایک شے کسی شے پر مقدم ہوتی ہے تو اس کے  
 ساتھ والی شے پر بھی اس کا مقدم ہونا ضروری ہوتا ہے جیسے زید مقدم ہو عمر پر اور عمر ساتھ ہو بکر کے تو زید جس طرح عمر  
 پر مقدم ہے اسکے ساتھ بکر پر بھی مقدم ہوگا پس دونوں صورتوں میں صورت کا شکل پر مقدم ہونا لازم آیا حالانکہ مقدمہ  
 اولیٰ میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی تو دیکھو صورت کو ہیولی کیلئے علت ماننے سے صورت کا شکل پر  
 مقدم ہونا لازم آیا ہے اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل پس صورت کا ہیولی کیلئے علت ہونا باطل ہو گیا  
 لان الصوره انما یجب انہ۔ یہ مقدمہ اولیٰ ہے کہ صورت کا شکل کے ساتھ پایا جانا یا شکل کی وجہ سے یہی شکل  
 کے بعد پایا جانا ضروری ہے صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد ہوتی ہے۔

او بالشکل۔۔ میں بار سبب یہ یعنی شکل سبب اور صورت سبب ہے اور سبب سبب سے مؤخر اور اس کے  
 بعد ہوتا ہے اس لئے اس کا مطلب بعد الشکل ہو گیا۔

قیل لانہا لیست علت فاعلیۃ الخ۔ مقدمہ اولیٰ مذکورہ کی دلیل بیان کرتے ہیں یہ دلیل ملازادہ حرزبانی  
 کی بیان کردہ ہے جس کو شارح نقل فرماتے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مقدم ہونے کی وجہ ہوتی، میں یا تو علت  
 فاعلیہ ہونا یا علت قابلیہ ہونا اور صورت نہ تو شکل کیلئے علت فاعلیہ ہے اور نہ علت قابلیہ ہے پس ثابت ہو گیا  
 کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی اور مقدم کی نفعی کے بعد دوسری احتمال باقی رہ جاتے ہیں معیت اور تاخر  
 تو اب یہی کہا جائے گا کہ صورت یا تو شکل کے ساتھ ہوتی ہے یا شکل کے بعد ہوتی ہے۔ یہی بات کہ صورت  
 شکل کیلئے علت فاعلیہ اور قابلیہ کیوں نہیں ہے اس کی وجہ والا لا شترکت الخ سے بیان کرتے ہیں کہ علت فاعلیہ  
 تو اسوجہ سے نہیں ہے کہ اگر صورت کو شکل کیلئے علت فاعلیہ مانا جائے تو تمام اجسام کا مشترک فی شکل واحد ہونا



لازم آئے گا کیونکہ علتِ فاعلیہ وہ ہے جو معلول کو وجود بخشنے جب کسی جسم کے اندر مثلاً شکلِ مثلث کا وجود صورت کی وجہ سے ہوگا تو صورت تو تمام اجسام کے اندر موجود ہوتی ہے پس اس کے معلول یعنی شکلِ مثلث کا وجود بھی تمام اجسام کے اندر ہونا ضروری ہوگا کیونکہ جہاں جہاں علت پائی جاتی ہے وہاں وہاں معلول کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ پس تمام اجسام کا مشترک فی ذاکل شکل ہونا یعنی مثلث ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے پس صورت کا شکل کیلئے علتِ فاعلیہ ہونا بھی باطل ہے۔

علمی ما بینناہ :- ما بینناہ سے مراد وہ قول ہے جو شرح ہذا میں ص ۱۸۵ پر بیع تشریح گذر چکا ہے وقد یقال لتوجیہ الی دلائل قابلیت لان المقابل هو الیہیوی :- اور علتِ فاعلیہ اس لئے نہیں ہے کہ اگر صورت شکل کیلئے علتِ فاعلیہ ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ صورت شکل کو قبول کرتی ہے حالانکہ قبول کرنے والا جسم کے اندر صرف ہیولی (مادہ) ہوتا ہے صورت نہیں ہوتی جیسا کہ ص ۱۷۶ پر تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ انفعال یعنی اثر قبول کرنا صرف مادہ کے لواحقات میں سے ہے۔ اس پر اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ صورت بھی تو شکل کو قبول کرتی ہے اس لئے کہ صورت متساوی ہوتی ہے اور ہر متساوی متشکل ہوتا ہے پس صورت بھی متشکل ہوتی ہے یعنی شکل کو قبول کرتی ہے لہذا قابلیت کو ہیولی میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ قبول کے دو معنی ہیں ایک اتصاف دوسرے استعداد جیسا کہ ص ۲۲ پر بیان کر چکے ہیں یہاں قبول بمعنی استعداد مراد ہے کہ شکل کی استعداد اور صلاحیت ہیولی یعنی مادہ میں ہوتی ہے اور صورت جو متساوی ہونے کی وجہ سے شکل کو قبول کرتی ہے یہ بمعنی اتصاف ہے کہ صورت شکل کے ساتھ متصف ہوتی ہے ناہم۔ علتِ فاعلیہ کہ علتِ مادہ بھی کہا جاتا ہے علتِ مادہ وہ علت ہوتی ہے جس کی وجہ سے معلول بالقوۃ موجود ہو یعنی معلول کے وجود میں آنے کی اس میں استعداد اور صلاحیت ہو جیسے لکڑی کے ٹکڑے سر پر کیئے علتِ مادہ ہیں کہ لکڑی کے ٹکڑوں میں تخت کے وجود میں آسکی صلاحیت و استعداد موجود ہے اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ قابلیت میں قبول بمعنی استعداد ہے جس کو ابھی ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

فلا تقدم الوجود وجودھا الخ :- بہر حال جب صورت نہ تو شکل کیلئے علتِ فاعلیہ ہے اور نہ علتِ فاعلیہ ہے اور یہی دو وجہیں تھیں مقدم ہونے کی اس لئے صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی۔ اصل مقصود تو صرف یہ کہنا ہے فلا تقدم علی الشكل۔ علی الشكل یہ لا تقدم سے متعلق ہے اور درمیان میں شارح جو عبارت لائے ہیں بوجوب وجودھا الفائض عن العلة المفارقة یہ لا تقدم کی تفسیر سے حال ہے ای حال کو نہا متلبسة بوجوب وجودھا الخ کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی دریاں حالیکہ وہ متلبس اور متصف ہوتی ہے اپنے وجود کے واجب ہونے کے ساتھ اور اس کا وجود علتِ مفارقة یعنی علتِ مجردة عن المادہ (عقل فعال) سے حاصل ہوتا ہے اس عبارت سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ علت سے مراد یہاں علتِ موجبہ ہے جیسا کہ ہم اس سے قبل متلاً پر بھی بتا چکے ہیں اور علتِ موجبہ وہ ہے جس سے معلول کا وجود واجب ہو جاتا ہے اور معلول کا وجود علتِ موجبہ سے اسی وقت واجب ہوگا جب کہ خود علت کا وجود بھی واجب ہو اور فلا متلبس کے یہاں چونکہ انبیاء کے وجود کا

فیضان عقل فعال کی طرف سے ہوتا ہے جو غیر من المادہ ہے اس لئے الفاضل عن العلة المفارقة فرمایا۔  
الفاضل عن وجود کی صفت ہے۔

فوجب وجودها مع الشکل الخ۔ جب صورت کا شکل پر مقدم ہونا باطل ہو گیا تو اب دو احتمال باقی رہ گئے  
میت اور بعدیت۔ کیونکہ شے کی تین حالتیں ہوتی ہیں یا تو شے پر مقدم ہونا یا اس کے ساتھ ہونا یا اس کے  
بعد ہونا پس اب صورت کا وجود یا تو شکل کے ساتھ ہو گا یا شکل کے بعد ہو گا کیونکہ اب صورت دو حال سے  
خالئ نہیں یا تو شکل پر موقوف ہوگی یا نہیں اگر موقوف نہیں ہے تو شکل کے ساتھ ہوگی اور اگر موقوف ہے تو  
شکل کے بعد ہوگی کیونکہ صورت موقوف بنے گی اور شکل موقوف علیہ۔ اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر اس لئے  
صورت مؤخر اور شکل مقدم ہوگی۔ اور یہ میں باہر سبب یہ ہے اور یہ کا مطلب اور بعد ہے جیسا کہ ہم ۲۲۵ پر  
اور بالشکل کے تحت بیان کر چکے ہیں۔

اقول فیہ نظر الخ۔ ملازادہ حرزبانی کی دلیل مذکور پر شارح دو اعتراض کرتے ہیں (۱) پہلا اعتراض یہ ہے  
کہ آپ نے صورت کے شکل پر تقدم کی نفی کیلئے علت فاعلیہ اور علت قابلیہ صرف دو صورتوں کی نفی کی ہے اس  
سے مطلق تقدم کی نفی لازم نہیں آتی اس لئے کہ تقدم کی ایک صورت اور یہی ہے اور وہ شرط ہو کہ مقدم ہونا ہے۔  
اس لئے ہو سکتا ہے کہ صورت شکل کیلئے نہ تو علت فاعلیہ نہ قابلیہ بلکہ شرط ہو اور شرط ہو کہ اس پر مقدم ہو۔

علت فاعلیہ اور شرط دونوں اس بات میں تو مشترک ہیں کہ یہ شے کی حقیقت سے خارج ہوتی ہیں اور ان پر شے  
کا وجود موقوف ہوتا ہے مگر ان دونوں میں تو فرق ہے وہ یہ کہ علت فاعلیہ تو معلول کے وجود میں مؤثر ہوتی ہے  
یعنی معلول کو وجود بخشنے والی ہوتی ہے اور شرط مشروط کے وجود میں مؤثر نہیں ہوتی۔ بہر حال موقوف علیہ ہونے  
کی وجہ سے علت بھی معلول پر مقدم ہوتی ہے اور شرط بھی مشروط پر مقدم ہوتی ہے۔ تو تقدم ہونے کی ایک  
صورت شرط ہونا بھی ہے اس کی نفی کے بغیر مطلق تقدم کی نفی نہیں ہوگی۔

اس اعتراض کے دو جواب دئے گئے ہیں (۱) یہاں تقدم سے مراد تقدم بالعلیہ ہے تقدم بالشرطیہ مراد نہیں  
ہے اور تقدم بالعلیہ کی دو ہی صورتیں ہیں تقدم بالعلیہ الفاعلیہ، تقدم بالعلیہ القابلیہ۔ ان دونوں کی نفی  
سے تقدم بالعلیہ مطلقاً باطل ہو چکا اس لئے شرط کی نفی کی ضرورت نہیں۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ شرط علت  
فاعلیہ کیلئے متمم ہوتی ہے جب علت فاعلیہ کو باطل کر دیا تو اس کا متمم یعنی شرط کا ابطال ہو گیا اس لئے شرط  
کو مستقل باطل کرنے کی ضرورت نہیں۔

وایضاً المذکور فیما سبق الخ۔ ملازادہ حرزبانی کی دلیل پر شارح کا دوسرا اعتراض ہے کہ آپ نے صورت  
کے شکل کیلئے علت فاعلیہ ہونے کی صورت میں جو اشتراک الاجسام فی الشکل الواحد لازم آنے کے متعلق مابیناہ کا  
حوالہ دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مابیناہ سے مراد حرزبانی ہی کا یہ قول ہے وقد یقال لتوجیہ هذا الخ  
جس کی تشریح شرح ہذا میں ۱۸۵ پر گزری چکی ہے اور اس مقام پر تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ علت فاعلیہ مجردہ یعنی

عقل فعال کی طرف سے صورت جسمیہ کو جو شکل معین لاحق ہوئی ہے اس کیلئے مخصوص اور مرتج اگر صورت جسمیہ کو مانا جائے تو صورت جسمیہ چونکہ تمام اجسام کے اندر موجود ہوتی ہے اس لئے تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آئے گا یعنی صورت جسمیہ کے تخصیص اور مرتج ہونے کی صورت میں اشتراک مذکور کے لازم آنے کا بیان ہے نہ کہ صورت جسمیہ کے علت فاعلیہ لل شکل ہونے کی صورت میں۔ بلکہ علت فاعلیہ ہونے کی وجہ سے اشتراک مذکور کا لازم آنا ویسے بھی تو واقع کے خلاف ہے اس لئے کہ علت فاعلیہ اگر ایک شے میں ایک اثر معین پیدا کرتی ہے تو تمام اشیاء میں اسی ایک اثر معین کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ دیکھیے عقل فعال تمام اشیاء کیلئے علت فاعلیہ ہے اور تمام اشیاء میں مختلف آثار کثیرہ کا اس سے صدور ہوتا ہے یہ نہیں کہ اگر عقل فعال نے ایک شے میں ایک اثر پیدا کیا تو تمام اشیاء میں وہی اثر پایا جائیگا پس ایسے ہی صورت کو اگر کسی جسم کے لئے شکل معین کی علت فاعلیہ قرار دیا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام اجسام اسی شکل معین میں مشترک ہو جائیں۔

ابن الصوریہ لو كانت مخصصةً لثمة میذی کے عام نسخوں میں یہاں عبارت اس طرح ملتی ہے والیضا المذكور فیما سبق هو ان الصورة لو كانت علته تامه للشکل لزم الاشتراك المذكور فی عبارت درست نہیں ہے اس لئے کہ سابق میں جو مذکور ہے وہ علت تامہ ہونے کی صورت میں اشتراک مذکور کا لازم آنا نہیں ہے بلکہ صورت کے تخصیص لل شکل ہونے کی صورت میں لازم آنا مذکور ہے چنانچہ آپ ادران پلٹ کر ص ۱۸۴ پر دیکھیے لیجئے الفاظ یہ ہیں وقد یقال لتوجیه هذا المقام ان الشكل المعین الحاصل للصورة لا بد له من مخصص فیها اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية فذلك المخصص إما هو الجسمیة او لازمها اذ عارضها۔ اس عبارت میں علت تامہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

وقد یقال الشكل هو الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحد او الحدود بالمقدار وتلك الهيئة متأخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهو متأخر عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة لوجوب تأخر الكل عن الجزء فاذن الشكل متأخر عن الصورة بهذه المراتب فكيف یقال انهما مع الشكل او متأخر عنه واجاب عنه المحقق الطوسي بان هذا البيان یفید تأخر الشكل عن ماهیة الصورة لاعن الصورة المشخصة والذي ندعيه عدم تأخر الشكل عن الصورة المشخصة لاحتیاجها فی تشخيصها الى التماهی والشکل ولا یبعد ان یحتاج الشئ فی تشخيصه الى ما یأخر عن ماهیة كالجسم المحتاج فی تشخيصه الى الاين والوضع المتأخرین عنه فاذن التماهی والشکل غیر متأخرین عن الصورة المشخصة من حیث هی مشخصة وان كانا متأخرین من ماهیةها۔ هذا۔ والانسب حیث ان یقر ان الصورة متأخرة عن الشكل قطعاً ولقائل ان یقول احتیاج الصورة فی تشخيصها اليها غیر معقول لانه ان كان الى الجزئی منها لزال التشخيص بزوالها

ولیس كذلك فان الشععة المشخصة المعينة باقية مع تبدل افراد التماهي والتشكل  
عليها وان كان الى الكلي فذلك باطل قطعا فاننا نعلم بالضرورة ان الضمام الشكل الكلي  
مثلا اذ الصورة لا يفيد تشخصا

**ترجمہ** اور کبھی اشکال کیا جاتا ہے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک حد یا چند حدود کے مقدار کا احاطہ کرنے کی وجہ  
سے حاصل ہوتا ہے اور یہ ہیئت اس حد یا حدود کے وجود سے مؤخر ہے اور وہ (اس حد یا حدود کا  
وجود) اس مقدار کے وجود سے مؤخر ہے جس کا احاطہ کیا گیا ہے اور وہ (مقدار کا وجود) اس جسم سے مؤخر ہے جو صورت  
سے مؤخر ہوتا ہے کل کے جز سے مؤخر ہونے کے واجب ہونے کی وجہ سے پس اس وقت شکل صورت سے ان (چار)  
مرتبوں کے ساتھ مؤخر ہے تو یہ کیسے کہا جاتا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ ہے یا شکل سے مؤخر ہے۔ اور محقق طوسی  
نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ یہ بیان شکل کے صورت کی ماہیت سے مؤخر ہونے کا نام نہ دیر رہا ہے نہ کہ  
صورت مشخصہ سے (مؤخر ہونے کا) اور وہ بات جس کا ہم دعویٰ کرتے ہیں وہ شکل کا مؤخر نہ ہونا ہے صورت مشخصہ  
سے۔ صورت کے محتاج ہونے کی وجہ سے اپنے تشخص میں متناہی ہونے اور متشکل ہونے کی طرف۔ اور یہ بات بعید نہیں  
کہ ایک شے اپنے تشخص میں ایسی چیز کی طرف محتاج ہو جو اس شے کی ماہیت سے متاخر ہو جیسے جسم جو اپنے تشخص میں  
این اور وضع کی طرف محتاج ہے جو کہ دونوں (این اور وضع) اس (جسم) سے مؤخر ہیں پس اس وقت تنہا ہی اذ  
شکل مؤخر نہیں ہیں صورت مشخصہ سے اس حیثیت سے کہ وہ مشخص ہے اگرچہ یہ دونوں اس (صورت) کی ماہیت سے  
مؤخر ہیں۔ اسکو محفوظ کر لے۔ اور زیادہ مناسب اس وقت یہ کہنا ہے کہ اس لئے کہ صورت شکل سے یقینی طور پر مؤخر  
ہوتی ہے ماہر کہنے والے کیسے گنجائش ہے کہ وہ یوں کہے صورت کا اپنے تشخص میں ان دونوں (تنہا ہی اور شکل)  
کی طرف محتاج ہونا عقل میں نہیں آتا اس لئے کہ اگر یہ (احتیاج) ان دونوں (تنہا ہی اور شکل) میں سے جزئی  
کی طرف ہے تو اس جزئی کے زوال سے تشخص زائل ہو جانا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اس لئے کہ ایک مشخص و  
مبین موم تنہا ہی اور شکل کے افراد کے اس کے اوپر بدل بدل کر آنے کے باوجود باقی رہتا ہے اور اگر یہ (احتیاج)  
کلی کی طرف ہے تو یہ بالکل باطل ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر یہ جانتے ہیں کہ شکل کلی کا مثلاً صورت کی طرف  
ملنا اس کے تشخص کا نام نہ نہیں دیتا۔

**تشریح** وقد يقال الشكل الخ۔ مصنف نے جو دعویٰ کیا تھا کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی  
بلکہ شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد ہوتی ہے امام رازمی نے شرح اشارات میں اس پر معارضہ  
پیش کیا ہے کہ آپ نے تو دلیل سے یہ ثابت کیا ہے کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی اور ہمارے پاس ایسی دلیل موجود  
ہے جس سے ہم یہ ثابت کر کے دکھلا سکتے ہیں کہ صورت شکل پر ایک درجہ نہیں بلکہ چار درجے مقدم ہوتا ہے اور شکل  
صورت سے چار درجے مؤخر ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ شکل کی تعریف آپ نے ۱۶۶ پر بڑھ چکے ہیں کہ شکل وہ ہیئت ہے جو  
ایک حد یا چند حدود کے مقدار کا احاطہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور چونکہ یہ ہیئت حدود کے احاطہ کے سبب

حاصل ہوئی ہے تو حد سبب اور ہیئت مسبب ہوئی اور مسبب سبب سے مؤخر ہوتا ہے لہذا ہیئت حد سے مؤخر ہوئی اور حد چونکہ مقدار کا احاطہ کرتی ہے اور احاطہ سے قبل اس چیز کا ہونا ضروری ہے جس کا احاطہ کیا جائے اس لئے حد سے پہلے مقدار کا ہونا ضروری ہے پس حد مقدار سے مؤخر ہوئی اور مقدار چونکہ وہ عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس لئے مقدار جسم سے مؤخر ہوئی اور جسم چونکہ صورت اور ہیئت سے مرکب ہوتا ہے تو جسم کل ہے اور صورت اس کا ایک جز ہے اور کل چونکہ اجزاء سے مل کر بنتا ہے اس لئے کل کے وجود سے پہلے اجزاء کا وجود ضروری ہے یعنی کل جز سے مؤخر ہوتا ہے پس جسم صورت سے مؤخر ہوا اب ترتیب یوں بنی کہ ہیئت یعنی شکل مؤخر ہے حدود سے حدود مؤخر ہیں مقدار سے مقدار مؤخر ہے جسم سے اور جسم مؤخر ہے صورت سے پس شکل مؤخر ہے صورت سے ان چار مراتب کے اعتبار سے، اور جب شکل صورت سے چار درجے مؤخر ہوئی تو صورت شکل پر چار درجے مقدم ہوگئی اس طرح کہ صورت مقدم ہے جسم پر اور جسم مقدم ہے مقدار پر مقدار مقدم ہے حدود پر اور حدود مقدم ہیں ہیئت یعنی شکل پر۔ تو دیکھو آپ تو کہتے ہیں کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی اور ہم نے صورت کا شکل پر چار درجے مقدم ہونا ثابت کر کے دکھلا دیا پس آپ کا یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد ہوتی ہے شکل پر مقدم نہیں ہوتی۔

واجاب عنہ المحقق الطوسی الخ: محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں اس معارضہ کا جواب دیا ہے کہ آپ کے بیان سے جو شکل کا صورت سے مؤخر ہونا ثابت ہوتا ہے وہ صورت کی ماہیت سے مؤخر ہونا ثابت ہوتا ہے اور ہم نے جو دعویٰ کیا ہے ممکن کے مؤخر نہ ہونے کا صورت سے وہ صورت مشخصہ سے مؤخر نہ ہونے کا دعویٰ کیا ہے یا یوں کہا جائے کہ آپ کے بیان سے جو صورت کا شکل پر مقدم ثابت ہوتا ہے وہ ماہیت صورت کا تقدم ہے اور ہم نے جو صورت کے شکل پر مقدم ہونے کی نفی کی ہے وہ صورت مشخصہ کے تقدم کی نفی ہے کہ صورت مشخصہ شکل پر مقدم نہیں ہوتی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صورت اپنے تشخص میں تناسلی اور تشکل کی محتاج ہوتی ہے جب تک صورت متناہی نہیں ہوگی اور اس کو کوئی شکل مربع یا مثلث وغیرہ لاحق نہیں ہوگی اس وقت وہ محبتین و مشخص یعنی اپنے تمام اعداد سے ممتاز نہیں ہوگی اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ صورت مشخصہ شکل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد ہوتی ہے پس آپ کے معارضہ سے ہمارے دعوے کے خلاف کوئی بات ثابت نہیں ہوئی اس لئے آپ کا معارضہ معارضہ ہی نہیں کیونکہ معارضہ تو اس کو کہتے ہیں جس سے مخالف کے دعوے کے خلاف کوئی بات ثابت ہو جائے و لا یبعد ان یحتاج الشیء الخ: چونکہ محقق طوسی کے جواب سے یہ معلوم ہوا کہ صورت اپنے تشخص کے اعتبار سے شکل سے مؤخر ہے اور ماہیت کے اعتبار سے شکل پر مقدم ہے گویا صورت اپنے تشخص میں ایسی شے (شکل) کی محتاج ہے جو صورت کی ماہیت سے مؤخر ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شے اپنے تشخص میں تو کسی شے سے مؤخر ہو اور ماہیت کے اعتبار سے اس سے مقدم ہو؟ شارح ولا یبعد الخ سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایسا ہونا کوئی بعید نہیں ہے ہم اس کی مثال پیش کرتے ہیں دیکھو جسم اپنے تشخص میں لائن اور وضع کا محتاج ہے اور لائن اور

اور وضع دونوں جسم کی ماہیت سے مؤخر ہیں۔ این اس حالت کو کہتے ہیں جو جسم کو کسی مکان میں آنے کے بعد حاصل ہوتی ہے اور وضع بولتے ہیں اس حالت کو جو جسم کو اس کے اجزاء کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے جیسے بیٹھنے کی وضع کھڑے ہونے کی وضع لیٹنے کی وضع وغیرہ۔ جسم اپنے تشخص میں این اور وضع کا محتاج ہوتا ہے یعنی جسم اس وقت تک مشخص و معین نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی مکان میں متکثر نہ ہو اور جب تک اس کو کوئی وضع لاحق نہ ہو۔ اور این اور وضع جسم کی ماہیت اور حقیقت کے محتاج ہیں کیونکہ ابھی اپنے این اور وضع کی تعریف سنی ہے اس میں لفظ جسم آیا ہے جب تک آدمی جسم کی ماہیت اور حقیقت سے واقف نہیں ہوگا اس کو این اور وضع کی معرفت نہیں ہو سکتی۔ معلوم ہوا کہ این اور وضع جسم کی ماہیت کے محتاج اور اس سے مؤخر ہیں تو دیکھو جسم اپنے تشخص کے اعتبار سے این اور وضع سے مؤخر ہے اور ماہیت کے اعتبار سے ان دونوں سے مقدم ہے پس اسی طرح صورت اپنے تشخص کے اعتبار سے شکل سے مؤخر ہے اور ماہیت کے اعتبار سے شکل پر مقدم ہے۔

فَاذِنِ التَّاهِي وَالتَّشْكَالِ الْهِيَ:۔ تہا ہی اور تشکل دونوں ہم معنی ہیں جو شے متاہی ہوتی ہے وہ متشکل ضرور ہوتی ہے اور جو متشکل ہو وہ متاہی ضرور ہوتی ہے۔ تہا ہی اور تشکل صورت مشخصہ سے اس کے مشخص ہونے کی حیثیت سے مؤخر نہیں ہیں بلکہ مقدم ہیں کیونکہ صورت اپنے مشخص ہونے میں تہا ہی اور تشکل کی محتاج ہے اور یہ دونوں صورت کی ماہیت سے مؤخر ہیں کیونکہ تہا ہی اور تشکل کی معرفت صورت تک ماہیت کی معرفت پر موقوف ہے جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے کہ صورت کی ماہیت تشکل سے چار درجے مقدم ہے۔

هَذَا:۔ اہم اور قابل حفظ مضمون کے بعد ہذا کہا جاتا ہے یہ فعل محذوف کا مفعول ہوتا ہے یعنی خُذْ هَذَا اس مضمون کو پکڑ لے یا احفظ هذا اس بیان کو یاد کر لے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس میں فعل محذوف ماننے کی ضرورت نہیں یہ ہا اور ذَا سے مرکب ہے ہا اسم فعل یعنی خُذْ اور ذَا اسم اشارہ ہے ہذا کے معنی خُذْ ذَا اس کو پکڑ لے یعنی یاد کر لے اور محفوظ کر لے۔

وَالْاَلْسِبِ حِينَئِذِ الْهِيَ:۔ یہ مصنف پر اعتراض ہے کہ جب صورت سے مراد صورت مشخصہ ہے اور صورت مشخصہ اپنے تشخص کے اعتبار سے شکل کی محتاج ہوتی ہے تو شکل محتاج الیہ اور صورت محتاج ہوئی اور محتاج الیہ یقینی طور پر مقدم ہوتا ہے محتاج پر تو شکل بھی یقینی طور پر مقدم ہوئی صورت پر اور صورت یقینی طور پر شکل سے مؤخر ہوئی تو اب تردید کے ساتھ کہنے کی کیا ضرورت ہے کہ صورت یا تو شکل کے ساتھ ہوتی ہے یا شکل سے مؤخر ہوتی ہے اب تو زیادہ مناسب یہ ہے کہ یقین کے ساتھ کہا جائے کہ صورت شکل سے مؤخر ہی ہوتی ہے۔

وَلِقَائِلِ اِنْ يَقُولِ الْهِيَ:۔ محقق طوسی نے جواب دیتے ہوئے جو یہ کہا تھا لاحتیاج صافی تشخصا الی التنا والتشکل کہ صورت اپنے تشخص میں تہا ہی اور تشکل کی محتاج ہوتی ہے اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ معترض کیلئے اعتراض کرنے کی گنجائش ہے وہ یوں اعتراض کر سکتا ہے کہ صورت کا اپنے تشخص میں تہا ہی اور تشکل کی طرف محتاج ہونا سمجھ میں نہیں آتا اس لئے کہ یہ احتیاج دو حال سے خالی نہیں یا تو تہا ہی جزئی اور تشکل جزئی کی طرف ہوگا یا تہا ہی کلی اور تشکل کلی کی طرف ہوگا



اگر تشکل جزئی کی طرف احتیاج ہے تو تشکل جزئی کے زوال سے صورت کے تشخص کا زوال ہو جانا چاہئے کیونکہ محتاج ایہ کے زوال سے محتاج کا بھی زوال ہو جاتا ہے حالانکہ یہاں تشکل جزئی کے زوال سے صورت کے تشخص کا زوال نہیں ہوتا اس لئے کہ ہم ایک معین و مشخص مثلاً گردی شکل (گول شکل) کا موم لیتے ہیں تو دیکھو اس کی تشکل جزئی گڑہ (گول) ہے اب اس کو چاروں طرف سے دیا کر ہم اسکو مربع (چوکور) بنا دیتے ہیں تو وہ تشکل جزئی گڑہ زائل ہوگئی اس کے زوال سے موم کا تشخص بھی زائل ہو جانا چاہئے حالانکہ موم کا تشخص دو معین اب بھی باقی ہے اب بھی وہ معین و مشخص ہو کر موجود ہے معلوم ہوا کہ صورت اپنے تشخص میں تشکل جزئی کی محتاج نہیں ہوتی اور اگر صورت مشخصہ کا یہ احتیاج تشکل کلی کی طرف ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تشکل کلی سے صورت کے اندر تشخص پیدا ہوا ہے حالانکہ کلی خود غیر معین و غیر مشخص ہوتی ہے اس سے تشخص کا فائدہ کیسے حاصل ہو سکتا ہے صورت کے ساتھ آپ کتنی ہی تشکل کلی مینا تے رہیں صورت میں تشخص پیدا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کلی تشخص کا فائدہ ہی نہیں دیتی۔

لیکن اعتراض کی دونوں شکوں میں سے ہر شق کو اختیار کرنے کی صورت میں اس کا جواب دیا جاسکتا ہے اگر صورت مشخصہ کا احتیاج تشکل جزئی کی طرف ہے تو جواب یہ ہے کہ جزئی سے مراد جزئی غیر متعین ہے یعنی کوئی سی بھی تشکل جزئی ہو خواہ مثلث ہو یا مربع، خمیس ہو یا مستدس وغیرہ کوئی متعین جزئی یعنی مثلث تشکل مثلث ہی مراد نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ صورت اپنے تشخص میں کسی نہ کسی تشکل جزئی کی محتاج ہے۔ اس کے تشخص کو باقی رکھنے رکھنے کیلئے کسی نہ کسی تشکل جزئی کا اسے ساتھ لانا حق رہنا ضروری ہے اگر تشکل کی تمام جزئیات زائل ہو جائیں تو یقیناً صورت کا تشخص زائل ہو جائے گا۔ البتہ تشکل جزئی معین کے زوال سے جو اس کے تشخص کا زوال نہیں ہوتا وہ اس لئے کہ ایک تشکل معین کے زوال سے دوسری تشکل معین آجاتی ہے چنانچہ اوپر موم والی مثال میں تشکل گردی کے زوال کے بعد شکل مربع لاحق ہوگئی اس لئے اس کا تشخص باقی رہا۔

دوسری شق یعنی تشکل کلی کو اختیار کرنے کی صورت میں تین جوابات ہیں (۱) یہ کہ کلی سے مراد وہ کلی ہے جو اپنے انفرادی میں سے کسی فرد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ اسی کلی کو صورت کے ساتھ ملانا تشخص کیلئے مفید ہے۔ (۲) تشکل کلی کی طرف محتاج ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ تشکل کلی کے علاوہ کسی اور شے کی طرف محتاج ہی نہیں ہے اس لئے کہ کسی شے کی طرف محتاج ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہی شے اس کیلئے علتِ تامہ ہو کسی اور شے کی بالکل ضرورت نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ صورت اپنے تشخص میں تشکل کلی کی بھی محتاج ہو اور اس کے ساتھ کسی اور شے کی بھی محتاج ہو دونوں کے مجموعہ سے تشخص پیدا ہو جائے گا (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ کلی کو کل کے ساتھ ملانے سے اگرچہ تشخص پیدا نہیں ہوتا لیکن اشتراک میں تغلیل تو ہو ہی جاتا ہے جیسے الحیوان کلی ہے اور البحری بھی کلی ہے دونوں کو ملا دیکھے الحیوان البحری (سمندری جانور) ہو اس سے اگرچہ تشخص و تعین حاصل نہیں ہوا لیکن اشتراک میں تغلیل تو ہو ہی گئی کہ حیوانات بریہ (خشکی کے جانور) اس سے خارج ہو گئے اسی طرح ایک اور کلی ملا دیکھے جیسے الحیوان البحری الا سمود اس سے اور تغلیل ہوگئی کہ دیگر رنگ کے حیوانات بحر یہ بھی خارج

ہو گئے اسی طرح کلیات کا اضافہ کرتے رہے تھیں۔ تھیں پیدا ہوتے ہوتے جزئیت اور شخص کے درجہ تک پہنچ سکتی ہے معلوم ہوا کہ صورت کے ساتھ کلی کا انضمام بھی کسی نہ کسی درجہ پر شتمس پیدا کر سکتا ہے فافہم۔

والشکل لا يوجد قبل الهيولى فهي إما مقدمة عليه أو معاً فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت مقدمة على الهيولى بالذات والهيولى مقدمة على الشكل بالذات أو معاً بحكم المقدمة الثانية فكانت الصورة مقدمة على الشكل بالذات لأن المتقدماً على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما هو مع الشيء متقدم عليه هف بحكم المقدمة الأولى وانت تعلم أن الحكم بأن المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يظهر صحته في التقدم والمعية الذاتيتين وقد يقال الهيولى مقدمة على الشكل قطعاً بناءً على أن لحوق الشكل انما هو عيشاً ركة الهيولى ورج لا يحتاج الى المقدمة المنوعكة

ترجمہ اور شکل ہیولی سے پہلے موجود نہیں ہوتی پس ہیولی یا تو شکل پر مقدم ہوتا ہے یا شکل کے ساتھ ہوتا ہے پس اگر صورت ہیولی کے وجود کے لئے علت ہو تو وہ ہیولی پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہوگی اور ہیولی شکل پر مقدم بالذات ہوتا ہے یا اس کے ساتھ ہوتا ہے دوسرے مقدمہ کے حکم سے پس صورت شکل پر مقدم بالذات ہو جائے گی اس لئے کہ جو شے مقدم ہو کسی ایسی شے پر جو مقدم ہو کسی (تیسری) شے پر اور وہ چیز جو مقدم ہو اس شے پر جو (تیسری) شے کے ساتھ ہو وہ مقدم ہوتی ہے اس (تیسری) شے پر۔ یہ خلاف مفروض ہے پہلے مقدمہ کے حکم سے اور تو جانتے ہیں کہ اس بات کا حکم لگانا کہ جو شے مقدم ہو اس شے پر جو کسی (تیسری) شے کے ساتھ ہو وہ مقدم ہوتی ہے اس (تیسری) شے پر۔ اس کی صحت تقدم ذاتی اور محیت ذاتیہ میں ظاہر نہیں ہے اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ ہیولی شکل پر یقینی طور پر مقدم ہوتا ہے اس بات پر بنا کر کہ شے کے شکل کا لاحق ہونا ہیولی کی مشارکت سے ہوتا ہے اور اس وقت اس مقدمہ کی ضرورت نہیں ہوگی جس پر اعتراض کیا گیا ہے۔

تشریح والشکل لا يوجد قبل الهيولى الخ۔ ص ۲۲۲ پر تلازم کی کیفیت کی دوسری صورت کے بظان کا بیان تھا کہ صورت علت نہیں ہے ہیولی کے لئے اس کے تحت ہم نے ذکر کیا تھا کہ مصنف

نے دلیل سے قبل بطور تمہید کے دو مقدمے ذکر کئے ہیں (۱) صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی (۲) شکل ہیولی پر مقدم نہیں ہوتی۔ اب تک مقدمہ اولیٰ کا بیان مکمل ہوا ہے اب یہاں سے دوسرے مقدمہ کو بیان کرتے ہیں کہ شکل ہیولی سے پہلے موجود نہیں ہوتی۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ شکل انفعال کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے یعنی کوئی جسم جب احاطہ محدود اور تنہا ہی کو قبول کرتا ہے تب اس کو شکل لاحق ہوتی ہے، کسی چیز کو قبول کرنا انفعال کہلاتا ہے اور آپ ص ۱۶ پر پڑھ چکے ہیں کہ انفعال مادہ کے لواحقیات میں سے ہے تو معلوم ہوا کہ شکل کے لحوق کیلئے مادہ ہونا ضروری ہے جب تک کوئی مادہ ہوگا آخر شکل کس چیز کو لاحق ہوگی؟ پس ثابت ہو گیا کہ شکل ہیولی (مادہ) پر مقدم نہیں ہوتی کہ شکل پہلے آجائے

اور مادہ بعد میں موجود ہو ایسا نہیں ہو سکتا۔ جب شکل ہیولی پر مقدم نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ ہیولی اشکل سے مؤخر نہیں ہوتا اور جب مؤخر کی نفی ہوگئی تو دوسری احتمال رہ گئی تقدم اور معیت۔ اب یہ کہا جائیگا کہ ہیولی یا تو شکل پر مقدم ہوتا ہے یا شکل کے ساتھ ہوتا ہے اسی کو شارح نے ذکر کیا ہے ذہن اتماً متقدمۃ علیہ اومعہ :-

فلو كانت الصورة علتاً لوجود الهيولى الخ :- تمہیدی دونوں مقدموں سے فراغت کے بعد اب کیفیت تلازم کی صورت ثانیہ الصورة لیست علتاً للهيولى کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر صورت علت ہو وجود ہیولی کیلئے تو صورت ہیولی پر مقدم بالذات ہوگی کیونکہ علت معلول پر مقدم بالذات ہوتی ہے اور ہیولی اشکل پر یا تو مقدم بالذات ہوتا ہے یا اس کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ دوسرے مقدم سے معلوم ہوا ہے پس صورت کا شکل پر مقدم ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ دو قواعد نے مسلم ہیں (۱) المتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ یعنی جو شے مقدم ہو کسی دوسری شے پر اور وہ دوسری شے مقدم ہو تیسری شے پر تو شے اول کا شے ثالث پر مقدم ہونا ضروری ہے جیسے مقدم ب پر اور ب مقدم ج پر پس مقدم ہوگا ج پر (۲) دو قواعد المتقدم على مامع الشئ متقدم على ذلك الشئ یعنی اگر ایک شے مقدم ہو دوسری شے پر اور وہ دوسری شے کسی تیسری شے کے ساتھ ساتھ ہو تو شے اول کا ساتھ والی شے ثالث پر بھی مقدم ہونا ضروری ہے جیسے مقدم ب پر اور ب ساتھ ساتھ ہے ج کے۔ تو آ مقدم ہوگا ج پر بھی۔ اب یہاں پر تقدم والی صورت میں تو یوں کہا جائیگا کہ علت ہونے کی وجہ سے صورت مقدم ہوگی ہیولی پر اور ہیولی مقدم ہوتا ہے شکل پر پس صورت مقدم ہوگی شکل پر۔ اور معیت والی صورت میں یوں کہا جائیگا کہ صورت مقدم ہیولی پر اور ہیولی ساتھ ہے شکل کے پس صورت مقدم ہوگی شکل پر تو دونوں صورتوں میں صورت کا شکل پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مغزین ہے اس لئے کہ اس سے قبل ص ۲۳۵ پر دلیل سے یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ صورت ہیولی کیلئے علت نہیں ہے اس طرح کیفیت تلازم کی صورت ثانیہ بھی باطل ہوگئی :-

وانت تعلم الخ :- ابھی اوپر دو قواعد نے ذکر کئے گئے تھے ایک المتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ دو را المتقدم على مامع الشئ متقدم على ذلك الشئ۔ ان میں سے پہلے (تقدم والے) قاعدہ پر تو کوئی اشکال نہیں البتہ دوسرے (معیت والے) قاعدہ پر اعتراض ہوتا ہے جس کو وانت تعلم سے بیان کرتے ہیں اعتراض کی تقریر سے قبل یہ سمجھئے کہ جس طرح تقدم ذالی اور زمانی ہوتا ہے اسی طرح معیت بھی زمانیہ اور ذاتیہ ہوتی ہے تقدم زمانی اور تقدم ذالی کی تعریف تو ہم ص ۲۳۱ پر بیان کر چکے ہیں۔ معیت زمانیہ اور ذاتیہ کی تعریف ہم بیان کیا کرتے ہیں۔ معیت زمانیہ کی تعریف کون الشیئین موجودین فی زمان واحد دو چیزوں کا ایک زمانہ میں موجود ہونا۔ اور معیت ذاتیہ کی تعریف یہ ہے کون الشیئین بحيث ان لا يحتاج شئ منهما الى الاخر فی وجودہ۔ دو چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے کوئی بھی اپنے وجود میں دوسری کی طرف محتاج نہ ہو یعنی نہ تو یہ شے محتاج ہو اس شے کی طرف اور نہ وہ شے محتاج ہو اس شے کی طرف۔ ایسی دو چیزوں میں

معیت ذاتیہ متحقق ہوتی ہے زمانہ کے اعتبار سے اگرچہ وہ دونوں چیزیں مقدم اور موخر ہوں مگر ذات کے اعتبار سے ان دونوں میں معیت ہوگی کیونکہ اگر ان میں سے کوئی دوسری کی طرف محتاج ہوتی تو ان میں تقدم ذاتی اور تاخر ذاتی ہوتا اور جب کوئی محتاج اور محتاج الیہ نہیں ہے نہ تو ان میں تقدم ذاتی ہے اور نہ تاخر ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ تقدم ذاتی اور تاخر ذاتی کی نفعی کے بعد معیت ذاتیہ ثابت ہوجاتی ہے۔ یہ بات یاد رکھو کہ معیت ذاتیہ میں دونوں کا زمانہ ایک ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس کو ذہن نشین کرانے کے بعد اب اعتراض کی تقریر کرتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ کا مذکورہ قاعدہ ثانیہ کہ جو شے مقدم ہوتی ہے کسی شے پر وہ مقدم ہوتی ہے اس کے ساتھ پر بھی ہم کو ہر جگہ تسلیم نہیں ہے اس قاعدہ کی چار صورتیں ہیں ① تقدم بھی زمانی ہو معیت بھی زمانی ہو۔

② تقدم بھی ذاتی ہو معیت بھی ذاتیہ ہو ③ تقدم زمانی ہو معیت ذاتیہ ہو ④ تقدم ذاتی ہو معیت زمانی ہو۔ ان میں سے پہلی صورت میں تو قاعدہ مذکورہ کا صحیح ہونا مسلم ہے کہ اگر کوئی شے زمانہ کے اعتبار سے کسی دوسری

شے پر مقدم ہو اور اس دوسری شے کو کسی تیسری چیز کے ساتھ معیت زمانیہ حاصل ہو تو شے اول شے ثالث پر مقدم ضرور ہوگی۔ جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام مقدم بالزمانہ ہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اور حضرت موسیٰ علیہ السلام

کو حضرت ہارون علیہ السلام کے ساتھ معیت زمانیہ حاصل ہے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام جب مقدم بالزمانہ ہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تو ان کے ساتھی حضرت ہارون علیہ السلام پر بھی ان کا مقدم ہونا ضروری ہے۔ لیکن اخیر کی تین

صورتوں میں قاعدہ مذکورہ کا صحیح ہونا تسلیم نہیں چنانچہ دوسری صورت میں جبکہ تقدم اور معیت دونوں ذاتی ہوں یعنی ایک شے مقدم بالذات ہو دوسری شے پر اور اس کے ساتھ تیسری شے کو معیت ذاتیہ حاصل ہو تو شے اول کا شے ثالث

پر مقدم بالذات ہونا ضروری ہو یہ تسلیم نہیں ہے جیسے طلوع شمس مقدم بالذات ہے وجود نہار پر اور وجود نہار اور وجود زید میں معیت ذاتیہ ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی کسی کا محتاج نہیں نہ وجود نہار محتاج ہے وجود زید کا اور

وجود زید محتاج ہے وجود نہار کا اس لئے ان دونوں میں معیت ذاتیہ متحقق ہے لیکن دیکھو طلوع شمس وجود نہار پر تو مقدم بالذات ہے مگر وجود زید پر مقدم بالذات نہیں کیونکہ مقدم بالذات ہونے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ وجود زید

محتاج ہے وجود نہار کا اور وجود نہار علت تامہ ہے وجود زید کیلئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح تیسری صورت میں جب کہ تقدم زمانی ہو معیت ذاتیہ ہو یعنی ایک شے مقدم بالزمانہ ہو دوسری شے پر اور اس کے ساتھ تیسری شے کو

میت ذاتیہ حاصل ہو جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام مقدم بالزمانہ ہیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معیت ذاتیہ حاصل ہے مثلاً حضرت نوح علیہ السلام کے ساتھ کیونکہ حضرت عیسیٰ اور حضرت نوح میں سے کوئی بھی کسی کا

اپنے وجود میں محتاج نہیں ہے تو دیکھو موسیٰ علیہ السلام حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر تو مقدم بالزمانہ ہیں مگر حضرت نوح پر مقدم بالزمانہ یا بالذات نہیں ہیں۔ اسی طرح چوتھی صورت میں جبکہ تقدم ذاتی ہو اور معیت زمانیہ ہو یعنی ایک شے

مقدم بالذات ہو دوسری شے پر اور اس کے ساتھ تیسری شے کو معیت زمانیہ حاصل ہو جیسے طلوع شمس مقدم بالذات ہے وجود نہار پر اور وجود نہار کو وجود زید کیساتھ معیت زمانیہ حاصل ہے کیونکہ نہار اور زید دونوں ایک زمانہ میں موجود

ہیں۔ اس مثال میں بھی دیکھو طلوع شمس وجود نہا پر تو مقدم بالذات ہے مگر اس کے رفیق باالزمان یعنی زید پر مقدم بالذات نہیں ہے جیسا کہ اس میں اوپر معلوم ہو چکا۔ اس تفصیل سے آپ کو بخوبی معلوم ہو گیا کہ معیت والا قاعدہ اخیر کی تین صورتوں میں صحیح نہیں ہے۔ معترض نے صرف ایک صورت یعنی تقدم ذاتی اور معیت ذاتیہ کے متعلق کہا ہے کہ اس صورت میں قاعدہ صحیح نہیں۔ باقی دو صورتوں کو ذکر نہیں کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ باقی دو صورتوں میں قاعدہ مسلم ہے بلکہ یہ ایک صورت صرف مثال کے طور پر پیش کر دی ہے اسی میں انحصار مقصود نہیں ہے۔ اسی پر قیاس کر کے باقی دونوں صورتوں میں بھی قاعدہ کا صحیح نہ ہونا معلوم ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم وضاحت سے بیان کر چکے ہیں۔

وقد يقال الهیوطی الخ۔ معیت والے قاعدہ پر جو ابھی اعتراض کیا گیا ہے اس کو دفع کرتے ہیں کہ میں اس قاعدہ کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ ہیوطی تو قطعی طور پر شکل پر مقدم ہی ہوتا ہے شکل کے ساتھ نہیں کیونکہ یہ بات محقق ہے کہ صورت جیسے کو جو شکل لاحق ہوتا ہے وہ ہیوطی کی مشارکت کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے اس لئے شکل کے حقوق سے قبل ہیوطی کا ہونا ضروری ہے اگر ہیوطی نہیں ہوگا تو شکل کو کون قبول کرے گا الفعال یعنی اثر قبول کرنا تو ہیوطی ہی کا کام ہے جیسا کہ ہم ابھی قریب ہی میں ص ۱۳۲ پر بیان کر چکے ہیں۔ اب اس تردید کی ضرورت ہی نہیں کہ ہیوطی یا تو شکل پر مقدم ہے یا شکل کے ساتھ ہے بلکہ یقینی طور پر وہ شکل پر مقدم ہے جب ایسا ہے تو اب معیت والے قاعدہ کی ضرورت ہی نہیں ہوگی جس پر اعتراض وارد ہوا ہے۔

بِأَذْنٍ وَجُودٍ كُلِّ مِنْهُمَا عَنِ سَبَبٍ مُنْفَصِلٍ هَذَا مَبْنِي عَلَى مَا زَعَمُوا مِنْ أَنَّ الْمُتَلَاذِمِينَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةٌ مُوجِبَةٌ لِلاُخْرَى وَيَكُونَا مَعْلُومًا عِلَّةً مُوجِبَةً لَهَا لِيَتَحَقَّقَ الْمُتَلَاذِمُ إِذِ الْعِلَّةُ الْمَوْجِبَةُ مَا يَمْتَنِعُ تَخَلُّفُ الْمَعْلُومِ عَنْهُ سِوَاءَ كَانَتْ عِلَّةً تَامَةً أَوْ جِزْءًا آخِرًا مِنْهَا فَهِيَ مُسْتَلَزِمَةٌ لِلْمَعْلُومِ وَبِالْعَكْسِ وَهَذَا بَحْثٌ لِأَنَّهُ إِنْ أَعْتَبِرْنَا فِي الْعِلَّةِ الْمَوْجِبَةِ الْإِيجَادَ فَلَا نَسَلَّمَ أَنَّهُ إِذَا الْمُرْتَبِعُ أَحَدُ الْمُتَلَاذِمِينَ عِلَّةً مُوجِبَةً لِلاُخْرَى أَوْ لَمْ يَكُنَا مَعْلُومًا عِلَّةً مُوجِبَةً لَهَا لِيَتِمَّ امْتِنَاعُ الْفَرَادِ أَحَدِهِمَا مِنَ الْآخَرِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَإِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ لَمْ يَلْزَمِ أَنْ تَكُونَ الْهَيْوُطِيُّ عِلَّةً فَاعِلِيَّةً عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهَا مُوجِبَةً فَلَا يَكُونُ وَصْفَ الْعِلَّةِ بِالْفَاعِلِيَّةِ فِيمَا سَبَقَ مُنَاسِبًا لِلْمَقَامِ

نمبر چہکے | پس اس وقت ان دونوں (ہیوطی اور صورت) میں سے ہر ایک کا وجود ایک علیحدہ سبب کی وجہ سے ہے یہ اس بات پر مبنی ہے جس کا فلاسف نے گمان کیا ہے یعنی یہ کہ دو متلازم چیزیں (ان کیلئے) یہ بات واجب ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسری کیلئے علت موجب ہو یا دونوں اپنی علت موجب کی معلول ہوں تاکہ متلازم متحقق ہو جائے اس لئے کہ علت موجب وہ ہوتی ہے جس سے معلول کا پچھلے رہ جانا محال ہوتا ہے خواہ وہ علت تامہ ہو یا اس کا جزو اخیر ہو پس وہ (علت موجب) مستلزم ہوتی ہے معلول کیلئے اور اس کا عکس بھی ہوتا ہے (کہ معلول مستلزم ہوتا ہے

علتِ موجبہ کیلئے) اور دونوں معلولوں میں سے ایک مستلزم ہوتا ہے اس (علتِ موجبہ) کیلئے اور وہ مستلزم ہوتی ہے دوسرے معلول کیلئے اور اس کا اُلٹا بھی ہوتا ہے (کہ معلولِ آخر مستلزم ہوتا ہے علتِ موجبہ کیلئے اور علتِ مستلزم ہوتی ہے معلولِ اول کیلئے) اور یہاں ایک بحث ہے اس لئے کہ اگر علتِ موجبہ میں موجود کرنے کا اعتبار کیا گیا ہے تو ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ جب متلازمین میں سے ایک دوسرے کیلئے علتِ موجبہ نہ ہو یا وہ دونوں اپنی علتِ موجبہ کے معلول نہ ہوں تو ان میں سے ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور یہ ظاہر ہے اور اگر (ایجاد کا) اعتبار نہیں کیا گیا ہے تو بیہوشی کا علتِ فاعلیہ ہونا ضروری نہیں ہے اس کے علتِ موجبہ ہونے کو مان لینے پر۔ پس گذشتہ بیان میں علتِ کو فاعلیہ کے ساتھ موصوف کرنا مقام کے مناسب نہیں ہوگا۔

## تشریح

فاذن وجود کل منہما الخ۔ تلازم کی کیفیت کا جب دو صورتیں باطل ہو گئیں تو اب تیسری صورت متعین ہو گئی کہ بیہوشی اور صورتِ دونوں معلول میں علتِ آخری کے۔ جس کو مصنف نے بیان

الفاظ ذکر کیا ہے کہ پس اس وقت ان دونوں میں سے ہر ایک کا وجود سببِ منفصل کی وجہ سے ہوگا۔ سبب سے مراد علت اور منفصل سے مراد مفارق عن الاجسام ہے۔ علت مفارقة عن الاجسام سے مراد عقلِ عاشر یعنی عقلِ فعال ہے کہ بیہوشی اور صورتِ دونوں معلول ہیں عقلِ فعال کے اور عقلِ فعال ان دونوں کیلئے علت ہے۔

هذا مبنی علی ما زعموا الخ۔ شارحِ آئندہ و طہنہ بحث کہ مکہ مصنف پر اعتراض کریں گے اس کی تمہید کیلئے فرماتے ہیں کہ یہ حکم فلاسفہ کے گمان پر مبنی ہے۔ فلاسفہ کا گمان یہ ہے کہ جب دو چیزوں میں تلازم متحقق ہوتا ہے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں (۱) شے اول علتِ موجبہ ہوتی ہے (۲) شے ثانی علتِ موجبہ ہوا اول کیلئے (۳) نہ تو اول علتِ موجبہ ہوتی ہے نہ ثانی علتِ موجبہ ہوا اول کیلئے بلکہ دونوں معلول ہوں اپنی کسی علتِ آخری کے۔ پہلی دو صورتوں میں تلازم متحقق ہونے کی وجہ تو ظاہر ہے کیونکہ علتِ موجبہ اس علت کو کہا جاتا ہے جس سے معلول کا تخلف (پچھے رہ جانا) محال ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ علتِ موجبہ تو پائی جائے اور معلول اس کے ساتھ فوراً نہ پایا جائے بلکہ علتِ موجبہ کے ساتھ معلول کا فوراً موجود ہونا واجب اور ضروری ہوتا ہے تو گویا یہ علت اپنے معلول کے وجود کو واجب کرتی ہے اسی لئے اس کو علتِ موجبہ کہا جاتا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ علتِ موجبہ کیلئے معلول کا وجود لازم ہوتا ہے اور معلول کے لئے علت کا وجود لازم ہے ہی۔ معلول کا وجود بغیر علت کے ہوتا ہی نہیں تو دونوں طرف سے لزوم ہو گیا علتِ موجبہ کیلئے معلول لازم اور معلول کیلئے علت موجبہ لازم اس طرح ان دونوں کے درمیان تلازم متحقق ہے۔ تیسری صورت (کہ دونوں معلول ہوں کسی علتِ موجبہ آخری کے) میں تلازم متحقق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب دو معلولوں کی ایک علتِ موجبہ ہوگی تو معلولِ اول کیلئے علتِ موجبہ لازم اور علتِ موجبہ کیلئے معلولِ ثانی لازم پس معلولِ اول کیلئے معلولِ ثانی لازم اور علتِ موجبہ کیلئے معلولِ اول لازم اس لئے کہ لازم کا لازم لازم ہوتا ہے۔ اب اس کا عکس کر لیجئے کہ معلولِ ثانی کیلئے علتِ موجبہ لازم اور علتِ موجبہ کیلئے معلولِ اول لازم پس معلولِ ثانی کیلئے معلولِ اول لازم ہوا۔ اس طرح دونوں معلول آپس میں ایک دوسرے کیلئے لازم اور لزوم بن گئے اس لئے ان دونوں معلولوں میں بھی تلازم متحقق ہو گیا۔ یہاں چونکہ بیہوشی اور



صورت کے درمیان تلازم کی گفتگو چل رہی ہے اس لئے یوں کہا جائے گا کہ ہیولی اور صورت دونوں معلول ہیں عقل فعال کے۔ تو ہیولی کے لئے عقل فعال لازم اور عقل فعال کیلئے صورت لازم پس ہیولی کیلئے صورت لازم ہوئی۔ اسی طرح صورت کیلئے عقل فعال لازم اور عقل فعال کیلئے ہیولی لازم پس صورت کیلئے ہیولی لازم ہے تو اس طرح ہیولی اور صورت دونوں ایک دوسرے کیلئے لازم ملزوم بن گئے اور ان دونوں میں تلازم متحقق ہو گیا۔

سواء کانت علت تامہ او جزئاً اخیراً منها :- علت موجبہ کا مجموعہ بیان کرتے ہیں کہ علت موجبہ عام ہے فواء وہ علت تامہ ہو یا علت تامہ کا جزو اخیر ہو۔ دونوں کو علت موجبہ کہتے ہیں۔ علت تامہ اس علت کو کہا جاتا ہے جو اپنے معلول کے وجود کیلئے کافی ہو یعنی علت تامہ کے علاوہ کسی اور شئی خارج پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو بالفاظ دیگر یوں کہتے کہ معلول کے متحقق ہونے کیلئے جتنے امور کا پایا جانا ضروری ہے ان تمام امور کے مجموعہ کا نام علت تامہ ہے علت تامہ کے متحقق ہونے کے بعد معلول کا وجود واجب ہو جاتا ہے اس لئے علت تامہ علت موجبہ بھی کہلاتی ہے اور علت تامہ کے جزو اخیر کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً معلول کے متحقق ہونے کیلئے اگر فرض کیجئے پانچ امور کا ہونا ضروری ہے تو ظاہر ہے کہ چار امور کے متحقق ہونے پر معلول کا وجود نہیں ہوگا لیکن جب پانچوں امر متحقق ہو جائے گا تو فوراً معلول کا وجود واجب ہو جائے گا تو علت تامہ کا یہ جزو اخیر یعنی مثلاً پانچوں جزو بھی معلول کے وجود کو واجب کرنے والا ہے اسی لئے علت تامہ کے جزو اخیر کو بھی علت موجبہ کہا جاتا ہے مگر محض جزو اخیر علت تامہ نہیں ہے بلکہ اس کا ایک جزو ہے

وہنا بحث الخ :- ۲۲۲ پر یہ بتلایا گیا تھا کہ دو چیزوں میں تلازم اسی وقت متحقق ہوگا جب کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کیلئے علت موجبہ یا دونوں علت موجبہ کے معلول ہوں اگر ان میں سے کوئی دوسرے کیلئے علت موجبہ نہ ہو یا دونوں کسی علت موجبہ کے معلول نہ ہوں تو ان دونوں چیزوں میں تلازم متحقق نہیں ہوگا بلکہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے سے جدا ہونا ممکن ہوگا شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں اعتراض سے پہلے بطور تمہید کے یہ سمجھئے کہ علت موجبہ دو قسم پر ہوتی ہے موجودہ اور غیر موجودہ یعنی فاعلیہ اور غیر فاعلیہ۔ باری تعالیٰ عقل اول کیلئے علت موجبہ بھی ہیں اور فاعلیہ (موجودہ) بھی۔ موجبہ تو اس لئے کہ باری تعالیٰ کا وجود عقل اول کے وجود کو واجب کرنے والا ہے اور موجودہ اس لئے کہ عقل اول کو پیدا کرنے والے اور وجود عطا کرنے والے باری تعالیٰ میں۔ اور طلوع شمس وجود نہار کیلئے علت موجبہ تو ہے مگر موجودہ نہیں ہے موجبہ اس واسطے ہے کہ طلوع شمس وجود نہار کو واجب کرنے والا ہے اور وجود نہار کا تخلف طلوع شمس سے محال ہے اور موجودہ اس لئے نہیں ہے کہ نہار کا موجود اور فاعل طلوع شمس نہیں ہے بلکہ وجود نہار کا فاعل تو دراصل حق تعالیٰ اور بقول فلاسفہ عقل فعال ہے بہر حال علت موجبہ دو طرح کی ہوتی ایک تو وہ علت موجبہ جس میں ایجاد اور فاعلیت کی شان بھی پائی جاتی ہے اور ایک وہ جس میں ایجاد اور فاعلیت کی شان نہیں ہوتی اب اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ آپ نے علت موجبہ سے کونسی علت موجبہ مراد لی ہے اگر وہ علت موجبہ مراد لی ہے جس میں ایجاد اور فاعلیت کا اعتبار کیا گیا ہے یعنی علت موجبہ اور فاعلیہ مراد لی ہے تو آپ کا یہ کہنا ہلکا تو تسلیم نہیں کر اگر

متلازمین میں سے کوئی ایک دوسرے کیلئے علت موجبہ یعنی موجبہ نہ ہو تو ہر ایک کا دوسرے سے انفراد لازم آنے کا ان میں متلازم نہیں رہے گا اس لئے کہ ہم آپ کو دکھلاتے ہیں کہ بغیر موجبہ ہونے بھی متلازم محقق ہو جاتا ہے جیسے علت تامہ کا جز اخیر کہ جز اخیر میں فاعلیت کی شان نہیں ہے مگر یہ معلول کے وجود کو واجب کر دیتا ہے معلول کا انفراد اس سے ممکن نہیں۔ پس اس میں فاعلیت و ایجاد کی شان نہ ہونے کی وجہ سے یہ غیر موجبہ ہے مگر معلول کا انفراد اس سے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے متلازم محقق ہے۔ اور اگر وہ علت موجبہ مراد لی ہے جس میں ایجاد کا اعتبار نہیں کیا گیا یعنی بغیر موجبہ اور غیر فاعلیہ مراد لی ہے تو مصنف کے قول سابق "والعلة الفاعلية للشيء يجب ان تكون موجودة قبلها" میں علت کو فاعلیہ کے ساتھ موصوف کرنا مقام کے مناسب نہ ہوگا کیونکہ جب موجبہ اور فاعلیہ آپ کی مراد ہے ہی نہیں تو علت کو فاعلیہ کے ساتھ مقید کرنا خلاف مراد و مقصود ہے۔

وليست الهيولى غنية عن الصورة من كل الوجوه لعمَّا بينا انهما لا تقوم بالفعل بدونهما  
الصورة اى بدون ماهيتها التي تستحفظ المادة بتوارد افرادها عليها ولو زال صورته  
عنها ولم يقترن صورة اخرى بها عدت المادة فتلك الصورة المتواردة عليها كالدعائم  
تزال واحدة منها عن السقف وتقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على  
حاله بتعاقب تلك الدعائم

شرح جملہ اور ہیولی صورت سے تمام وجوہ کے اعتبار سے مستغنی نہیں ہے اسی دلیل کی وجہ سے جس کو ہم نے بیان کیا کہ وہ بغیر صورت کے بالفعل قائم نہیں ہوتا یعنی بغیر صورت کی اس ماہیت کے کہ جس کے افراد کے اس کے اوپر یکے بعد دیگرے آنے کی وجہ سے مادہ محفوظ رہتا ہے اور اگر ایک صورت اس (مادہ) سے اٹل ہو جائے اور دوسری کوئی صورت اس کے ساتھ متصل نہ ہو تو مادہ معدوم ہو جاتا ہے پس اس کے اوپر یکے بعد دیگرے آنے والی یہ صورتیں ستونوں کی طرح ہیں کہ ان میں سے کوئی ایک (ستون) چھت سے ہٹا دیا جائے اور اس کی جگہ دوسرا ستون قائم کر دیا جائے تو چھت اپنے حال پر باقی رہتی ہے ان ستونوں کے یکے بعد دیگرے آنے کی وجہ سے۔

شرح وليست الهيولى غنية الخ۔ کیفیت متلازم کی بیان میں جب یہ کہا گیا کہ نہ تو ہیولی علت ہے صورت کیلئے اور نہ صورت علت ہے ہیولی کے لئے تو اس سے یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ ہیولی اور صورت میں سے ہر ایک دوسرے سے مستغنی ہے نہ تو ہیولی صورت کا کسی طرح محتاج اور نہ صورت کو ہیولی کی کوئی ضرورت ہے تو پھر ان دونوں سے نکل کر کوئی ماہیت حقیقیہ مرکب نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ترکیب ماہیت کیلئے اس کے اجزاء کا آپس میں احتیاج ضروری ہوتا ہے تو پھر ہیولی اور صورت سے جسم طبعی کا مرکب ہونا محال ہوگا حالانکہ فلاسفہ کے یہاں جسم طبعی ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے کما تر تفصیلا۔ مصنف یہاں سے اس شبہ کو دور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ تو ہیولی من کل الوجوہ مستغنی ہے صورت سے اور نہ صورت من کل الوجوہ مستغنی ہے ہیولی سے بلکہ دونوں ایک

دوسرے کی طرف احتیاج ہے، بیوی تو اپنے وجود و بقا میں محتاج ہے صورت کا اور صورت اپنے تشکل میں محتاج ہے بیوی کی۔ کیونکہ علت نہ ہونے کیلئے من کل الوجوه استغناء ضروری نہیں ہے۔

مصنف نے دو دعوے کئے ہیں (۱) بیوی من کل الوجوه صورت سے مستغنی نہیں ہے (۲) صورت بھی من کل الوجوه بیوی سے مستغنی نہیں ہے عبارت بالا میں پہلے دعوے کا بیان ہے۔ میں اس کی یہ ہے کہ بیوی بغیر صورت کے بالفعل قائم اور موجود نہیں ہوتا اور اس چیز کو مصنف پہلے بیان کر چکے ہیں جہاں یہ بیان کیا تھا کہ الھیولی لا تجرد عن الصفة اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ بیوی بغیر صورت کے موجود نہیں ہوتا اس لئے یہ کہا جائے گا کہ بیوی صورت سے من کل الوجوه مستغنی نہیں ہے بلکہ اپنے وجود و بقا میں صورت کا محتاج ہے۔

۱) یابدون ماہیتہما الخ :- ایک تناقض کو دور کرتے ہیں تناقض یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ بیوی اپنے وجود و بقا میں صورت کا محتاج ہے اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ صورت بیوی کے لئے علت ہے کیونکہ علت اس سے کو کہتے ہیں جس کی طرف کوئی چیز اپنے وجود میں محتاج ہوتی ہے اور اس سے پہلے آپ نے فرمایا ہے کہ صورت بیوی کے لئے علت نہیں ہے جیسا کہ ص ۲۳ پر گذر چکا پس آپ کے ان دونوں قولوں میں تناقض ہے شارح تناقض کو دفع کرتے ہیں کہ کلام سابق میں تو صورت مستحقہ مراد ہے کہ صورت مستحقہ بیوی کے لئے علت نہیں ہے اور یہاں ماہیت صورت یعنی صورت مطلقہ مراد ہے کہ بیوی اپنے وجود و بقا میں صورت مطلقہ کا محتاج ہے اس لئے کوئی تناقض نہیں ہے صورت مطلقہ کی طرف محتاج ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مادہ کو باقی اور محفوظ رکھنے کیلئے کسی شخص و متعین صورت کی ضرورت نہیں بلکہ مطلق کوئی بھی صورت اس کیساتھ لگی رہنی چاہئے تو مادہ محفوظ اور باقی رہے گا ایک صورت اگر زائل ہو جائے تو دوسری صورت آجانی چاہئے دوسری زائل ہو جائے تو تیسری، تیسری کے زوال کے بعد چوتھی۔ اسی طرح صورت کے انفرادیے بعد دیگرے آتے رہیں تو مادہ محفوظ اور باقی رہے گا اور اگر ایک صورت زائل ہونے کے بعد کوئی بھی صورت اس کے ساتھ مقترن نہ ہوئی تو مادہ ہی معدوم ہو جائے گا کیونکہ مادہ بغیر صورت کے پایا نہیں جاتا پس مادہ کیلئے ان یکے بعد دیگرے آنے والی صورتوں کی مثال ایسی ہے جیسے چھت کیلئے استون ہوتے ہیں اگر ایک استون کے بدلہ اس کی جگہ دوسرا استون قائم کر دیا جائے تو چھت علی حالہ باقی اور محفوظ رہے گی لیکن اگر تمام استونوں کو گرادیا جائے اور کوئی استون ان کے قائم مقام نہ لایا جائے تو چھت باقی نہیں رہ سکتی۔

تستحفظ المادة بترا دھا افرادھا علیہا :- شارح کی اس عبارت میں دو طرح سے مساحت ہے (۱) شارح نے صورت کو مادہ کیلئے محافظ بتایا ہے کہ صورت کے افراد کے یکے بعد دیگرے آتے رہنے سے مادہ کی حفاظت رہتی ہے ورنہ مادہ محفوظ اور باقی نہیں رہ سکتا حالانکہ مادہ کی حفاظت کرنے والی فلاسفہ کے نزدیک صورت نہیں ہوتی بلکہ عقل فعال ہے صورت جسم کی حیثیت تو حفاظت کیلئے معین اور شرط ہو سکتی ہے یعنی عقل فعال صورت جسم کی مدد سے بیوی کی حفاظت کرتی ہے (۲) بیوی کا صورت کے ساتھ قائم ہونا عناصر کی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ افلاک کا بیوی بھی صورت کے ساتھ قائم ہوتا ہے لیکن شارح نے جو بات کہی ہے یہ عناصر کی کے ساتھ مخصوص ہے افلاک پر صادق

نہیں آتی اس لئے کہ صورتوں کا یکے بعد دیگرے آنا عناصر ہی میں متحقق ہوتا ہے کیونکہ عناصر کی صورتوں میں انقلاب اور تبدیلی ہوتی رہتی ہے انلاک میں انقلاب نہیں ہوتا ان کی صورتوں میں تو شخص و متعین اور قائم ہوتی ہیں اس لئے شارح کو اس مقام پر یوں کہنا چاہئے تھا السبب المنفصل يستحفظ المادة لسبب الصورة أما بالخصوص كما في الأفعال فهو ما فيها أو منوعها كما في الأضمار وما يتركب منها۔ کہ سبب منفصل (عقل فعال) صورت کے ذریعہ سے مادہ کی حفاظت کرتا ہے یا تو شخص و متعین صورت کے ذریعہ جیسا کہ انلاک اور ان کے اندر کی اشیاء میں یا سلباً کسی بھی نوع کی صورت کے ذریعہ جیسا کہ عناصر اور ان سے مرکب ہونے والی چیزوں میں۔

سالم دعائم۔۔ دعائم و دعائمہ کی جمع یعنی ستون۔ عقل فعال جو یکے بعد دیگرے آنے والی صورتوں کے ذریعہ یوں کی حفاظت کرتی ہے اس کی مثال فلاسفہ نے اس شخص کے ساتھ دی ہے جو یکے بعد دیگرے آنے والے ستونوں کے ذریعہ چھت کی حفاظت کرتا ہے یعنی وہ شخص تو عقل فعال کے درجہ میں ہوا اور چھت ہی یوں اور مادہ کے درجہ میں ہوئی اور یکے بعد دیگرے آنے والے ستون کے ذریعہ دیگرے آنے والی صورتوں کے درجہ میں ہوئے جس طرح یہ متعدد ستون چھت کو قائم اور باقی رکھنے میں اس شخص کے معاون اور شریک ہوتے ہیں اسی طرح یہ متعدد صورتیں مادہ کو باقی اور محفوظ رکھنے میں عقل فعال کے معاون اور شریک ہوتی ہیں اسی لئے فلاسفہ کہتے ہیں الصورة مشتركة لعللة الحيوان۔ کہ صورت ہی یوں کی علت (عقل فعال) کی شریک اور معاون ہے۔

وليس الصورة ايضا غائية من الحيوان من كل الوجوه لهما بينا انهما لا توجد بدون الشكر المنفصل الى الحيوان فالحيوان مفتقر الى الصورة في وجودها وبقائها اقول فيه بحث اذ لو كان ماد كره كافيًا لاثبات ان الحيوان مفتقر الى الصورة في البقاء لكانت الصورة ايضا مفتقرة الى الحيوان لهما بينا ايضا ان الصورة لا توجد بالفعل بدون الحيوان وقد يقال هذا أصناف لما سبق من ان الصورة ليست عللة للحيوان اذ لا معنى للعللة الا ما يحتاج اليه الشيء في تحققه فلوافتقرت الحيوان الى الصورة في الوجود لكانت الصورة عللة لهما والجواب ان المراد هنا ان الحيوان مفتقر الى طبيعة الصورة لا الى الصورة المشخصة لجواز اتفاقها مع بقاء الحيوان والمذكور سابقا فان الصورة المشخصة ليست عللة للحيوان فلا منافاة فيهما

ترجمہ | اور صورت بھی ہیوں سے تمام وجوہ کے اعتبار سے مستغنی نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے کہ صورت بغیر اس شکل کے پائی نہیں جاتی جو ہیوں کی طرف محتاج ہوتی ہے پس ہیوں کی صورت کا محتاج ہونا ہے اپنے وجود و بقاء میں۔ میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اگر مصنف کی ذکر کردہ دلیل اس بات کو بیان کرنے کیلئے کافی ہے کہ ہیوں کی صورت کا (وجود و) بقاء میں محتاج ہونا ہے تو صورت ہیوں کی طرف اسی میں

(وجود و بقا) میں) محتاج ہونی چاہئے چونکہ یہ بھی تو بالکل ظاہر ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے بالفعل موجود نہیں ہوتی۔ اور کبھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ (ہیولی) کا اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہونا) تو اس بات کے منافی ہے جو پہلے گذری ہے یعنی یہ کہ صورت ہیولی کیلئے علت نہیں ہے اس لئے کہ علت کے معنی نہیں ہیں مگر وہ چیز جس کی طرف کوئی شے اپنے تحقق (بقا و وجود) میں محتاج ہو۔ پس اگر ہیولی صورت کی طرف وجود میں محتاج ہو تو صورت ہیولی کے لئے علت ہوگی اور جواب یہ ہے کہ یہاں مراد یہ ہے کہ ہیولی صورت کی طبیعت (ماہیت) کی طرف محتاج ہے نہ کہ صورت مشفقہ کی طرف اس کے زوال کے جائز ہونے کی وجہ سے ہیولی کے باقی رہنے کے ساتھ اور پہلے جو ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ صورت مشفقہ ہیولی کیلئے علت ہے پس اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔

**شرح** دلست الصورة ایضا غنیة الخ۔ ۲۲۹ پر پہلے دعویٰ کا بیان تھا کہ ہیولی من کل الوجوه صورت سے مستغنی نہیں ہے اب یہاں سے دوسرا دعویٰ بیان کرتے ہیں کہ صورت بھی من کل الوجوه ہیولی سے مستغنی نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے جو پہلے بیان ہو چکی کہ صورت بغیر شکل کے پائی نہیں جاتی اور شکل ہیولی کے بغیر نہیں پائی جاتی پس صورت ہیولی کے بغیر پائی نہیں جائے گی جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ صورت من کل الوجوه ہیولی سے مستغنی نہیں ہے بلکہ ہیولی کی طرف محتاج ہے۔

لما بینا انہا لا توجد الخ۔ ۲۳۵ پر گذر چکا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد ہوتی ہے شکل پر مقدم نہیں ہوتی اس سے تو یہ معلوم ہوا کہ صورت شکل کی محتاج ہے اسکے بغیر پائی نہیں جاتی اور ۲۳۷ پر گذر رہا ہے کہ شکل ہیولی پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ ہیولی کے ساتھ یا ہیولی کے بعد ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ شکل ہیولی کی محتاج ہے اس کے بغیر نہیں پائی جاتی ان دونوں سے یہ ثابت ہوا کہ صورت محتاج ہے شکل کی اور شکل محتاج ہے ہیولی کی پس صورت محتاج ہے ہیولی کی طرف اس سے من کل الوجوه مستغنی نہیں ہے۔ فالهیولی تفقر الی الصورة الخ۔ دونوں دعویوں کو ثابت کرنے کے بعد ان پر متفرع ہونے والا حکم بیان کرتے ہیں دعویٰ اولیٰ (لیست الھیولی غنیة عن الصورة من کل الوجوه) پر تو یہ حکم متفرع ہوتا ہے فالهیولی تفقر الی الصورة فی وجودھا وبقاھا کہ جب ہیولی من کل الوجوه صورت سے مستغنی نہیں ہے بلکہ ہیولی کا قیام صورت کی وجہ سے ہوتا ہے تو ہیولی اپنے وجود و بقا میں صورت کا محتاج ہوا۔ اور دعویٰ ثانیہ (لیست الصورة ایضا غنیة عن الھیولی من کل الوجوه) پر متفرع ہونے والا حکم عنقریب آ رہا ہے الصورة مفترقا الی الھیولی تشکھا

اقول فیہ بحث الخ۔۔ شارح اس تفریح مذکور پر اعتراض کرتے ہیں۔ اعتراض سے قبل یہ جاننا چاہئے کہ مصنف نے تفریح کرتے ہوئے ہیولی کے متعلق تو یوں کہا ہے کہ وہ اپنے وجود و بقا میں صورت کا محتاج ہے اور صورت کے متعلق وجود و بقا نہیں کہا بلکہ یوں کہا کہ وہ اپنے تشکل میں ہیولی کی محتاج ہے۔ تو دونوں کے محتاج ہونے کی نوعیت و حیثیت الگ الگ بیان کی ہے شارح کا اعتراض دراصل اسی اختلاف نوعیت پر ہے اور یہ کہنا چاہئے ہیں کہ آپ کی بیان کردہ دلیل کے پیش نظر تو دونوں کو وجود و بقا میں محتاج ہونا چاہئے کیونکہ آپ نے ہیولی کے صورت کی طرف وجود و بقا میں محتاج ہونے کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ وہ بغیر صورت کے بالفعل قائم نہیں ہوتا ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ دلیل مذکور ہیولی کے احتیاج الی الصورة فی الوجود

و البقاء کو ثابت کرنے کیلئے کافی ہے یا نہیں اگر کافی نہیں ہے تو یہ دلیل میں ایک مستقل نقص ہے جس کے ہوتے ہوئے تعزیر صحیح نہیں ہوگی اور اگر یہ دلیل کافی ہے تو یہی دلیل صورت سے متعلق بھی مستحق ہے کہ وہ بھی بالفعل ہیولی کے بغیر موجود نہیں ہونی لہذا اس کو بھی ہیولی کی طرف وجود و بقا ہی میں محتاج ہونا چاہئے نہ کہ تشکیک میں کیونکہ جب علت دونوں جگہ ایک ہے تو حکم بھی ایک ہی رہنا چاہئے پس یہ فرق کیوں کیا گیا ہے کہ ایک تو وجود و بقا ہی میں محتاج ہے دوسرا تشکیک میں۔

اس کا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ علت دونوں جگہ ایک نہیں ہے بلکہ مختلف ہے لہذا حکم بھی مختلف ہوگا ہیولی کے متعلق تو مصنف نے "لا تقوم بالفعل" فرمایا اور صورت کے متعلق "لا توجد" فرمایا ہے اور عدم قیام اور عدم وجود میں فرق ہے عدم قیام کا مطلب تو یہ ہے کہ ہیولی کا بغیر صورت کے قیام ہی نہیں ہوتا صورت ہی اس کو قائم کرنے والی اور اس کے وجود و بقا کی حفاظت کرنے والی ہے اگر ہیولی کے ساتھ صورت مقترن نہ ہو تو ہیولی معدوم ہو جاتا ہے پس اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہیولی اپنے وجود و بقا ہی میں صورت کا محتاج ہے اور عدم وجود کا مطلب یہ ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے موجود نہیں ہوتی اور ایک شے کا دوسری شے کے بغیر موجود نہ ہونا اس لئے بھی ہو سکتا ہے کہ یہ شے اس شے کو مستلزم ہے اگرچہ اس شے کا قیام اس شے کی وجہ سے نہیں ہے اور جب کوئی شے کسی شے کو مستلزم ہو تو یہ کوئی ضروری نہیں کہ وہ شے اس شے کی طرف اپنے وجود میں محتاج بھی ہو اس لئے کہ احتیاج اور استلزام میں فرق ہے بعض جگہ استلزام ہوتا ہے احتیاج نہیں ہوتا جیسے علت تامہ اپنے معلول کو مستلزم تو ہوتی ہے مگر اپنے وجود میں معلول کی طرف محتاج نہیں ہوتی۔ پس ایسے ہی صورت جو ہیولی کے بغیر موجود نہیں ہوتی اس کا مطلب یہی ہے کہ صورت مستلزم ہے ہیولی کو بلکہ اسطے تشکیک کے باوجود کہ صورت مستلزم ہے تشکیک کو تشکیک مستلزم ہے ہیولی کو پس صورت مستلزم ہے ہیولی کو۔ اب اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ صورت بھی اپنے وجود و بقا ہی میں ہیولی کی محتاج ہو۔

وقد يقال هذا منافا الخ۔ شارح مصنف کے قول "فالمهيولى مفتقرة الى الصورية فى وجودها بمراتر اض کرتے ہیں کہ مصنف کے اس قول سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ صورت ہیولی کیلئے علت ہے کیونکہ علت اس شے کو کہا جاتا ہے جس کی طرف کوئی شے اپنے تحقق اور وجود میں محتاج ہو جب ہیولی اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہوگا تو صورت علت بن جائے گی ہیولی کے لئے۔ حالانکہ اس سے پہلے ص ۲۳ پر گزر چکا ہے کہ الصورية ليست علّة للمهيولى۔ پس ان دونوں قولوں میں منافات ہے۔ شارح والجواب ان المراد الخ۔ سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں پر صورت سے مراد ماہیت صورت اور طبیعت صورت یعنی صورت مطلقہ ہے صورت مشخصہ مراد نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہیولی اپنے وجود و بقا ہی میں صورت مطلقہ کا محتاج ہے صورت مشخصہ کا محتاج نہیں دلیل اس کی وہی ہے جو اس سے قبل بھی بیان ہو چکی ہے کہ اگر ہیولی صورت مشخصہ کا محتاج ہوتا تو صورت مشخصہ کے زوال سے ہیولی کا بھی زوال ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ہم موم کی صورت مشخصہ زائل کر دیتے ہیں پھر بھی ہیولی اجوں کا توں باقی رہتا ہے معلوم ہوا کہ ہیولی کو مطلق صورت کی ضرورت ہے اسلئے یہاں صورت مطلقہ مراد ہے اور ما سبق میں صورت مشخصہ مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ صورت مشخصہ ہیولی کے لئے علت نہیں ہوتی پس علت ہونے کا جو اثبات یہاں ہو رہا ہے وہ



ماہیت صورت (صورت مطلقہ) سے متعلق ہے اور علت ہونے کی جو مابقی میں لیتی ہے وہ صورت شخصہ سے متعلق ہے نہ لامتناہیہ۔

والصورة مفتقرة الى الهيولى في تشكها قيل ولما تغاير جهتنا التوقف فيهما لم يلزم الدور  
وأورده عليه انه لا يلزم الدور من كون الهيولى مفتقرة الى الصورة في الشكل وبالعكس اذ يحتاج  
كل منهما لاني ذاتها بل في تشكها الى ذات الاخرى لا الى تشكها وقد يجاب بان احداهما  
اذا كانت علتة لتشك الاخرى فهي من حيث انها تشخصه تكون متقدمة على تشك الاخرى  
ومن مشخصتها الشكل فيلزم تقدمها من حيث انها متشكلة فلوا لعكس الامر لدار والحق  
ان الشكل ليس مشخصا بمعنى انه يفيد الهداية بل بمعنى انه لازم للشخص من حيث هو شخص  
وقدم العلة يجب ان يكون بذاتها وتخصها لا بلوازما ولا يتوهم ان تقدم الملزوم بالذات  
يوجب تقدم اللوازم فان العلة الملزومة لمحلها متقدمة عليها بالذات مع استعماله تقدمه على نفسه

**ترجمہ** اور صورت ہیولی کی طرف اپنے تشکل میں محتاج ہے کہا گیا ہے کہ جب ان دونوں میں توقف ہونے کی جہتیں متساوی  
ہو گئیں تو دور لازم نہیں آیا اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ دور تو اس سے بھی لازم نہیں آئے گا کہ ہیولی صورت کی طرف  
تشکل میں محتاج ہو اور اس کا عکس ہو کہ صورت بھی ہیولی کی طرف تشکل ہی میں محتاج ہو اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک  
اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے تشکل میں محتاج ہوگا دوسرے کی ذات کی طرف نہ کہ اس کے تشکل کی طرف اور کبھی  
جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے جب ایک دوسرے کے تشکل کی علت ہوگا تو وہ اس حیثیت سے کہ  
شخص ہے دوسرے کے تشکل پر مقدم ہوگا اور اس میں تشخص پیدا کرنے والی چیزوں میں سے تشکل ہے پس اس کا مقدم  
ہونا اس حیثیت سے ضروری ہوگا کہ وہ تشکل ہے پس اگر معاملہ برعکس بھی ہو جائے تو دور لازم آئے گا اور حق یہ  
ہے کہ شکل اس معنی کے لحاظ سے تشخص پیدا کرنے والی نہیں ہے کہ وہ بذریعہ (یہ ہونے) کا فائدہ دیتی ہے بلکہ اس  
معنی کے لحاظ سے ہے کہ وہ (شکل) تشخص کیلئے تشخص ہونے کی حیثیت سے لازم ہے اور علت کا مقدم ہونا اس  
ذات اور اس کے تشخص کے ساتھ تو واجب ہوتا ہے اس کے لوازم کے ساتھ نہیں اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ ملزوم  
کا ذات کے اعتبار سے مقدم ہونا لازم کے مقدم ہونے کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ علت جو اپنے معلول کیلئے  
ملزوم ہوتی ہے وہ اس (معلول) پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہوتی ہے یا جو ذات اس (معلول) کے مقدم ہونے  
کے محال ہونے کے اپنی ذات کے اوپر۔

**تشریح** والصورة مفتقرة الى الهيولى في تشكها :- یہ دعویٰ ثانیہ ولیست الصورة ایضا  
غنیة عن الهيولى من كل الوجوه پر متفرع ہونے والا حکم ہے کہ جب صورت بھی من کل الوجوه ہیولی  
سے مستغنی نہیں ہے بلکہ صورت شکل کو مستلزم اور شکل ہیولی کو مستلزم ہے تو معلوم ہوا کہ صورت اپنے تشکل میں  
ہیولی کی محتاج ہے۔ قیل ولما تغاير جهتنا التوقف الخ :- دونوں تقریحوں پر ایک اعتراض ہوتا ہے تشریح اس

جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ہیولی صورت کا محتاج ہے اور صورت ہیولی کی محتاج ہے اس سے تو دور لازم آتا ہے کیونکہ دور کہتے ہیں توقف الشيء علی ما یتوقف علیہ ذلک الشيء کہ ایک شے کا موقوف ہونا ایسی شے پر کہ وہ سے خود موقوف ہو پہلی چیز پر۔ اور دور محال ہے کیونکہ اس میں تقدم الشيء علی نفسه لازم آتا ہے جب ایک ہی شے موقوف اور موقوف علیہ یعنی محتاج اور محتاج الیہ ہوگی تو چونکہ محتاج الیہ مقدم ہوتا ہے محتاج پر اس لئے وہی شے مقدم اور وہی مؤخر ہو جائے گی پس شے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے دور بھی محال ہے۔

قیل ولشأننا غیر الخ سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ دور اس وقت لازم آتا ہے جبکہ توقف کی جہت دونوں طرف سے متحد ہو یعنی دونوں شے ایک دوسری کی طرف ایک ہی جہت سے محتاج ہوں اگر جہت مختلف ہوں تو دور نہیں کہلاتا یہاں دونوں کے محتاج ہونے کی جہتیں مختلف ہیں ہیولی تو صورت کا محتاج ہے وجود و بقا کی جہت سے اور صورت ہیولی کی محتاج ہے تشکل کی جہت سے اگر دونوں وجود و بقا میں یا دونوں تشکل میں محتاج ہوتے تو دور لازم آتا۔

واوہ علیہ الخ :- جواب مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا کہنا "جہت کے متحد ہونے کی صورت میں دور لازم آتا ہے" صحیح نہیں۔ ہم ہیولی اور صورت کو ایک دوسرے کی طرف صرف ایک ہی جہت یعنی تشکل میں محتاج مانتے ہیں اسکے باوجود دور لازم نہیں آتا دیکھو ہم یوں کہتے ہیں کہ صورت کا تشکل محتاج ہے ہیولی کی ذات کی طرف اور ہیولی کا تشکل محتاج ہے صورت کی ذات کی طرف۔ یہاں دونوں کے محتاج ہونے کی جہت تشکل ہے دونوں ایک دوسرے کی ذات کی طرف اپنے تشکل میں محتاج ہیں مگر پھر بھی دور لازم نہیں آتا اس لئے کہ دور محتاج اور محتاج الیہ کے متحد ہونے کا نام ہے اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ جب صورت کا تشکل محتاج ہوگا ہیولی کی ذات کی طرف تو تشکل صورت محتاج اور ہیولی کی ذات محتاج الیہ ہوگی اور جب ہیولی کا تشکل محتاج ہوگا صورت کی ذات کی طرف تو تشکل ہیولی محتاج اور صورت کی ذات محتاج الیہ ہوگی اس میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ محتاج ہو صورت کا تشکل اور محتاج الیہ ہو ہیولی کی ذات اور اس کے عکس کی صورت میں محتاج ہیولی کا تشکل ہے اس کی ذات نہیں اور محتاج الیہ صورت کی ذات ہے اس کا تشکل نہیں ہے پس ایک طرف ہے جو محتاج ہے عکس کی طرف سے وہی محتاج الیہ نہیں ہوا اور جو محتاج الیہ ہے وہ محتاج نہیں بنا اس لئے اتحاد محتاج و محتاج الیہ ہونے کی وجہ سے دور لازم نہیں آیا۔ حالانکہ دونوں طرف جہت تشکل ہے۔

وقد یجاب بان احدہما الخ :- اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں جواب کا بھنا میں مقدمات پر موقوف ہے

(۱) علت کا موجود ہونا ضروری ہے جب تک کوئی شے موجود نہ ہو علت نہیں بن سکتی (۲) ہر موجود کا مشخص ہونا ضروری ہے جب تک شے مشخص نہ ہو موجود نہیں ہوگی (۳) مشخص پیدا کرنے والی چیز تشکل ہوتی ہے جب بھی کسی چیز کو تشکل لاحق ہوتی ہے تو اس میں مشخص آجاتا ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ صورت کا تشکل محتاج ہیولی کی ذات کی طرف نہ کہ اس کے تشکل کی طرف۔ ان تین مقدمات کے جاری کرنے کے بعد اس کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ صورت کا تشکل محتاج ہے ہیولی کے تشکل ہی کی طرف۔ اس طرح کہ جب صورت کا تشکل محتاج ہوگا ہیولی کی ذات کی طرف تو ہیولی کی ذات علت ہوگی صورت کے تشکل کیلئے تو مقدمہ اولیٰ کی وجہ سے ہیولی کی ذات موجود ہو کر علت بنے گی اور مقدمہ ثانیہ کی وجہ سے

کہ ہر موجود شخص ہوتا ہے ہیولی کی ذات مشخص ہو کر علت بنے گی اور تشخص پیدا کرنے والی چیز شکل ہے تو ہیولی کی ذات متشکل ہو کر علت بنے گی صورت کے تشکل کیلئے اب دونوں طرف تشکل ہی آگیا پس صورت کا تشکل محتاج ہو گیا ہیولی کے تشکل کی طرف اسی طرح اس کے برعکس میں کہ ہیولی کا تشکل جب محتاج ہوگا صورت کی ذات کی طرف تو ان تین مقدمات کا وجہ سے صورت کی ذات موجود، مشخص اور متشکل ہو کر علت بنے گی ہیولی کے تشکل کیلئے پس ہیولی کا تشکل محتاج ہو جائے گا صورت کے تشکل کی طرف، اب یوں ہو گیا کہ صورت کا تشکل محتاج ہوا ہیولی کے تشکل کی طرف اور ہیولی کا تشکل محتاج ہوا صورت کے تشکل کی طرف۔ دونوں کا تشکل ہی محتاج اور تشکل ہی محتاج الیہ پس دور لازم آگیا

والحق ان الشكل الجزیہ۔ جواب مذکور کا رد کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مقدمات ثلثہ میں تیسرا مقدمہ تسلیم نہیں ہے کہ شکل مشخص (تشخص پیدا کر نیوالی) ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ شکل بذیت (تشخص) کا فائدہ دیتی ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ شکل جو مشخص ہوتی ہے وہ اس معنی کہ نہیں ہوتی کہ وہ بذیت اور تشخص کا فائدہ دے بلکہ اس معنی کے لحاظ سے ہوتی ہے کہ شکل مشخص شے کیلئے لازم ہوتی ہے تو وہ صرف لازم تشخص ہے اسکو مجازاً مشخص کہہ دیا جاتا ہے اور شکل کے مفید تشخص نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر تشخص شکل کی وجہ پیدا ہو تو وہ حال سے خالی نہیں یا تو شکل کلی کی وجہ سے پیدا ہوگا یا شکل جزئی کی وجہ سے۔ اول باطل ہے اس لئے کہ کلی کے انضمام سے تشخص پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ کلی خود غیر معین و غیر مشخص ہوتی ہے اور ثانی بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر تشخص شکل جزئی کی وجہ سے ہو تو شکل جزئی کے زوال سے تشخص زائل ہو جانا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ موم والی مثال میں ص ۱۲۲ پر گزرا ہے۔ جب دونوں صورتیں باطل ہیں تو شکل کا مفید تشخص ہونا بھی باطل ہے۔

واعتدالمحللہ یجب الجزیہ۔ یہ سوال مقدمہ کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ چلنے ہم مانتے ہیں کہ شکل مشخص کیلئے لازم ہے تو جب ہیولی کی ذات مشخص ہو کر علت بنے گی صورت کے تشکل کیلئے تو ہیولی کا تشخص علت ہو گا وجہ سے مقدم ہوگا صورت کے تشکل پر تو تشخص کا لازم یعنی تشکل ہی ضرور مقدم ہوگا پس ہیولی کا تشکل مقدم ہو صورت کے تشکل پر اور ادھر سے صورت کا تشکل مقدم ہوگا ہیولی کے تشکل پر پس دور لازم آجائے گا۔ شارح اسکا جواب دیتے ہیں کہ علت کا اپنے معلول پر اپنی ذات اور اپنے تشخص کے ساتھ تو مقدم ہونا ضروری ہے اپنے لازم کے ساتھ مقدم ہونا ضروری نہیں ہے پس ہیولی کا تشخص تو علت ہونے کی وجہ مقدم ہوگا لیکن اسکا لازم یعنی تشکل مقدم نہیں ہوگا صورت کے تشکل پر۔ اس پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جب ملزوم یعنی علت مقدم ہوگی تو اس کا لازم کیوں نہیں مقدم ہوگا پس شے پر ملزوم کا مقدم ہونا لازم کے مقدم بالذات ہونے کو واجب کرتا ہے۔ شارح رد وکلا یتوہمہما الجزیہ۔ سے اس شبہ کو دور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ملزوم کے تقدم کے لئے لازم کا تقدم ضروری نہیں ہے ہم ایک مثال دیتے ہیں کہ ملزوم ایک شے پر مقدم ہے مگر اس کا لازم اس شے پر مقدم نہیں دیکھو علت ملزوم ہوتی ہے اور معلول اس کا لازم ہوتا ہے اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے مگر اس کا لازم یعنی معلول معلول پر مقدم نہیں ہوتا اور نہ تقدم الشیء علی نفسه یعنی معلول کا معلول پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے پس معلوم ہوا کہ ملزوم کے کسی شے پر مقدم ہونے سے اس کے لازم کا اس شے پر مقدم ہونا ضروری نہیں ہے۔

فصل فی المكان وهو اما الخلاء اراد به البعد المجرد عن المادة واكثر اطلاق الخلاء على المكان الخالي من الشاغل او السطح الباطن من الجسم الحارى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى لآك الجسم بکلیتہ فمكانہ مال لہ فلہ یجز ان يكون المكان امرًا غیر منقسم لا استعمالیة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلًا بتمامہ نیالاً ینقسم ولا ان يكون امرًا منقسمًا في جهة واحدة فقط لاستحالة كونه محیطًا بالجسم بکلیتہ فہو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحًا عرضيًا لاستحالة الجوهری ولا يجوز ان يكون حالًا فی المتكین والا لا تنقل بانتقاله بل نیالاً یجویہ و يجب ان يكون فمماس للسطح الظاهر من المتكین في جميع جهاته والا لم يكن مالمالہ فهو السطح الباطن من الجسم الحارى المماس للسطح الظاهر من من الجسم المحوى وهذا مذهب المشائین

**ترجمہ** یہ فصل مکان کے بارے میں ہے اور وہ (مکان) یا تو خلاء ہے (مصنف نے) اس سے ایسا بجز مراد لیا ہے جو مادہ سے خالی ہو اور خلاء کا اکثر اطلاق ایسے مکان پر ہوتا ہے جو بھرنے والی چیز سے خالی ہو۔ یا جسم حار (گھیرنے والے جسم) کی اندر دنی سطح ہے جو ملی ہوئی ہو جسم محوی (گھرے ہوئے جسم) کی ظاہری سطح سے، اس لئے کہ جسم پورا کا پورا اپنے مکان میں حاصل ہوتا ہے اس کو پُر کرنے والا ہوتا ہے پس یہ بات جائز نہیں ہے کہ مکان کوئی غیر منقسم شے ہو اس بات کے محال ہونے کی وجہ سے کہ تمام جہات میں منقسم ہونے والی شے پوری کی پوری اس شے میں حاصل ہو جائے جو منقسم نہ ہوتی ہو۔ اور نہ یہ (جائز ہے) کہ فقط ایک جہت میں منقسم ہونے والی شے (مکان) ہو اس بات کے محال ہونے کی وجہ سے کہ وہ جسم کا بالکل احاطہ کرنے والی ہو پس وہ (مکان) یا تو دو جہتوں میں منقسم ہوگا یا تمام جہات میں اور اول احتمال پر مکان سطح عرضی ہوگا جو پوری کے محال ہونے کی وجہ سے اور یہ جائز نہیں کہ وہ (سطح) متمکن (جسم محوی) کے اندر حلول کرنے والی ہو ورنہ تو اس (جسم محوی) کے منتقل ہونے سے مکان بھی منتقل ہو جائے گا بلکہ وہ اس جسم میں حلول کرنے والی ہوگی جو اس کو حار ہا ہے اور یہ بات واجب ہے کہ وہ متمکن (محوی) کی سطح ظاہر سے اپنی تمام جہات میں ملی ہوئی ہو ورنہ تو وہ جسم کو پُر کرنے والی نہیں ہوگی پس مکان جسم حار کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو اور یہ مشائین کا مذہب ہے۔

**تشریح** فصل فی المكان۔ مصنف نے علم طبیعی کے موضوع جسم طبیعی کی ماہیت کی تحقیق سے فارغ ہو گئے یعنی تحقیق و تفصیل کے ساتھ یہ بتلایا کہ جسم طبیعی کی ماہیت صیولی اور صورت سے ترک ہوتی ہے اب یہاں سے علم طبیعی کے اصل مقصود یعنی جسم طبیعی کے عوارض ذاتیہ کو بیان کرتے ہیں کیونکہ ہر علم کے اندر اصل مقصود اس کے موضوع کے عوارض ذاتیہ کو بیان کرنا ہوتا ہے، جسم طبیعی کو بہت سے امور

عارض اور لاحق ہوتے ہیں مثلاً مکان، چیز، شکل، حرکت اور سکون، مصنف نے ان عوارض کو چار فصلوں میں بیان کیا ہے چونکہ ان میں سے زیادہ مشہور عارض مکان ہے اس لئے سب سے پہلے اسی کو بیان کرتے ہیں،

وهو اما الخلاء البقہ مکان کی حقیقت کے سلسلہ میں یوں تو اختلاف کثیر ہے جس کے نتیجے میں بہت سے مذاہب ہو جاتے ہیں ① جسم کا مکان اس کا بیہولی (مادہ) ہے ② جسم کا مکان اس کی صورت جسمیہ ہے ③ مکان ما یحتمد علیہ الشیء ویستقر علیہ مکان وہ ہے جس پر کوئی شے سہارا لگائے اور اس پر ٹھہر جائے جیسے زمین تخت کیلئے مکان ہے ④ مایز جہ فیہ الجسد اعرض من ان لسطحاً فقط او مع غیرہ یعنی مکان وہ ہے جس میں جسم موجود ہو خواہ اس میں فقط اسی جسم کی گنجائش ہو جیسے پیالہ پانی کے لئے مقام ہے یا اس کے غیر کی بھی گنجائش ہو جیسے بیت (گھر) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ زید کا مکان ہے حالانکہ اس میں زید کے علاوہ کسی بھی گنجائش ہے ⑤ متکلمین کے نزدیک مکان کی تعریف اس طرح ہے ہر بعد موہوم مساوی اقطارہ اقطار المتماثلین فیہ کہ مکان ایسا بعد موہوم ہے جس کے اطراف اس شے کے اطراف کے برابر ہوں جو اس بعد میں متکلم ہے۔ جیسے پیالے کے اندر کی خالی جگہ پانی کے لئے مکان ہے کہ وہ خالی جگہ ایسا بعد موہوم (درری اور فاصلہ) ہے جس کے اطراف ثلثہ (طول، عرض، عمق) پانی کے اطراف ثلثہ کے مساوی ہیں جو اس بعد میں متکلم اور ٹھہرا ہوا ہے۔ ⑥ اشراقیین کے نزدیک مکان ایسے بعد موجود کو کہا جاتا ہے جس کے اطراف و جوانب اس جسم کے اطراف کے مساوی ہوں جو اس بعد میں متکلم ہے۔ ان دونوں مذاہبوں میں فرق صرف اتنا ہے کہ متکلمین اس کو بعد موہوم کہتے ہیں اور اشراقیین بعد موجود کہتے ہیں ⑦ فلاسفہ مشائین کے یہاں مکان کی تعریف یہ ہے هو السطح الباطن من الجسد الطماوی المماس للسطح الظاہر من الجسد المَحْوِی یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو مٹی ہوئی ہو جسم حاوی کی سطح ظاہر سے، جیسے پیالے کی اندرونی سطح جو پانی کی سطح سے مٹی ہوئی ہے پانی کا مکان ہے مگر ان مذاہب بعد میں زیادہ مشہور اخیر کے تین مذاہب ہیں یعنی مذہب متکلمین مذہب اشراقیین مذہب مشائین، جن کی تشریح و تفصیل اس طرح ہے کہ متکلمین اور اشراقیین کے نزدیک مکان خلاء کو کہتے ہیں۔ خلاء کے معنی تخت میں خالی ہونے کے آتے ہیں اور اصطلاح میں خلاء کا اکثر اطلاق مکان الخالی عن الشاغل پر ہوتا ہے یعنی ایسی جگہ جو کسی بھرنے والی شے سے خالی ہو جس کو بعد مجرد عن المادة سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، پس متکلمین اور اشراقیین کے یہاں مکان ایسے بعد کو کہا جاتا ہے جو مادہ سے خلاء ہو جیسے پیالے کے اندر پانی بھرا جائے تو پانی کا مکان پیالے کے اندر کی وہ خالی جگہ ہے جس کو پانی نے پر کر دیا ہے، ایسے ہی ہر جسم نے جتنے بعد اور جتنی جگہ کو پر کر رکھا ہے کہ اگر وہ جسم اس جگہ نہ ہوتا تو وہ جگہ مجرد اور خالی ہوتی پس وہ بعد مجرد اس جسم کا مکان ہے۔ پھر متکلمین تو یہ کہتے ہیں کہ یہ بعد مجرد عن المادة موہوم ہوتا ہے چنانچہ پیالے کے اندر پانی بھرنے سے پہلے جو جگہ خالی ہے وہ

حقیقت میں خالی نہیں بلکہ اس میں ہوا بھری ہوئی ہے جب اس میں پانی بھرا جاتا ہے تو پانی وہاں سے ہوا کو دھکے کر کے خود اس جگہ کو بھر دیتا ہے بہر حال پانی سے قبل وہ جگہ ہوا سے بھری ہوئی ہے مگر موہوم طریقہ پر اس کو خالی مان لیا گیا ہے یعنی ہوا نظر نہ آنے کی وجہ سے قوت و تہیہ پیالے کو خالی سمجھتی ہے، اور اشراتیین کے نزدیک وہ بعد مجرد موجود فی الخارج ہے یعنی پیالے کے اندر حقیقت اور خارج کے اعتبار سے خالی جگہ موجود ہے۔ اب متکلمین کے یہاں تو مکان کی تعریف یہ ہوئی البعد الموهوم المجرد عن المادة اور اشراتیین کے یہاں البعد الموجود المجرد عن المادة۔ ان دونوں کے مجموعہ کو خلا کہا جاتا ہے اور چونکہ اس بعد موہوم یا موجود کے اقطارِ ثلثہ اس جسم کے اقطارِ ثلثہ کے مساوی ہوتے ہیں اسی لئے اس کی تعریف یوں بھی کر دی جاتی ہے ہر بعد موہوم او موجود تساوی اقطارہ اقطار الممکن فیہ جیسا کہ اوپر بھی مذکور ہوئی ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ متکلمین و اشراتیین اس بات پر تو متفق ہیں کہ مکان خلا (بعد مجرد عن المادة) کو کہتے ہیں لیکن اس بعد کے موہوم اور موجود فی الخارج ہونے میں دونوں مختلف ہیں متکلمین کے یہاں موہوم اور اشراتیین کے یہاں موجود فی الخارج ہے، تیسرا مذہب مشائین کا ہے کہ مکان کی تعریف ان کے یہاں اس طرح ہے السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاہر من الجسم الحاوی یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو ملی ہوئی ہو جسم نحوی کی سطح ظاہر سے۔ مثلاً پیالہ جسم حاوی یعنی محیط (احاطہ کر نیوالا، گھیرنے والا) ہے اور پانی جسم نحوی یعنی محاط (گھرا ہوا) ہے اور دونوں کیلئے دو سطوح ہیں ایک ظاہر اور دوسری باطن مگر ان کی کوئی سطح ظاہر ہے اور کوئی باطن ہے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں اس طرح آئے گی کہ آپ پانی سے بھرے ہوئے پیالے کو الٹا کر دیجئے اور بیڑھن کیجئے کہ پانی پیالے کے اندر ہی موجود ہے نیچے نہیں گرا اب دیکھئے کہ پیالہ حاوی ہے یعنی پانی کو گھیرنے والا ہے اور پانی نحوی یعنی گھرا ہوا ہے اور پیالے کی ایک سطح ظاہر ہے جو اوپر ہے اور ایک سطح باطن (اندرونی سطح) ہے جو پانی سے متصل ہے اسی طرح پانی کی ایک سطح ظاہر ہے جو مستدیر یعنی اوپر سے گول ہے اور پیالے سے متصل ہے اور ایک سطح باطن ہے جو مستقیم (سیدھی) ہے اور نیچے ہے لہذا  تو دیکھو جسم حاوی کی سطح باطن جسم نحوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہے پس مشائین کے نزدیک پانی کا مکان پیالے کی اندرونی سطح ہے جو پانی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہے۔ ص ۹۲ اور ص ۹۳ پر بھی اس کی توضیح گزر چکی ہے۔

مصنف نے اس فصل میں ان ہی تینوں مذاہب کو بیان کیا ہے پھر چونکہ مصنف کے نزدیک ان مذاہب میں سے ہمتا مذہب فلاسفہ مشائین کا ہے اس لئے متکلمین و اشراتیین کے مذہب کو باطل کر کے مشائین کے مذہب کو ثابت کیا ہے چنانچہ فرمایا وهو اما الخلاء او السطح الباطن من الجسم الخ



کہ مکان دو حال سے خالی نہیں یا تو مکان خلاء ہے یا جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو۔ اول احتمال یعنی ظاہر باطل ہے پس دوسرا احتمال متعین اور ثابت ہوگا کہ مکان جسم حاوی کی سطح باطن ہے، خلاء کے بطلان کی دلیل مصنف کے کلام میں عنقریب ہی آ رہی ہے۔ خلاء کے باطل ہونے سے متکلمین اور اشراقیین دونوں کے مذہبوں کا بطلان ہو جاتا ہے کیونکہ دونوں کے نزدیک مکان خلاء کا نام ہے جیسا کہ ابھی ابھی اور پر معلوم ہو چکا ہے۔

اور ذہب البعد المجرد عن المادة الخلاء کا اکثر اطلاق مکان الخالی عن الشاغل پر ہوتا ہے یعنی ایسی جگہ جو کسی بھی پُر کرنے والے شے سے خالی ہو اور چونکہ کوئی جگہ بھی ایسی نہیں ہے جو مطلقاً شاغل سے خالی ہو بلکہ موموم طریقہ پر ہی اس کو خالی تصور کیا جاتا ہے۔ اس لئے مکان الخالی عن الشاغل بعد موموم ہی ہو سکتا ہے اب اگر خلاء سے اس کے اکثری معنی مکان الخالی عن الشاغل (بعد موموم) مراد لئے جائیں تو خلاء بعد موموم کے معنی میں متعین ہو جائیگی پھر آگے تردید بیان کرنا (در بیان میں حرف او داخل کر کے دو شقیں بڑھ کر کرنا) صحیح نہ ہوگا کہ خلاء یا بعد موموم ہوگا جیسا کہ متکلمین کے نزدیک ہے یا بعد موجود ہوگا جیسا کہ اشراقیین کے نزدیک ہے، اس لئے یہاں پر مصنف کی مراد خلاء کے اکثری معنی نہیں، بلکہ مطلق بعد مجرد عن المادة مراد ہے خواہ وہ بعد موموم ہو یا موجود، اور مادہ سے مجرد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو جسم اس بعد کے اندر موجود ہے اس جسم کے علاوہ کوئی اور مادہ اس کے اندر نہ ہونا چاہئے ورنہ تداخل اجسام لازم آئیگا کما سیاتی۔

لان الجسم بکلیتہ الخ۔ ماتن نے اپنی عبارت میں مکان کو اولاً صرف دو صورتوں میں منحصر کیا ہے کہ مکان یا تو خلاء ہے یا جسم حاوی کی سطح باطن الخ ہے پھر خلاء کی دو صورتیں ذکر کی ہیں یا تو بعد موموم ہو یا بعد موجود، یہ کئی تین صورتیں ہو گئیں جن میں سے ماتن خلاء والی دو صورتوں کو باطل کر کے تیسری کو متعین اور ثابت کر دیا کہ مکان جسم حاوی کی سطح باطن الخ ہے اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مکان کی حقیقت کے متعلق تو اور بھی اقوال و مذاہب ہیں جیسا کہ ص ۲۵۸ پر آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ سات مذاہب ہیں ان میں سے ایک کو ثابت کرنے اور متعین کرنے کیلئے چھ مذاہب کو باطل کرنا پڑے گا پس ماتن کا مکان کو تین صورتوں میں منحصر کر دینا درست نہیں ہے ورنہ آپ انحصار فی الثلث کی وجہ بیان کیجئے تاکہ حصر صحیح ہو جائے شارح اس اشکال کا جواب دینے کیلئے عبارت مذکورہ لان الجسم بکلیتہ الخ سے وجہ حصر بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مکان کیلئے کچھ لوازمات و شرائط ہیں جن کے پیش نظر مکان صرف تین ہی صورتوں میں منحصر ہو جاتا ہے جن لوگوں نے ان لوازمات کو مد نظر رکھا ہے انھوں نے مکان کو ثلثہ میں منحصر کیا ہے جیسا کہ مصنف نے کیا ہے وہ لوازمات و شرائط تین ہیں (۱) جسم تمامہ اپنے مکان میں حاصل ہونا چاہئے یعنی جسم کا کوئی حصہ مکان سے باہر نہ ہو (۲) جسم کے انتقال سے مکان منتقل نہ ہوتا ہو۔

۳) جسم اپنے مکان کو پورے طور پر بھرنے والا ہو یعنی مکان کا کوئی حصہ جسم سے باہر نہ ہو یعنی مکان جسم سے بڑا اور زائد نہ ہو شارح نے اپنے قول الجسم بکلیتہ فی مکانہ مال لہ سے ان تینوں شرائط کی طرف اشارہ کیا ہے اس طرح کہ الجسم بکلیتہ فی مکانہ سے شرط اول اور شرط ثانی کی طرف اشارہ ہے اس جملہ سے شرط اول کی طرف اشارہ تو ظاہر ہے کہ جسم تمامہ اپنے مکان میں حاصل ہو جسم کا کوئی حصہ مکان سے باہر اور زائد نہ ہو اور شرط ثانی کی طرف اشارہ ذرا مخفی ہے اسکو اس طرح سمجھو کہ شارح نے فی مکانہ میں لفظ فی استعمال کیا ہے اور عرف میں لفظ فی اسی جگہ استعمال ہوتا ہے جس کا ما قبل ما بعد سے مستقل ہو جا اور ما بعد وہیں پر برقرار رہے وہ مستقل نہ ہو جیسے کہا جاتا ہے نہیذ فی المسجد یا فی الدار، زید کے مستقل ہونے مسجد اور گھر مستقل نہیں ہوتا اور جو شے کسی شے کے ساتھ اس طرح لازم اور متصل ہو کہ وہ اس شے سے مستقل اور جدا نہ ہو سکے بلکہ اگر ایک شے کو مستقل کیا جائے تو دوسری بھی اسکے ساتھ مستقل ہو جائے ایسے مقام پر عرف میں لفظ فی استعمال نہیں ہوتا جیسا کہ جسم اپنے مادہ اور ہولگی کے ساتھ یا جسم مثلاً اپنی سطح کے ساتھ متصل اور لازم ہوتا ہے کہ جسم اپنے مادہ یا سطح سے جدا اور مستقل نہیں ہوتا اس کے متعلق عرف میں یوں نہیں کہا جاتا کہ الجسم فی الہیول یا الجسم فی السطح کہ جسم ہولگی اور مادہ کے اندر ہے یا جسم سطح کے اندر ہے بلکہ ایسی صورت میں باء یا مع کا لفظ استعمال ہوتا ہے کہ جسم اپنے مادہ کے ساتھ یا سطح کے ساتھ متصل ہے اسی طرح بیاض جو مثلاً دودھ کے ساتھ متصل ہے دودھ سے مستقل اور جدا نہیں ہوتی۔ اس کیلئے بھی فی کا استعمال نہیں ہوتا اور یوں نہیں کہا جاتا کہ البیاض فی اللبن بلکہ باء کا استعمال ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے البیاض قائم باللبن، تو یہاں فی مکانہ میں لفظ فی کا استعمال اس بات کی طرف مشیر ہے کہ جسم اپنے مکان میں اس طرح حاصل ہو کہ جسم کے انتقال سے مکان مستقل نہ ہوتا ہو اور مال لہ سے شرط ثالث کی طرف اشارہ ہے کہ جسم اپنے مکان کو تمامہ پُر کرنے والا ہو کہ مکان کا کوئی حصہ جسم سے باہر نہ ہو

مال یہ ملائیملاً سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بھرنے والا پُر کرنے والا، بہر حال مکان کے متحقق ہونے کیلئے یہ تین شرائط ہیں اگر یہ تینوں متحقق ہوں تو مکان کا متحقق ہوگا اگر ان میں کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو مکان متحقق نہ ہوگا ان شرائط ثلاثہ کے اعتبار سے مکان صورثلاثہ میں منحصر ہو جاتا ہے جس کی وضاحت شارح فلم یجوز ان یکون مکان اخر سے فرماتے ہیں، تقریر اس کی اس طرح ہے کہ مکان عقلی اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں یا تو امر غیر منقسم ہوگا (جیسے نقطہ) یا امر منقسم (جیسے خط، سطح وغیرہ) امر غیر منقسم یعنی نقطہ کو کسی جسم کیلئے مکان قرار دینا جائز نہیں ہے کیونکہ جسم تینوں جہات (طول، عرض اور عمق) میں منقسم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ تینوں جہات میں منقسم ہونے والی چیز کسی غیر منقسم چیز کے اندر تمامہ حاصل نہیں ہو سکتی پس شرط اول مفقود ہو جاتی ہے لہذا جسم کا مکان امر غیر منقسم کو قرار نہیں دیا جاسکتا اور اگر مکان امر منقسم ہو تو تین حال سے خالی نہیں یا تو منقسم فی جہۃ واحدہ ہوگا (جیسے خط کہ

وہ فقط جہت طیل میں منقسم ہوتا ہے) یا منقسم فی الجہتین ہوگا (جیسے سطح کہ وہ جہت طول اور عرض میں منقسم ہوتی ہے) یا منقسم فی الجہات الثلثہ ہوگا (جیسے وہ بعد جس کے اندر جسم موجود ہوتا ہے جو جسم کے مساوی اور منقسم فی الجہات الثلثہ ہوتا ہے) ان تینوں میں سے اول یعنی منقسم فی جہت واحدہ (خط) کو کسی جسم کا مکان کہنا درست نہیں ہے کیونکہ جسم تو تینوں جہات میں منقسم ہے اس میں لمبائی چوڑائی موٹائی تینوں ابعاد میں اور خط کے اندر فقط طول ہے عرض اور عمق نہیں ہیں اور ظاہر ہے کہ منقسم فی الجہات الثلثہ شے منقسم فی جہت واحدہ کے اندر تمامہ حاصل نہیں ہو سکتی اور مکان اس جسم کا بالکل احاطہ نہیں کر سکتا بلکہ جسم کا بعض حصہ مکان سے زائد اور باہر رہے گا پس یہاں بھی شرط اول مفقود ہے اس لئے جسم کا مکان امر منقسم فی جہت واحدہ یعنی خط کو نہیں بنایا جاسکتا۔ اب دو صورتیں باقی رہ جاتی ہیں کہ مکان یا تو منقسم فی الجہتین کو بنایا جائے گا یا منقسم فی الجہات الثلثہ کو، صرف یہی وہ دو صورتیں ہیں جن میں مذاہب ثلاثہ متحقق ہوتے ہیں، پہلی صورت میں مشائخ کا مذہب اور دوسری صورت میں متکلمین اور اشراقیین کا مذہب متحقق ہوتا ہے اور یہی دو صورتیں ایسی ہیں جن میں مکان کی شرائط ثلاثہ مذکورہ بالا پائی جاتی ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں مذاہب ثلاثہ کیسے متحقق ہوتے ہیں شارح اس کی تشریح فرماتا ہے چنانچہ فرمایا وعلی الاول یکون الخ اول سے مراد منقسم فی الجہتین ہونا ہے اس عبارت سے مشائخ کے مذہب کی وضاحت کی ہے بایں طور کہ اگر منقسم فی الجہتین کو مکان قرار دیا جائے تو منقسم فی الجہتین چونکہ سطح ہوتی ہے اس لئے مکان سطح کا نام ہوا اور سطح دو قسم کی ہوتی ہے سطح عرضی اور سطح جوہری سطح عرضی ایسا عرضی ہے جو طول و عرض منقسم ہو اور سطح جوہری ایسا جوہری ہے جو طول و عرض میں منقسم ہو سطح جوہری کا وجود تو محال ہے جیسا کہ ۱۹۵ پر گزر چکا ہے وہاں ملاحظہ کر لیں اس لئے مکان سطح جوہری نہیں ہو سکتا بلکہ سطح عرضی ہوگا اور سطح عرضی عرض ہونے کی وجہ سے کسی جسم کے ساتھ قائم ہوگی اور جسم دو طرح کے ہوتے ہیں ایک حاوی (گھبرنے والا) جیسے پیالہ دوسرا نحوی (گھرا ہوا) جیسے پانی اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں جموں میں سے کون سے جسم کی سطح کو مکان کہا جائے حاوی کی سطح کو یا نحوی کی؟ شارح فرماتے ہیں لایمجدنا ان یکون حالا فی المت ممکن یہ جائز نہیں کہ وہ سطح ممکن یعنی جسم نحوی کے اندر داخل کرنے والی ہو یعنی نحوی کی سطح کو مکان نہیں کہا جائیگا بلکہ حاوی کی سطح کو قرار دیا جائے گا پس پانی کا مکان پانی کی سطح نہیں ہے بلکہ پیالے کی سطح ہے وچرا اس کی یہ ہے کہ اگر جسم نحوی (پانی) کا مکان پانی ہی کی سطح کو قرار دیا جائے گا تو پانی کے منتقل ہونے سے چونکہ اس کے ساتھ ساتھ اس کی سطح بھی منتقل ہو جائے گی اس لئے جسم کے انتقال سے مکان کا انتقال لازم آئے گا پس شرط ثلاثہ میں سے شرط ثانی مفقود ہو جائے گی اس لئے پانی کا مکان جسم حاوی (پیالے) کی سطح کو کہا جائے گا اور ظاہر ہے کہ پانی کے منتقل ہونے سے پیالے کی سطح منتقل نہیں ہوتی پس شرط ثانی مفقود نہیں ہوگی، پھر جسم حاوی

(پیلے) کی دو سطحیں ہیں ایک سطح ظاہر دوسری سطح باطن، پانی کا مکان پیالے کی سطح ظاہر نہیں ہے بلکہ سطح باطن ہے کیونکہ پانی کا حصول پیالے کی سطح ظاہر میں نہیں ہے بلکہ سطح باطن میں ہے اس لئے اگر سطح ظاہر کو مکان قرار دیا جائے تو جسم کا اپنے مکان میں حصول نہیں ہوگا یعنی شرط اول مفقود ہو جائے گی پھر یہ بھی ضروری ہے کہ حادی کی سطح باطن محوی (جسم متکون) کی سطح ظاہر سے ملتی ہوئی ہوئی چاہئے یعنی پانی کا مکان پیالے کی سطح باطن کو اسی وقت قرار دیا جائے گا جبکہ پانی پیالے اندر موجود ہو جس سے پانی کی سطح ظاہر پیالے کی سطح باطن سے مل جائے، یہ نہیں کہ پانی ابھی پیالے سے باہر کسی اور جگہ ہے اور اسی حالت میں پیالے کی سطح باطن کو پانی کا مکان کہہ دیا جائے کیونکہ اگر بغیر اتصال اور تماس کے پانی کا مکان پیالے کی سطح کو بنا دیا گیا تو جسم اپنے مکان کو پُر کرنے والا نہیں ہوا لہذا شرط ثالث مفقود ہو جائے گی پس معلوم ہوا کہ مکان جسم حادی کی سطح باطن ہے جو محوی کی سطح ظاہر سے تماس اور ملتی ہوئی ہو یہ تو مشائین کا مذہب ہے، دیکھو اس میں مکان کی تینوں شرائط متحقق ہیں کہ جسم محوی جسم حادی کی اس سطح میں بالکلیہ حاصل بھی ہے کہ جسم (پانی) کا کوئی حصہ پیالے کی سطح سے باہر نہیں ہے اور جسم محوی (پانی) کے مستقل ہونے حادی (پیلے) کی سطح مستقل نہیں ہوتی اور جسم محوی حادی کی سطح کو پُر کر نیوالا بھی ہے کہ مکان کا کوئی حصہ جسم سے باہر نہیں ہے۔ مذہب مشائین کی توضیح کے بعد اب اگلی عبارت سے متکلمین اور اشرافیہ کے مذہب کی تفسیر و توضیح کرتے ہیں۔

وعلى الثاني يكون المكان بعد انقسامه في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدها على الآخر ساريا فيه بكتبتيه فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملا على سبيل التوهم وهذا مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا اما دينا قائما بالجسم والا يلزم من حصول الجسم فيه تد اخل الاجسام فهدر بعدا فهدر وهذا مذهب الاشرافيين ويسمونه بعدا مفطورا الزعمهم انه فطر عليه البداة وصدقته بعضهم بالمقطوع بالقف اي بعدا له الاقطار وموجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتكلمات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهرا متوسطا بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارا حسية والاجسام التي هي جواهر مادية كثيفة وجم تكون الاقسام الاولية للجهر ستة  
لا خمسة على ما هو المشهور

ترجمہ اور دوسرے احتمال کی بنا پر مکان ایک بعد ہوگا جو تمام جہات میں منقسم ہوگا اس بعد کے

برابر ہوگا جو جسم کے اندر ہے ایسے طور پر کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے پر منطبق ہوگا اس میں پورا کا پورا داخل ہونے والا ہوگا پس یہ بعد جو کہ مکان ہے یا تو امر مہوم ہوگا جس کو جسم بھرتا ہے اور پُر کرتا ہے وہی طریقہ پر اور یہ متکلمین کا مذہب ہے اور یا امر موجود (فی الخارج) ہوگا۔ اور یہ جائز نہیں کہ وہ بعد مادی ہو جو جسم کے ساتھ قائم ہو ورنہ جسم کے اس بعد میں حاصل ہونے سے اجسام کا ایک دوسرے میں داخل ہونا لازم آئے گا پس وہ بعد (مادہ سے) خالی ہوگا اور یہ اشرائیین کا مذہب ہے اور یہ لوگ اس کا نام بعد مفسور رکھتے ہیں ان کے گمان کرنے کی وجہ سے کہ اس پر عبادت کو پیدا کیا گیا ہے اور بعض اشرائیین نے اس کو مفسور قاف کے ساتھ بدل دیا ہے یعنی ایسا بعد جس کے اطراف (ثلثہ طول، عرض اور عمق) ہوں اور واجب ہے کہ یہ (بعد موجود مجرد) جو ہر ہو اس کے بذات خود قائم ہونے کی وجہ سے اور ممکنات کے اس پر یکے بعد دیگرے آتے رہنے کی وجہ سے اور اس بعد مجرد کے اپنی ذات کے ساتھ باقی رہنے کی وجہ سے پس گویا کہ یہ ایک ایسا جو ہر ہے جو دونوں عالموں کے درمیان ہے مراد لیتا ہوں میں ان جو ہر مجردہ کو جو اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے اور ان اجسام کو جو جو ہر مادیہ اور کثافت (گاڑھے پن) والے ہوتے ہیں اور اس وقت جو ہر کے ابتدائی اقسام چھ ہو جائیں گے نہ کہ پانچ اس بنا پر جو کہ مشہور ہے۔

## تشریح

وعلى الثاني يكون الخ. متکلمین اور اشرائیین کے مذہب کی وضاحت کرتے ہیں، احتمال ثانی سے مراد منقسم فی الجهات اثلثہ ہونا ہے یعنی اس احتمال پر مکان ایک ایسا بعد ہوگا جو تینوں جہات میں منقسم ہوگا اور اس بعد کے برابر ہوگا جو جسم کے لذر ہوتا ہے اور اس طرح برابر ہوگا کہ ان دونوں بعدوں میں سے ہر ایک دوسرے پر پورے طور پر منطبق اور فیض ہوگا۔ اور اس کے اندر پوری طرح ہر ایت کرنے والا یعنی داخل ہونے والا ہوگا اس صورت میں پانی کا مکان پیالے کے اندر کی خالی جگہ کو قرار دیا جائے گا جس کو پانی نے اب پُر کر دیا ہے اور پانی کا بعد اس خالی جگہ والے بعد کے برابر ہے اور اس پر پورا منطبق ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے اندر پوری طرح سرایت کئے ہوئے ہے۔ اسی طرح ہر جسم کا مکان اتنے بعد اور دوری کو قرار دیا جائے گا جتنے بعد اور دوری کو اس جسم نے پُر کر رکھا ہے پھر اس بعد کے متعلق متکلمین کا کہنا تو یہ ہے کہ اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے یہ تو لاشئ محض ہے یعنی صرف وہی طریقہ پر یہ مان لیا گیا ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک فراغ یعنی خالی جگہ ہوتی ہے جو مقدار میں جسم کے ساوی ہوتی ہے اور اس جسم سے بھری ہوتی ہوتی ہے یعنی پیالے کے اندر وہی طور پر ایک خالی جگہ مانی گئی ہے جو مثلاً پانی سے یا ہوا سے بھری ہوتی ہے یہی مہوم خالی جگہ اس پانی یا ہوا کا مکان ہے پس ان کے یہاں مکان بعد مہوم یا فراغ مہوم ہے جس کو جسم بھرتا ہے۔ اور اشرائیین کا یہ کہنا ہے کہ یہ بعد خارج میں موجود ہوتا ہے پھر اس بعد موجود کا مجرد عن المادہ ہونا ضروری ہے یعنی یہ بعد جس جسم کا مکان ہے اس جسم کے علاوہ کوئی دوسری مادی چیز اس کے اندر نہیں ہونی چاہئے ورنہ اس بعد کے اندر جسم کے

داخل ہونے سے تداخل اجسام لازم آئے گا اور تداخل اجسام محال ہے کما تر علی حد ۲، اس لئے مکان بُعد مجرد عن المادہ ہوگا سوا مکان ہو موما کما ہو عند المتکلمین اور موجود فی الخارج کما ہو عند الاشراقیین، اسی بُعد مجرد عن المادہ کو خدا سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ولیس موند بُعد امفطوراً ۱۔ اشراقیین اس بُعد کا نام بُعد مفطور رکھتے ہیں، بُعد مفطور نام رکھنے کی تین وجہ بیان کی گئی ہیں ① فطر لفظ (ن) فطر کے معنی پیدا کرنے کے آتے ہیں اور اشارہ باری تعالیٰ ہے فاطر السموات والارض ای خالقہما، مفطور بمعنی مخلوق (پیدا کیا ہوا) اشراقیین کا گمان یہ ہے کہ اس بُعد مجرد پر بذات کو پیدا کیا گیا ہے یعنی مکان کا بُعد مجرد ہونا بالکل بدیہی چیز ہے غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہر شخص جانتا ہے کہ پانی پیالے کے اندر وئی حصہ کے تمام اطراف (طول عرض و عمق) میں پھیلا ہوا ہے اور طول عرض و عمق کا بُعد ہونا بالکل ظاہر و بدیہی ہے لہذا مکان کا بُعد ہونا بھی بدیہی چیز ہے شارح نے اسی وجہ کو ذکر کیا ہے ② مفطور کے معنی مخلوق ہی کے ہیں کیونکہ یہ بُعد مجرد یعنی مکان اجسام متمکنہ (اس مکان میں آنے والے اجسام) سے پہلے پیدا کیا گیا ہے اس لئے اس کو مفطور کہا جاتا ہے، یعنی اندہ مخلوق قبل الاجسام المتمکنہ ③ فطر کے معنی شق (بھاڑنے) کے بھی آتے ہیں مفطور کے معنی مشقوق (پھٹا ہوا) کیونکہ مکان ایسا بُعد ہے جو پھٹ جاتا ہے اور اس کے اندر جسم داخل ہو جاتا ہے اس لئے اس کو مفطور کہا جاتا ہے،

وصحفتہ بعضہم الخ۔ بعض اشراقیین نے مفطور بالفاء کو مقطور بالقاف سے بدل ڈالا مقطور کے معنی مائلنا لا قطار وہ چیز جس کے لئے اقطار یعنی خطوط ثلاثہ ہوں خط طولی خط عرضی خط عمقی، کیونکہ اس بُعد میں اقطار ثلاثہ پائے جاتے ہیں اس لئے اس کو مقطور کہہ دیا گیا ہے۔

ویجب ان یکون جوہراً الخ۔ مذہب اشراقیین کی توضیح کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک اس بُعد مجرد کا جوہر ہونا ضروری ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ یہ بُعد قائم بالذات ہوتا ہے اپنے قیام میں غیر کا محتاج نہیں ہوتا نیز اس پر اجسام متمکنہ کیے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں اور یہ بذات باقی رہتا ہے چنانچہ ایک مکان سے ایک جسم کو ہٹا کر دوسرا جسم اس میں رکھ دیا جاتا ہے اسی طرح پھر یکے بعد دیگرے تیسرا اور چوتھا جسم رکھ دیا جاتا ہے اور مکان بذاتہ باقی اور موجود رہتا ہے اور قائم بالذات چیز جو ہر ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ یہ بُعد مجرد بھی جوہر ہے۔

فکانہ جوہر متوسط الخ۔ سوال مقدر کا جواب دینا مقصود ہے سوال یہ ہے کہ آپ اس بُعد مجرد کو جوہر کہتے ہیں اور جوہر کی دو قسمیں ہیں جوہر مجردہ، جوہر مادیہ، جوہر مجردہ وہ جوہر ہیں جو مادہ سے خالی اور لطیف ہوتے ہیں اور لطافت کی وجہ سے اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے جیسے عقول عشرہ اور نفوس مجردہ۔ اور جوہر مادیہ وہ جوہر ہیں جو مادہ کے محتاج اور کثیف ہوتے ہیں اور کثافت کی وجہ سے اشارہ حسیہ



کو قبول کرتے ہیں کہ ان کی طرف انگلی وغیرہ سے حسی طور پر اشارہ کیا جاسکتا ہے جیسے آسمان زمین وغیرہ، اول کو عالم مجردات ثانی کو عالم مادیات کہا جاتا ہے، تو سوال یہ ہے کہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ مکان جس کو آپ بعد مجرد اور جوہر کہتے ہیں آخر ان دونوں عالموں میں سے کون سے عالم میں سے ہے اگر اس کو عالم مجردات (جوہر مجردہ) میں شمار کیا جائے تو جوہر مجردہ تو اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے اور یہ بعد اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہے کیونکہ جسم کے مکان کی طرف حسی طور پر انگلی وغیرہ سے اشارہ کیا جاتا ہے پس یہ عالم مجردات میں سے نہیں ہو سکتا اور اگر اس کو عالم مادیات (جوہر مادیات) میں سے مانا جائے تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ جوہر مادیہ تو مادہ کے محتاج اور اس کے ساتھ مقترن ہوتے ہیں اور یہ بعد مجرد عن المادہ ہے اس لئے یہ عالم مادیات میں سے بھی نہیں ہو سکتا تو آخر یہ بعد کون سے عالم میں سے ہے؟ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ اشرافیین کے نزدیک یہ بعد نہ تو عالم مجردات میں سے ہے اور نہ عالم مادیات میں سے ہے بلکہ ان کے بین بین اور متوسط ہے یعنی نہ تو ایسا مجرد محض ہے کہ اشارہ حسیہ کو قبول نہ کرے اور نہ مادی محض ہے کہ اشارہ حسیہ کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ مقترن بالمادہ بھی ہو بلکہ اسکی حالت بین بین کی ہے کہ مجرد ہونے کے ساتھ اشارہ حسیہ کو بھی قبول کرتا ہے پس یہ عجیب و غریب اور دونوں عالموں سے نر الا جوہر ہے۔

وحینئذ تکون الاقسام الاربعة۔ اشرافیین نے بعد مجرد کو جوہر جو قرار دیا ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ بعد مجرد کو جوہر کہنے کی صورت میں جوہر کے اقسام اولیہ چھ ہو جائیں گے حالانکہ مشہور یہ ہے کہ جوہر کے اقسام اولیہ تین ہیں مختصر میں عا عقل، عا نفس، عا ہیولی (۴) صورت حسیہ (۵) جسم۔ دلیل حصر یہ ہے کہ جوہر تین حال سے خالی نہیں یا تو کسی شے کی عا عقل ہوگا یا کسی شے میں حال (حلولی کرنے والا) ہوگا یا نہ محل ہوگا اور نہ حال، اگر محل ہے تو وہ ہیولی ہے اور اگر حال ہے تو صورت جسمیہ ہے (جیسا کہ اثبات ہیولی کے بیان میں مفصل گذر چکا ہے) اور اگر نہ حال ہے نہ محل تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مادہ اور صورت سے مرکب ہوگا یا مجرد عن المادہ والصورۃ ہوگا اگر مرکب ہے تو جسم ہے اور اگر مجرد ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا جسم کے ساتھ تدبیر اور تصرف کا تعلق ہوگا یا نہیں اگر تعلق ہے تو نفس ہے (نفس ایسا جوہر ہے جو مجرد عن المادہ ہوتا ہے اور اس کا جسم کے ساتھ تدبیر و تصرف کا تعلق ہوتا ہے کہ وہ امور جسمانیہ کا نظام چلاتا ہے اور تصرف کرتا ہے) اور اگر تعلق نہیں ہے تو عقل ہے، بہر حال خلاصہ اعتراض یہ ہوا کہ بعد مجرد کو جوہر کہنے سے حضرت مشہور کے خلاف لازم آتا ہے۔

مگر شارح کا یہ اعتراض درست نہیں ہے اس لئے کہ اشرافیین جو بعد مجرد کو جوہر کہتے ہیں ان کے نزدیک جوہر کے اقسام اولیہ چار ہیں پانچ نہیں ہیں کیونکہ یہ لوگ ہیولی کے قائل نہیں ہیں یہ لوگ صورت جسمیہ کو بذات خود قائم مانتے ہیں ہیولی کے اندر طول کر نیوالی نہیں مانتے اور یہ لوگ صورت جسمیہ ہی کو جسم اور اسکا کو ہیولی کہتے ہیں جیسا کہ ص ۱۲۹ پر آپ پڑھا چکے ہیں، پس اشرافیین اور مشائخ میں سے کسی کے مذہب پر بھی اقسام جوہر کا چھ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ مشائخ اگر ہیولی کے قائل ہیں تو وہ مکان کے بعد مجرد ہونے کے قائل نہیں ہیں

اور اشراقین اگر بعد مجرد کے قائل ہیں تو ہیولی کے قائل نہیں پس اشراقین کے یہاں اقسام جوہر چار ہیں۔ عقل، نفس، صورت جسمی یعنی جسم، اور بعد مجرد عن المادة یعنی مکان، اور مثلاً نیکین کے نزدیک پانچ ہیں، عقل، نفس، صورت جسمی، ہیولی، جسم، لیکن شارح کی طرف سے یوں کہا جاسکتا ہے کہ ان کا مقصود اعتراض کرنا نہیں ہے بلکہ واقع کا بیان مقصود ہے کہ اگر واقع کے اعتبار سے جوہر کا اقسام اولیہ پانچ ہوں جیسا کہ مشہور ہے تو بعد مجرد کو جوہر ماننے کی صورت میں اقسام اولیہ چھ ہو جائیں گے، اقسام ستہ کی دلیل محض اس طرح ہوگی کہ جوہر تین حال سے خالی نہیں یا تو محل ہو گیا حال یا نہ محل دو حال، اول ہیولی ہے ثانی صورت جسمی ہے اور ثالث دو حال سے خالی نہیں یا تو اشارہ جسمیہ کو قبول کرے گا یا نہیں اگر قبول کرتا ہے تو مکان (بعد مجرد عن المادة) ہے اور اگر نہیں قبول کرتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا جسم کے ساتھ تدبیر و تصرف کا تعلق ہوگا یا نہیں اگر نہیں ہے تو عقل ہے اور اگر تعلق ہے تو نفس ہے،

والاول باطل فتعین الثاني وانما قلنا الاول باطل لانه لو كان خلا فاما ان يكون  
 لا شيئاً محضاً او بعداً اموجوداً مجرداً عن المادة لا سبيل الى الاول لانه يكون  
 خلا؟ اقل من خلا فان الخلا بين الجدارين اقل من الخلا بين المدينتين وما  
 يقبل الزيادة والنقصان استحال ان يكون لا شيئاً محضاً قيل قبول الزيادة و  
 النقصان فيه إنما هو على فرض وجوده فلا يلزم منه الا الوجود الفرضي وأما كون  
 موجوداً حقيقةً فغير لازم وقد يجاب عنه باننا نعلم بالضرورية ان التفاوت بينهما  
 حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض أقول ان اراد التردد بين اللاشيء في الخارج  
 والموجود فيه كما هو الظاهر اذ العادة جارئة بابطال مدعي المتكلمين والاشراقين  
 بوجهين ابطال بهما شقي التردد الاول بالاول والثاني بالثاني فيلزم ان ما  
 ذكره لا يدل على انه ليس لا شيئاً في الخارج بل يدل على انه لا شيئاً محضاً في نفس الامر  
 وان اراد التردد بين اللاشيء في نفس الامر والموجود فيها فتستريح نورة المناقشة  
 في الشق الثاني ولا سبيل الى الثاني لانه لو وجد البعد مجرداً عن الهيولى لكان لذا  
 فنياً عن المحل والالكان ليدانته مفتقر اليه وهذا أصناف لتعدد فاستعمال اقترانه  
 به أي على وجه الافتقار هف لانه مفتقر اليه في الاجسام وفيه بحث لانه معروف على  
 تماثل الابعاد المادية والمجردة مع ان المادة أعم من الجردة جواهر وعلى عدم  
 الواسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين كلاهما منزهاً

ترجمہ | اور اول (خلا ہونا) باطل ہے پس ثانی (جسم حادی کی سطح باطن الو) ہونا) متعین ہو گیا اور ہم

جو یہ کہتا ہے کہ اول باطل ہے وہ اس لئے کہ اگر (مکان) خلا ہو پس یا تو وہ لاشیٰ محض (بعد موجد موجد) ہوگا یا بعد موجود مادہ سے خالی ہوگا اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ایک خلا، ایک خلا سے کم ہوتی ہے اس لئے کہ جو خلا اور دو لوہاروں کے درمیان ہے وہ اس خلا سے کم ہے جو دو شہروں کے درمیان ہے اور جو چیز زیادتی اور نقصان کو قبول کرے اس کا لاشیٰ محض ہونا محال ہے۔ کہا گیا ہے کہ خلا میں زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا بیشک وہ اس کے وجود کو فرغ کرنے پر ہے پس اس سے نہیں لازم آتا ہے مگر وجود فرضی اور بہر حال اس کا حقیقہ موجود ہونا پس لازم نہیں آتا اور کبھی اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہم بدہمتیہ بات جانتے ہیں کہ دونوں خلاؤں کے درمیان فرق حاصل ہے اس فرض کرنے سے نظر ہٹا کے ساتھ میں کہتا ہوں اگر مصنف نے لاشیٰ محض فی الخارج اور موجود فی الخارج کے درمیان تردید کرنے کا ارادہ کیا ہے جیسا کہ یہی ظاہر ہے اس لئے کہ (فلاسفہ کی) عادت جاری ہے متکلمین اور اشراقیین کے مذہبوں کو باطل کرنے کی دو ایسی دلیلوں سے کہ ان دونوں کے ذریعہ مصنف نے تردید کی دونوں شقوں کو باطل کیا ہے (شق) اول کو (دلیل) اول سے اور دوسری کو دوسری سے پس لازم آئے گا کہ مصنف نے جو ذکر کیا ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ وہ (خلا) لاشیٰ فی الخارج نہیں ہے بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ نفس الامر کے اعتبار سے لاشیٰ محض نہیں ہے اور اگر لاشیٰ فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر کے درمیان تردید کرنے کا ارادہ کیا ہے تو اعتراض کا دائرہ دوسری شق میں وسیع ہو جائیگا اور شق ثانی کی طرف (بھی) کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر بعد مادہ سے خالی ہو کر موجود ہو تو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے محل (مادہ) سے مستغنی ہوگا ورنہ تو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس (محل) کی طرف محتاج ہوگا اور یہ (احتیاج الی المحل) اس کے مجر ہونے کے منافی ہے پس اس (بعد) کا اس (محل) کے ساتھ ملنا محال ہوگا یعنی محتاج ہونے کے طریقہ پر اور یہ خلاف واقع ہے اس لئے کہ وہ (بعد) اجسام کے اندر اس (محل) کی طرف محتاج ہوتا ہے اور اس میں بچشہ ہے اس لئے کہ یہ بات الجاد مادہ اور مجرہ کے ایک جیسا ہونے پر موقوف ہے باوجودیکہ (اجاد) مادہ اعراض ہوتے ہیں اور مجرہ جو اہر ہوتے ہیں اور احتیاج ذاتی اور استنثار ذاتی کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر (موقوف ہے) اور یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں۔

## تشریح

والاول باطل الخ۔ یہاں سے مصنف مکان کے متعلق مذکورہ دو احتمالوں میں سے احتمال اول کو باطل کر کے دوسرا احتمال یعنی جسم حاوی کی سطح باطن الخ والا احتمال ثابت اور متعین کرتے ہیں، خلا کے بطلان کی دلیل کا نہ لوکان خلا الخ سے بیان فرمائی ہے کہ خلا دو حال سے خالی نہیں یا تو لاشیٰ محض (بعد موجد عن المادة) ہوگی جیسا کہ متکلمین کے نزدیک ہے یا بعد موجود مجرہ عن المادة ہوگی جیسا کہ اشراقیین کے نزدیک ہے اور دونوں صورتیں باطل ہیں پس خلا بھی باطل ہے، لاشیٰ محض سے مراد بعد موجد ہے کیونکہ جو چیز خارج میں موجود ہوتی ہے وہ تو شے کہلاتی ہے اور جو خارج میں موجود نہ ہو بلکہ محض

وہی اور فرضی ہو اس کو لاشئ محض ہی کہا جائے گا یعنی یہ کوئی شے ہے ہی نہیں، اس لئے بعد مہوم کو لاشئ محض سے تعبیر کر دیا گیا ہے،

لا سبیل الی الاول الخ۔ یہ پہلی صورت یعنی لاشئ محض ہونے کے بطلان کی دلیل ہے دعویٰ تو یہ ہوا کہ خلا لاشئ محض نہیں ہو سکتی دلیل اس کی صغریٰ و کبریٰ سے مرکب اس طرح ہے کہ الخلاء یقبل الزیادۃ والنقصان۔ وکل ما یقبل الزیادۃ والنقصان لا یكون لاشئاً محضاً۔ فالخلاء لا یكون لاشئاً محضاً۔ یعنی خلاء زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے اور ہر وہ چیز جو زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے وہ لاشئ محض نہیں ہوتی، پس خلا لاشئ محض نہیں ہو سکتی، صغریٰ (کہ خلاء زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے) کا بیان یہ ہے کہ ایک خلاء دوسری خلاء سے کم ہوتی ہے کیونکہ دو قریب کی دیواروں کے درمیان جو فاصلہ اور جگہ ہے جس کو تم خلاء کہتے ہو وہ خلاء کم ہے دو شہروں کے درمیان کی خلاء سے تو دیکھو دو شہروں کے درمیان کی خلاء زیادہ ہوتی اور دو دیواروں کے درمیان کی خلاء کم ہوتی معلوم ہوا کہ خلاء زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے اور کبریٰ (کہ ہر وہ چیز جو زیادتی و نقصان کو قبول کرے وہ لاشئ محض نہیں ہو سکتی) کا بیان یہ ہے کہ جب کوئی وصف کسی طرف کے اندر موجود ہوتا ہے تو اس کے موصوف کا بھی اسی طرف میں موجود ہونا ضروری ہوتا ہے جیسے مثلاً ٹھنڈا پانی پیالے کے اندر موجود ہو تو کہا جائے گا کہ پیالے کے اندر برودت موجود ہے اور جب وصف برودت پیالے کے اندر ہے تو برودت کا موصوف یعنی پانی کا بھی پیالے کے اندر موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ جب پانی پیالے میں ہوگا تب ہی تو اس کا وصف برودت پیالے کے اندر موجود ہوگا۔ اسی طرح یہاں پر سمجھئے کہ زیادتی اور نقصان، اقلیت و اکثریت، ایسے اوصاف ہیں جو خارج میں متحقق ہوتے ہیں جب یہ اوصاف خارج میں متحقق ہیں تو ان کے موصوف یعنی خلاء کا بھی خارج میں متحقق ہونا ضروری ہے اور جو شے خارج میں متحقق ہو وہ لاشئ محض کیسے ہو سکتی ہے وہ تو شے ہوگی لاشئ محض تو وہ چیز ہوتی ہے جو صرف وہی اور فرضی ہو خارج میں اس کا کوئی وجود نہ ہو، اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ زیادتی و نقصان کو قبول کرنے والی چیز کا لاشئ محض ہونا باطل ہے، پس صغریٰ اور کبریٰ دونوں کے ثابت اور تسلیم ہونے کے بعد نتیجہ ثابت ہو گیا کہ خلا کا لاشئ محض ہونا باطل ہے۔

قل قبول الزیادۃ والنقصان الخ۔ لاشئ محض ہونے کے بطلان کی دلیل مذکورہ پر متکلمین کی طرف سے اعتراض کیا گیا ہے کہ خلا کا زیادتی و نقصان کا قبول کرنا یہ اس کے وجود کو فرض کرنے کی بنا پر ہے یعنی خلا حقیقتہً زیادتی و نقصان کو قبول نہیں کرتی کیونکہ خود متکلمین کے یہاں خلا کا حقیقتہً کوئی وجود نہیں ہے بلکہ وہی اور فرضی طور پر اس کا وجود مانا گیا ہے اسی لئے تو یہ لوگ اس کو بعد مہوم کہتے ہیں اور یہ خلا اسی فرضی وجود پر زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے تو جب زیادتی و نقصان کو قبول کرنا فرضی ہے تو اس سے خلاء کا بھی وجود فرضی ثابت ہوگا کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ جس طرف میں صفت کا تحقق ہوتا ہے اسی طرف میں موصوف

متحقق ہوتا ہے، اگر زیادتی و نقصان کو قبول کرنا نفس الامر میں ہوتا تو خلا کا وجود بھی نفس الامر میں ثابت ہوتا اور یہاں جب زیادتی و نقصان کو قبول کرنا فی الفرض ہے تو خلا کا وجود بھی فی الفرض ہوگا اور وجود فرضی لاشئ محض ہونے کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کے مرادف ہی ہے کیونکہ جو چیز فرضی اور دہی ہوتی ہے وہ لاشئ محض ہی ہوتی ہے پس اس سے متکلمین کا مذہب باطل نہیں ہوتا ان کا مذہب تو اس وقت باطل ہوتا جبکہ آپ کی دلیل سے خلا کا حقیقہ اور نفس الامر میں موجود ہونا ثابت ہو جاتا اور یہ ثابت نہیں ہوا پس متکلمین کا مذہب باطل نہیں ہوا۔

وقدر جاب عند الخ۔ مشائین کی طرف سے اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ بات تو ہر شخص بدیہی طور پر جانتا ہے کہ دو دیواروں اور دو شہروں کے درمیان کی خلاؤں میں کمی اور زیادتی کا فرق بالکل حقیقی اور نفس الامر میں ہے خلا کے وجود کے فرض کرنے پر موقوف نہیں خلا کے وجود کو فرض کرنے سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی یہ تفاوت حاصل ہے کوئی خلا کا وجود فرض کرے یا نہ کرے زیادتی و کمی کا تفاوت تو ہر حال میں پایا جاتا ہے کوئی بھی اس کا انکار نہیں کر سکتا اور وجود نفس الامر میں اسی وجود کو کہا جاتا ہے جو کسی کے فرض کرنے اور ملتے پر موقوف نہ ہو جیسا کہ شروع میں ص ۵۳ پر گزر چکا ہے پس زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا جب نفس الامر میں متحقق ہے تو خلا کا وجود بھی نفس الامر میں متحقق ہوگا اور جو چیز نفس الامر میں متحقق ہو وہ لاشئ محض فی نفس الامر نہیں ہو سکتی، پس خلا بھی لاشئ محض فی نفس الامر نہیں ہو سکتی فیصل مذہب المتکلمین۔

اقول ان اراد الاستدلال الخ۔ شارح رد متکلمین کی حمایت کرتے ہوئے مشائین کے جواب مذکور پر رد کرتے ہیں رد کی تقریر سے قبل یہ ذہن میں رکھئے کہ جواب مذکور میں خلا کا موجود فی الخارج ہونا ثابت نہیں کیا گیا بلکہ موجود فی نفس الامر ہونا ثابت کیا گیا ہے اور لاشئ محض فی نفس الامر ہونا باطل کیا گیا ہے جبکہ متکلمین کا مذہب لاشئ محض الخارج ہونے کا ہے نہ کہ لاشئ محض فی نفس الامر ہونے کا، لہذا اس سے متکلمین کا مذہب خلا کے متعلق باطل ہی نہیں ہوتا، اس بات کو ذہن میں رکھنے کے بعد اب شارح کے بیان کے مطابق رد کی تقریر سنئے، شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے خلا کے متعلق جب وہ چیزوں یعنی لاشئ محض اور بعد موجود کے درمیان تردید کرتے ہوئے یوں کہا کہ خلا یا تو لاشئ محض ہوگی یا بعد موجود مجرد عن المادة ہوگی اس سے مراد مصنف کی کیا ہے؟ لاشئ محض فی الخارج اور موجود فی الخارج ہے یا لاشئ محض فی نفس الامر اور بعد موجود فی نفس الامر مراد ہے، اگر اول مراد ہے اور ظاہر یہی ہے کہ مراد یہی ہونی چاہئے کیونکہ متائین کی عادت یہ ہے کہ وہ متکلمین اور اشرافیتین کے مذہبوں کو باطل کرتے ہیں اور ان کا مذہب لاشئ محض فی الخارج اور موجود فی الخارج کا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ مصنف نے بھی مشائین کی عادت کے مطابق یہی مراد لیا ہے اور تردید کی دونوں شقوں کو دو دلیلوں سے باطل کیا ہے شق اول (لاشئ محض فی الخارج جو کہ متکلمین کا مذہب ہے) کو دلیل اول (لانہ کیونکہ خلا داخل من خلا الخ) سے اور شق ثانی (بعد موجود فی الخارج جو کہ اشرافیتین کا

مذہب ہے) کو دلیل ثانی (لاذہ لوجود البعد مجرد الخ) سے جیسا کہ عقرب اس دلیل ثانی کی تقریر آرہی ہے پس اگر مصنف کی مراد یہی ہے یعنی لاشئ فی الخارج اور موجود فی الخارج تو جواب مذکور اس مراد کے مطابق نہیں ہے کیونکہ جواب مذکور اس بات پر دلالت نہیں کر رہا ہے کغلاء لاشئ محض فی الخارج نہیں بلکہ وہ تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ لاشئ فی نفس الامر نہیں ہے جیسا کہ اوپر جواب مذکور کے تحت آپ کو معلوم ہو چکا ہے پس اس سے لاشئ محض فی الخارج اور موجود فی الخارج یعنی متکلمین اور اشراقیین کا مذہب باطل نہیں ہوتا اور اگر لاشئ محض فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر مراد ہے (اگرچہ یہ مراد ظاہر اور عادت کے خلاف ہے) تو اس صورت میں جواب مذکور تو مراد مصنف کے مطابق ہو جائے گا مگر خرابی یہ لازم آئے گی کہ تردید کی شق ثانی (بعد موجود مجرد عن المادة) میں اعتراض کا دائرہ وسیع ہو جائے گا۔

دائرہ اعتراض کیسے وسیع ہوگا اس کو شارج نے بیان نہیں کیا ہم اس کو بیان کرتے ہیں مگر اس سے پہلے شق ثانی اور اس کے بطلان کی دلیل حسب بیان ماتن سمجھ لینا ضروری ہے کیونکہ اعتراض کا سمجھنا شق ثانی اور اس کے بطلان کے سمجھنے پر موقوف ہے، چنانچہ ماتن شق ثانی کو باطل کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ولا سبیل الی الشائی لاذہ لوجود الخ۔ شق ثانی کی طرف بھی کوئی راستہ نہیں ہے یعنی خلاء کا بعد موجود مجرد عن المادة ہونا (جیسا کہ اشراقیین کا مذہب ہے) بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر خلاء بعد موجود مجرد عن المادة ہوگی تو وہ بعد محل یعنی مادہ سے مستغنی بالذات ضرور ہوگا کیونکہ اگر مادہ سے مستغنی بالذات نہ ہو تو مادہ کی طرف محتاج بالذات ہونا لازم آئے گا اور مادہ کی طرف محتاج بالذات ہونا اس کے مجرد عن المادة ہونے کے منافی ہے یعنی جب وہ بعد مجرد عن المادة ہے تو محتاج بالذات الی المادة کیسے ہو سکتا ہے اس لئے ثبوت ہوگا کہ وہ بعد مادہ سے مستغنی بالذات ہی ہوگا اور جب وہ ایسا ہوگا تو اس کا مادہ کے ساتھ مقترن ہونا اور اس کے اندر حلول کرنا محال ہوگا کیونکہ جو چیز کسی شے سے اپنی ذات ہی کے اعتبار سے مستغنی ہو وہ اس شے کے ساتھ مقترن و متصل اور اس کے اندر حلول کرنے والی ہو ہی نہیں سکتی پس وہ بعد بھی مادہ کے ساتھ مقترن نہیں ہو سکتا حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور محال ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعد اجسام کے اندر حلول کرتا ہے اور جسم کے مادہ کے ساتھ مقترن اور متصل ہوتا ہے تو دیگر خلاء کے بعد موجود مجرد عن المادة ہونے کی صورت میں خلاف واقع اور محال لازم آتا ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال۔ پس خلاء کا بعد موجود مجرد عن المادة ہونا بھی محال اور باطل ہو گیا اس دلیل کے سمجھنے کے بعد اب ہم دائرہ مناقشہ کے وسیع ہونے کی تقریر کرتے ہیں کہ اگر مصنف نے لاشئ فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر کے درمیان تردید کرنا مراد لیا ہے تو شق ثانی پر اعتراض وارد ہوگا کہ مصنف نے جو یہ کہا ہے لوجود البعد مجرد عن الخ یعنی لکان لذاتہ غنیاً عن المحل اس کا مطلب اس وقت یہ ہوگا کہ اگر بعد مجرد موجود فی نفس الامر ہوگا تو اپنی ذات کی وجہ سے



محل سے مستغنی فی نفس الامر ہوگا اور جب مستغنی بالذات فی نفس الامر ہوگا تو اس کا اقتران محل کے ساتھ محال ہوگا اور یہ خلاف واقع ہے کیونکہ جو شے کسی شے سے مستغنی بالذات ہوتی ہے اس کا اس شے کیساتھ اقتران محال ہوتا ہے، ہم اس پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے استغناء عن المحل نفس الامر کے اعتبار سے ہو اور اقتران بالمحل خارج کے اعتبار سے ہو اگر اقتران بالمحل بھی نفس الامر کے اعتبار سے ہوتا تب تو محال تھا کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک شے کسی شے سے نفس الامر کے اعتبار سے مستغنی بھی ہو اور نفس الامر ہی کے اعتبار سے اس کے ساتھ مقترن بھی ہو لیکن جب استغناء اور اقتران علیحدہ علیحدہ دو وجود کے اعتبار سے ہے تو محال نہیں پس ممکن ہے کہ بعد مجرد محل سے مستغنی ہو وجود نفس الامر کے اعتبار سے اور محل کے ساتھ مقترن ہو وجود خارجی کے اعتبار سے اور علیحدہ علیحدہ دو وجود کے اعتبار سے دو مختلف حکموں کا لگایا جانا یہ کوئی محال نہیں ہے جیسا کہ آپ ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱ پر پڑھ چکے ہیں کہ دو اثر فلکیہ مہمومہ نفس الامر کے اعتبار سے تو موجود ہوتے ہیں مگر خارج کے اعتبار سے موجود نہیں ہوتے تو دیکھو دو اثر مہمومہ پر نفس الامر کے اعتبار سے وجود کا حکم اور خارج کے اعتبار سے عدم وجود کا حکم لگایا جا رہا ہے اسی طرح وجود خارجی اور وجود ذہنی کے اعتبار سے بھی دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں جیسے آگ جب خارج میں پائی جاتی ہے تو محرق (جلانے والی) ہے اور جب آگ کا ذہن میں تصور کیا جاتا ہے تو محرق نہیں ہوتی ورنہ ذہن جل جانا چاہئے پس آگ پر دو علیحدہ علیحدہ وجود کے اعتبار سے محرق اور غیر محرق دونوں کا حکم لگایا جا رہا ہے اسی طرح یہاں بعد مجرد پر دو مختلف وجودوں کے اعتبار سے مستغنی اور مقترن ہونے کا حکم لگایا کوئی محال نہیں ہوگا۔ لہذا مصنف کا فاستحال اقترانہ کہنا درست نہیں ہے۔

ای علی وجہ الاقتباس اقتران چونکہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک احتیاج کے طور پر جیسے وجود نہار کا اقتران ہے طلوع شمس کے ساتھ یہ اقتران علی وجہ الاقتباس ہے کہ وجود نہار طلوع شمس کا محتاج ہے دوسرا اقتران بغیر اقتباس یعنی بغیر احتیاج کے ہوتا ہے جیسے حیوانیت کا اقتران انسان کے ساتھ ہے کہ حیوانیت انسان کے ساتھ مقترن تو ہے مگر انسان کی محتاج نہیں ہے بغیر انسان کے بھی حیوانیت پائی جاتی ہے جیسے بقر، فرس اور حمار وغیرہ میں۔ تو شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہاں اقتران سے مراد مطلق اقتران نہیں ہے بلکہ اقتباس ذاتی یعنی احتیاج ذاتی کے طور پر مقترن ہونا مراد ہے کیونکہ اسی وقت تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جب وہ بعد محل سے مستغنی بالذات ہوگا تو اس کا محل کی طرف محتاج بالذات ہو کر مقترن ہونا محال ہوگا اس لئے کہ استغناء ذاتی اور احتیاج ذاتی میں منافاة ہے اور اجتماع متنافیین محال ہوتا ہے۔

هذا خلف بخلف یہ خلاف واقع کا محقق ہے کہ بعد کا محل (مادہ) کے اقتران کا محال ہونا خلاف واقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ اجسام کے اندر جو بعد پایا جاتا ہے وہ محل (مادہ) کے ساتھ مقترن ہوتا ہے۔  
وفیہ بحث :- ماتن نے بعد مجرد عن المادة کے بطلان پر جو دلیل بیان کی ہے شارح اس پر اعتراض

کرتے ہیں کہ یہ استدلال دو باتوں پر موقوف ہے اور دونوں ممنوع اور باطل ہیں لہذا استدلال بھی باطل ہے کیونکہ باطل پر موقوف ہونے والی شے بھی باطل ہوتی ہے چنانچہ یہ استدلال ایک تو اس بات پر موقوف ہے کہ ابعاد مادہ اور ابعاد مجرودہ میں مماثلت مانی جائے کہ دونوں قسم کے ابعاد ایک جیسے ہوتے ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور موقوف اس لئے ہے کہ دلیل میں یہ کہا گیا ہے کہ بعد کے مستغنی عن المادہ ہونے کی صورت میں اس کا اقتران بالمادہ محال ہوگا حالانکہ اجسام کے اندر جو ابعاد پائے جاتے ہیں وہ مادہ کے ساتھ مقترن اور اس کے محتاج ہوتے ہیں تو اس پر کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اجسام کے اندر جو ابعاد پائے جاتے ہیں وہ تو ابعاد مادہ پر موقوف ہیں مجرودہ نہیں ہوتے اور یہاں ہوگفتگو چل رہی ہے وہ بعد مجرود عن المادہ کے بارے میں ہے اب اگر آپ بعد مجرود اور بعد مادی کو ایک دوسرے کے مثل مانتے ہیں ان کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے تو آپ کا استدلال درست ہے ورنہ نہیں لہذا استدلال کے درست ہونے کیلئے ابعاد مادہ اور مجرودہ میں مماثلت تسلیم کرنی پڑے گی حالانکہ مماثلت ممنوع ہے کیونکہ ابعاد مجرودہ جو اب ہوتے ہیں جیسا کہ اس سے قبل آپ صفحہ ۲۶۵ پر پڑھ چکے ہیں اور ابعاد مادہ پر موقوف ہوتے ہیں جو اجسام کے ساتھ قائم ہوتے ہیں مثلاً طول عرض عمق یہ ابعاد مادہ ہیں یہ قائم بالذات اور جو اب نہیں بلکہ یہ تو اجسام کے ساتھ قائم ہونے کی وجہ سے اعراض کے قبیل سے ہیں مادی چیزوں کے ساتھ قائم ہونے کی وجہ سے ہی ان کو ابعاد مادہ کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ جو اب و اعراض میں تغایر و تباین ہے نہ کہ تماثل،

دوسرے استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ احتیاج ذاتی اور استغناء ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں یعنی ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسرا اور چوتھا احتمال نہ ہو کیونکہ آپ نے بعد موجود مجرود عن المادہ کے متعلق صرف دو احتمال ذکر کئے ہیں کیا تو وہ محتاج بالذات ہوگا یا مستغنی بالذات اور دونوں کو باطل کر کے بعد مجرود عن المادہ کا بطلان ثابت کر دیا یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ واقع میں صرف یہی دو احتمال ہوئے اسی وقت تو کہا جاسکتا ہے کہ جب دو ہی احتمال ہیں اور دونوں باطل ہیں لہذا بعد موجود مجرود بھی باطل ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے علاوہ تیسرا اور چوتھا احتمال بھی نکلتا ہے اور وہ یہ کہ ممکن ہے وہ بعد محتاج بالعرض یا مستغنی بالعرض ہو جیسا کہ صفحہ ۱۳۵ پر اس کی وضاحت گذر چکی ہے لہذا جب تک ان مزید دونوں احتمالوں کو باطل نہیں کیا جائے گا اس وقت تک بعد مجرود موجود باطل نہیں ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ واقع میں چار احتمالات نکلتے ہیں یا تو بعد مجرود موجود محتاج بالذات الی المحل ہوگا یا مستغنی بالذات ہوگا یا محتاج بالعرض ہوگا یا مستغنی بالعرض۔ پس بعد مجرود موجود کو باطل کرنے کیلئے چاروں احتمالات کا باطل کرنا ضروری ہے۔ اور آپ نے صرف دو ہی احتمال باطل کئے ہیں۔ تو دیکھو آپ کا استدلال موقوف ہے احتیاج ذاتی اور استغناء ذاتی کے درمیان واسطہ (کوئی اور احتمال) نہ ہونے پر اور یہ باطل ہے پس استدلال بھی باطل ہے۔

فصلٌ في الحيز كل جسم فله حيزٌ طبيعيٌ قيل هل ينتقضُ بالجسم المحيطُ فانه  
جسمٌ وليس له حيزٌ على تفسيره أي السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس  
للسطح الظاهر من الجسم المحوي اذ ليس وراءه جسمٌ اخرٌ نعلمه وضعٌ ومخاذاً  
بالنسبة الى ما في جوفه وقد يُعَلَبُ من ذلك بان الحيز عند هُم ما به يتمايز  
الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذي  
يتاخر به المعدد عن غيره في الاشارة الحسية فهو مختيرٌ وليس في المكان و  
لا بعد في ان تكون تلك الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبعيةً  
له وان لم يكن شئٌ من اوضاعه ونسبه بالقياس الى ما تحته امراً طبعياً

**ترجمہ** یہ فصل حیز کے بیان میں ہے، ہر جسم (خواہ نلکی، ہویا، عفری) اس کیلئے ایک حیز طبعی ہوتا ہے  
کہا گیا ہے کہ یہ (حکم کلی) احاطہ کرنے والے جسم کے ذریعہ ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ وہ جسم ہے اور  
اس کیلئے کوئی حیز نہیں ہے مصنف کی تفسیر پر یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو  
اس لئے کہ اس سے آگے کوئی اور دوسرا جسم نہیں ہے ہاں اس کے لئے وضع اور مقابلہ ہے اس کے اندر کی چیز کی طرف  
نسبت کرتے ہوئے اور کبھی اس کا جواب اس طور پر دیا جاتا ہے کہ حیز ان (حکما) کے نزدیک وہ چیز ہے جس کے  
ذریعہ اجسام اشارہ حسہ میں ممتاز ہوتے ہیں اور وہ (حیز) مکان سے عام ہے اس کے شامل ہونے کی وجہ سے  
اس وضع کو جس کے ذریعہ احاطہ کرے جو الاجسام اشارہ حسہ میں اپنے علاوہ سے ممتاز ہوتا ہے پس یہ (محدد) حیز  
دالا ہے اور مکان میں نہیں ہے اور اس میں کوئی بعد نہیں کہ وہ حالت جو اس کو اشارہ حسہ میں اس کے علاوہ سے ممتاز  
کرتی ہے اس کی طبعی (حالت) ہو اگرچہ اس کی وضعوں اور نسبتوں میں سے کوئی چیز اس کے نیچے کی چیزوں کی طرف قیاس  
کرتے ہوئے طبعی چیز نہ ہو۔

**تشریح** فصل في الحيز :- مصنف نے فصل سابق میں مکان کی تعریف اور حقیقت بیان کی تھی اب  
اس فصل میں حیز کو بیان کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ ہر جسم کیلئے ایک حیز طبعی ہوتا ہے مگر مصنف  
نے حیز کی تعریف کے بغیر حکم بیان کر دیا کہ ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہونا ضروری ہے حالانکہ حکم سے پہلے تعریف کرنا ضروری  
ہوتا ہے اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ مصنف اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ مکان اور حیز دونوں متحد میں جیسا  
کہ عرف میں یہی مشہور ہے کہ مکان اور حیز دونوں ایک ہی ہیں صرف تعبیر کا فرق ہے کہ مکان کو حیز سے بھی تعبیر کر دیا  
جاتا ہے یا پھر یوں کہا جائے کہ اگرچہ مکان خاص اور حیز عام ہے جیسا کہ ابھی عنقریب آپ کو معلوم ہو جائے گا مگر  
چونکہ خاص کی تعریف کر دینے سے کسی نہ کسی وجہ میں عام کی معرفت بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ عام خاص کے ضمن  
میں پایا جاتا ہے اس لئے مصنف نے مکان کی تعریف کے بعد حیز کی مستقل تعریف کرنا کی ضرورت نہیں سمجھی۔

کلی جسم فلک حیز طبعی۔ ہر جسم کے لئے خواہ وہ افلاک میں سے ہو یا عناصر (آگ، ہوا، پانی، مٹی) کے قبیل سے ہو ایک حیز طبعی کا ہونا ضروری ہے یعنی ہر جسم کے لئے ایک ایسا مکان ہونا ضروری ہے جس کا اس کی طبیعت تقاضا کرتی ہے کہ اپنی طبیعت ہی کی وجہ سے وہ اس مکان میں متمکن ہونا ہے خارجی سبب کی وجہ سے نہیں، جیسا کہ مٹی کے لئے مٹی سے نیچے کا مکان طبعی ہے اس سے اوپر پانی کا مکان طبعی ہے پھر اس سے اوپر ہوا کا پھر آگ کا مکان طبعی ہے کہ عناصر اور اجسام کی طبیعتیں اسی ترتیب کے ساتھ مکانوں کا تقاضا کرتی ہیں، آگ کے اوپر افلاک کے مکانات طبعی ہیں کہ پہلے فلک اول کا پھر فلک ثانی کا اسی طرح سلسلہ چلتے ہوئے سب سے اوپر فلک تاسع کا مکان طبعی ہے اس کی تفصیل ص ۲۲۱ و ص ۲۲۲ پر مع نقشہ کے گزر چکی ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

تفسیر۔ یہ بات یاد رکھو کہ کل جسم فلک حیز طبعی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر جسم ہر وقت اپنے مکان طبعی میں رہتا ہے بلکہ مطلب صرف اتنا ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک مکان طبعی کا ہونا ضروری ہے اگرچہ بعض اجسام تسرا اور جبراً اپنے مکان طبعی کے علاوہ دوسرے مکان میں متمکن ہو جاتے ہیں جب وہ تسرا اور جبراً ختم ہو جاتا ہے تو پھر اپنی طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے اپنے مکان طبعی میں چلے جاتے ہیں جیسے مٹی کا ڈھیلا اور پتھر وغیرہ آپ اپنے ہاتھ میں پیکر ہوا کے مکان میں اوپر اٹھائے ہوئے رکھتے ہیں یہ پتھر اس وقت اپنے مکان طبعی کو چھوڑ کر جو سب سے نیچے ہے آپ کے ہاتھ میں ہونے کی وجہ سے مجبوراً ہوا کے مکان میں موجود ہے آپ ذرا اپنے ہاتھ سے اس کو چھوڑ دیجئے فوراً وہ اپنی طبیعت کی وجہ سے اپنے مکان طبعی میں چلا جائیگا۔

قبیل هذا ینتقض الخ۔ مصنف نے جو دعویٰ کیا ہے کل جسم فلک حیز طبعی اس کی دلیل تو آگے متن کی عبارت لانا لو فرضنا عدم تاقبیر القواسم الخ سے بیان کی گئی ہے درمیان میں شارح ہم قبیل هذا الخ کہہ کر اس دعویٰ پر ایک اعتراض مع جواب، ذکر کرتے ہیں یہ اعتراض ابن السید الشریف نے کیا ہے کہ آپنے جو کلی طور پر حکم لگا دیا ہے کہ ہر جسم کیلئے مکان طبعی ہوتا ہے یہیں تسلیم نہیں ہے یہ دعویٰ کلی تو جسم محیط (سب سے اوپر والے فلک) کے ذریعہ لوط ط جاتا ہے کیونکہ وہ ایک جسم ہے مگر اس کے لئے کوئی مکان نہیں ہے مکان کا طبعی ہونا تو بعد کی بات ہے اس کیلئے تو نفس مکان ہی نہیں ہے اس لئے کہ مکان کی تعریف آپ اس سے قبل کر چکے ہیں جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی جسم کیلئے مکان کے متعلق ہونے کے واسطے اس جسم سے اوپر کسی جسم حاوی کا ہونا ضروری ہے اگر اس سے اوپر کوئی جسم حاوی نہیں ہوگا تو اس جسم کیلئے مکان ہی نہیں ہوگا اور جسم محیط یعنی فلک اعظم اور فلک الافلاک سے اوپر کوئی جسم حاوی نہیں ہے، اجسام کا سلسلہ فلک اعظم پر منتهی ہو جاتا ہے لہذا اس کیلئے کوئی مکان بھی نہیں ہوگا پس آپ کا کلی طور پر دعویٰ کر دینا درست نہیں ہے۔

بالجسم الم محیط۔۔ جسم محیط سے مراد فلک تاسع ہے جو تمام افلاک سے اوپر ہے کیونکہ یہ جسم تمام اجسام فلکیہ اور عنصریہ کا احاطہ کرینوالا ہے اس لئے اسکو جسم محیط کہا جاتا ہے اسکا کو فلک الافلاک بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ تمام افلاک کے اوپر اور ان تمام سے اعلیٰ و اشرف ہوتا ہے، اور اسی کو تمام افلاک سے بڑا ہونے کی وجہ سے فلک اعظم

بھی کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ فلک جہات کی تقسیم و تخرید بھی کرتا ہے اس لئے اس کو متحد بھی کہا جاتا ہے، تخرید جہات کا بیان انشاء اللہ فلکیات کی بحث میں آئے گا۔

ولیس له حیتز علی تفسیرہ الخ۔ تفسیرہ کی ضمیر مصنف کی طرف راجع ہے کہ مصنف نے جو چیز کی تعریف و تفسیر کی ہے جسم حاوی کی سطح باطن الخ اس تفسیر کی روشنی میں جسم محیط کیلئے کوئی چیز نہیں ہوتا ہے اس پر سوال یہ ہو سکتا ہے کہ مصنف نے تو یہ تعریف مکان کی بیان کی ہے نہ کہ چیز کی پس علی تفسیرہ کہنا درست نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ جب مصنف نے مکان کی تعریف کرنے کے بعد چیز کی تعریف نہیں کی بلکہ بغیر تعریف کے حکم بیان کرنا شروع کر دیا تو اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ چیز اور مکان دونوں مترادف ہیں جو تعریف مکان کی ہے وہی چیز کی ہے جیسا کہ ابھی ص ۲۷۴ پر گزرا ہے، اس لئے معترض کا علی تفسیرہ کہنا درست ہے۔

نعم له وضع و محاذاة الخ۔ معترض ہی کا کلام ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم محیط کو سطح باطن والا مکان تو حاصل نہیں ہے البتہ اس کو وضع اور محاذاة حاصل ہے وضع اس حالت کو کہا جاتا ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے اس کے اجزاء کی ترتیب کی وجہ سے یا وہ حالت ہے جو جسم کو امور خارجہ کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور محاذاة کے معنی کسی شے کے مقابل اور سامنے ہونا اور ظاہر ہے کہ جسم محیط کو اپنے اجزاء کی ترتیب سے ایک وضع بھی حاصل ہے اور اپنے ماتحت اور اندر کی چیزوں کے مقابل ہونے کی وجہ سے اس کو محاذاة بھی حاصل ہے مگر یہ وضع اور محاذاة مکان نہیں ہیں پس ہر جسم کے لئے مکان کا دعویٰ درست نہیں ہے،

وقد یجاب عن ذلك الخ۔ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے چیز اور مکان دونوں کو متحد سمجھ لیا ہے حالانکہ حکماء کے نزدیک چیز اور مکان میں عموم و خصوص کا فرق ہے مکان خاص اور چیز عام ہے، مکان کی تعریف تو وہی ہے جو گذر چکی یعنی جسم حاوی کی سطح باطن الخ اور چیز کی تعریف حکماء نے یہ کی ہے ماہہ تتمايز الاجسام في الاشكال الحسية وہ چیز جس کے ذریعہ سے اجسام اشارہ حسید میں ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں چیز کی تعریف مکان کو بھی شامل ہے کیونکہ مکان کے ذریعہ بھی اجسام آپس میں ممتاز ہو جاتے ہیں اور وضع و محاذاة کو بھی شامل ہے کیونکہ وضع اور محاذاة کے ذریعہ بھی اجسام ممتاز ہوتے ہیں کسی کی وضع اور محاذاة کچھ ہوتی ہے کسی کی کچھ، مصنف نے جو دعویٰ کیا ہے وہ مکان کے متعلق نہیں کیا کہ ہر جسم کے لئے مکان طبعی کا ہونا ضروری ہے بلکہ مصنف کا دعویٰ چیز کے بارے میں ہے کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی کا ہونا ضروری ہے اور جسم محیط کیلئے اگرچہ مکان نہیں ہے لیکن اس کو چیز ضرور حاصل ہے کیونکہ اس کے لئے وضع اور محاذاة ہے جسکی وجہ سے وہ اشارہ حسید میں اپنے غیر سے ممتاز ہے پس متحد یعنی جسم محیط متحیز ہے اگرچہ ممکن نہیں ہے لہذا مصنف کا دعویٰ درست ہے کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہوتا ہے۔

ولا بعد في ان تكون تلك المسألة الخ۔ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہوتا ہے کہ جواب مذکور سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ فلک اعظم کے لئے چیز ہے اور وہ اس کی وضع و محاذاة ہے لیکن اس چیز کا طبعی ہونا ثابت نہیں ہوا اس لئے کہ

طبعی شے میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا اور فلک کی وضع و محاذاة بدلتی رہتی ہے کیونکہ فلک حرکت کرتا رہتا ہے اور ظاہر ہے کہ حرکت کرنے سے وضع اور محاذاة بدلتی رہتی ہے پس لازم آیا کہ فلک کا حیز طبعی نہیں ہے اگر طبعی ہوتا تو اس میں تغیر و تبدل نہ ہوتا لہذا جواب مذکور مصنف کے دعوے کے مطابق نہ ہوا کیونکہ مصنف نے حیز طبعی کا دعویٰ کیا ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ وضع کی دو قسمیں ہیں ایک وضع وہ حالت ہوتی ہے جو جسم کو اس کے اجزاء کی ترتیب کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور دوسری وضع وہ حالت ہے جو جسم کو امور خارجہ کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، فلک کی حرکت کرنا جو وضع بدلتی ہے وہ وضع ہے جو امور خارجہ یعنی اس کے ماتحت کی چیزوں کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے لیکن وضع اول جو اس کے اپنے اجزاء کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آتی چنانچہ فلک کہ جو اس کے اجزاء کی ترتیب کے اعتبار سے گروی (گول) ہونے کی وضع حاصل ہے وہ جوں کی توں رہتی ہے ایسا نہیں ہوتا کہ فلک کبھی گڑہ (گول) ہو جاتا ہے کبھی مربع و مثلث وغیرہ بن جاتا ہے پس یہاں پر یہ کوئی بعید بات نہیں ہے کہ وضع اول مراد لی جائے اور کہا جائے کہ فلک کی وہ حالت جو اس کے اجزاء کی ترتیب سے اسکو حاصل ہے جو اسکو اشارہ محسوس میں غیر سے ممتاز کرتی ہے وہ طبعی ہے لہذا حیز کا طبعی ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

فَانْ قُلْتَ، هَذَا مُتَّافٍ لِمَا صَرَّحَ بِهِ الْمُحَقِّقُ فِي شَرْحِ الْاِشَارَاتِ مِنْ اَنَّ الْمَكَانَ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِالْجُزْءِ غَيْرِ الْحَيْزِ وَذَلِكَ لِاَنَّ الْمَكَانَ عِنْدَهُمْ قَرِيبٌ مِنْ مَفْهُومِ الْغَوْيِ وَهُوَ مَا يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ الْمُتَمَكِّنُ كَالْاَرْضِ لِلتَّسْوِيدِ وَاَمَّا الْحَيْزُ فَهُوَ عِنْدَهُمُ الْفَرَاغُ الْمَتَوَقَّفُ الْمَشْغُولُ بِالْمَتَحَيِّزِ الَّذِي لَوْلَاهُ لَيُشْغَلُ لِكَانَ خَلَاً كَمَا اَخْبَلَ الْكُوْزُ لِلْمَاءِ وَاَمَّا عِنْدَ الشَّيْخِ وَالْجَمْعُ هُوَ مِنَ الْحِكْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدٌ وَهُوَ السُّطْحُ الْمُبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِي الْمَاسِسُ لِلسُّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْحَوْيِ اَقْوَلُ الْمَفْهُومُ مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ اَنَّ الْحَيْزُ اَعَدُّ مِنَ الْمَكَانِ حَيْثُ قَالَ فِي مَوْضِعٍ مِنْ طَبِيعَاتِ الشِّفَاءِ لِاجْسَمًا لَا وَنُجَيْدًا اِنْ يَكُوْنُ لَهُ حَيْزٌ اَمَّا مَكَانٌ وَاَمَّا وَضْعٌ وَتَرْتِيبٌ وَفِي مَوْضِعٍ اُخْرٍ مِنْهَا كُلُّ جِسْمٍ فَلَهُ حَيْزٌ طَبِيعِيٌّ فَاِنْ كَانَ ذَا مَكَانٍ كَانَ حَيْزُهُ مَكَانًا

ترجمہ  
پس اگر تو کہے کہ یہ (حیز کا مکان سے عام ہونا) اس بات کے متافی ہے جس کی محقق (تفسیر الدین طوی) نے شرح اشارات میں صراحت کی ہے کہ مکان ان لوگوں کے نزدیک جو جزر لائیتھری کے قائل ہیں حیز کے مفہام ہے اور یہ اس لئے کہ مکان ان کے نزدیک اس کے مفہوم لغوی کے قریب ہے اور وہ وہ شے ہے جس پر مکان میں آنے والی شے سہارا لگائے جیسے زمین تخت کیلئے اور ہر حال حیز پس وہ ان کے نزدیک وہ حالی جگہ ہے جو موصوم ہے حیز میں آنے والی شے سے بھری ہوئی ہے کہ اگر وہ (متحیر شے) اس کو پُر نہ کرتی تو وہ خلا رہتی جیسے پیالے کے اندر کا حصہ پانی کیلئے اور ہر حال شیخ زابوعلی بن سینا اور جمہور حکماء کے نزدیک پس یہ دونوں (مکان اور حیز) ایک ہی ہیں اور وہ جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم غوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہوگی کہتا ہوں کہ شیخ



کے کلام سے جو سمجھ میں آتا ہے وہ تو یہ ہے کہ چیز مکان سے عام ہے چونکہ انھوں نے (اپنی کتاب) شفاء میں طبعیات کے ایک مقام میں تو یہ کہا ہے کہ نہیں ہے کوئی جسم مگر اس کو یہ بات لاحق ہوتی ہے کہ اس کے لئے کوئی چیز ہوتا ہے یا تو وہ مکان ہوتا ہے یا وضع اور ترتیب، اور طبعیات ہی کے دوسرے مقام میں یوں کہا ہے کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہوتا ہے پس اگر وہ جسم مکان والا ہوتا ہے تو اس کا چیز مکان ہی ہوتا ہے۔

**تشریح** فان قلت هذا منافي الخ اس عبارت سے ایک اشکال وجواب ذکر کرتے ہیں، اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے چیز اور مکان میں عموم و خصوص کی نسبت بیان کی ہے حالانکہ محقق نصیر الدین طوسی نے اپنی کتاب شرح اشارات میں یہ تفریح کی ہے کہ متکلمین کے نزدیک تو چیز اور مکان میں تباہن و تغایر کی نسبت ہے اور شیخ ابو علی ابن سینا اور جمہور حکماء کے نزدیک ان دونوں میں اتحاد اور تساوی کی نسبت ہے، عموم و خصوص کی نسبت کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے پس آپ کا کلام محقق طوسی کی تفریح کے منافی ہے یا یوں کہا جائے کہ آپ کی تحقیق متکلمین، شیخ اور جمہور حکماء سب ہی کی تحقیق کے خلاف ہے پس ان حضرات کے مقابلہ میں آپ کی تحقیق کیسے قابل قبول ہو سکتی ہے؟

عند القائلین بالجزء - جزرے مراد جزر لای تجزئ ہے قائلین بالجزء سے مراد متکلمین، میں کیونکہ یہی لوگ جزر لای تجزئ کے ثبوت کے قائل ہیں کما مر علی ص ۶۷

وذلك لان المكان المتكلمين کے نزدیک مکان اور چیز میں مغایرت اس وجہ سے ہے کہ مکان کی اصطلاحی تعریف ان لوگوں کے نزدیک اس کے مفہوم لغوی کے قریب قریب ہے مکان کا مفہوم لغوی یہ ہے ہر ما یستقر علیہ الیوم و یمنعہ من النزول مکان وہ ہے جس پر جسم ٹھہر جائے اور جسم کو وہیچے گرنے سے روکے، اسی کے قریب قریب ان کے یہاں اصطلاحی تعریف ہے وهو ما یعمد علیہ المتکلمون (مکان وہ ہے جس پر کوئی متمکن سہارا لگائے) جیسے زمین تخت کیلئے مکان ہے کہ تخت زمین پر ٹھہرنا جاتا ہے اور اس پر ٹیک لگاتا ہے اور چیز کی تعریف ان کے یہاں الفراغ المشغول بالمتفیز الذی لولم لیستخله لکان خلأً (چیز وہ خالی جگہ ہے جو مہیوم ہوتی ہے اور جسم متفیز سے بھری ہوئی ہے کہ اگر وہ جسم اس جگہ کو نہ بھرتا تو وہ جگہ خلأ ہوتی) جیسے پیالے کے اندر کا فانی حصہ یا کیلئے چیز ہے پس مکان اور چیز دونوں کی تعریفیں ان کے یہاں ایک دوسرے کے مغایر ہیں جو مکان ہے وہ چیز نہیں جو چیز ہے وہ مکان نہیں تخت کا مکان تو زمین ہے اور تخت کا چیز وہ مہیوم خالی جگہ ہے جس کو تخت نے پر کر رکھا ہے لہذا مکان اور چیز میں مغایرت ہے،

ولما عند الشيخ والجمهور ابو علی ابن سینا اور جمہور حکماء کے نزدیک جو تساوی کی نسبت بیان کی ہے وہ اس لئے کہ ان کے نزدیک مکان اور چیز دونوں کی تعریف ایک ہی ہے وهو السطح الباطن من السماوی المساس للسطح الظاہر من المحوی یعنی مکان اور چیز دونوں جسم حاوی کی سطح باطن کو کہتے ہیں جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو۔

اقول المفهوم من كلام الشيخ الو۔ شارح اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے جو شیخ کی طرف تساوی کی نسبت کو منسوب کیا ہے بالکل غلط ہے اس لئے کہ شیخ نے اپنی کتاب شفاء کے اندر طبیعیات کی بحث میں دو مقام پر چیز کا ذکر کیا ہے دونوں جگہ کے کلام سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ چیز اور مکان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے چنانچہ ایک جگہ تو شیخ یہ فرماتے ہیں لا جسمًا لا دلیقہ ان یكون له حیثہ اما مکانًا واما وضع و ترتیب کوئی جسم ایسا نہیں ہے کہ چیز ہونا اس کو لاحق نہ ہو یعنی ہر جسم کیلئے چیز کا لاحق ہونا ضروری ہے اب وہ چیز یا تو مکان ہے یا وضع اور ترتیب ہے یعنی چیز عام ہے مکان کو بھی کہا جاتا ہے اور وضع و ترتیب کو بھی کہتے ہیں اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ چیز عام ہے مکان خاص ہے، اور دوسرے مقام پر یوں فرماتے ہیں کل جسم فله حیثہ طبعی فان کان ذا مکان کان حیثہ مکانا کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی کا ہونا ضروری ہے پس اگر وہ جسم مکان والا ہے (جیسے غیر محیط) تو اس کا چیز مکان ہی ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ اگر وہ جسم مکان والا نہیں ہے (جیسے جسم محیط) تو اس کا چیز وضع اور ترتیب کو قرار دیا جائیگا اس سے بھی معلوم ہوا کہ چیز مکان کو بھی کہتے ہیں اور وضع و ترتیب کو بھی، پس چیز عام اور مکان خاص ہوا۔ تو دیکھئے دونوں جگہ کے کلام سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ چیز و مکان میں عموم و خصوص ہے نہ کہ تساوی، اب خواہنا ہم آپ کی بات کیسے تسلیم کریں کہ شیخ تساوی کے قائل ہیں،

شارح نے مشکبہ کی مخالفت کا کوئی جواب نہیں دیا و جو اس کی یہ ہے کہ فلاسفہ کے قول کا مشکبہ کے قول کے منافی ہونا کوئی قابل اشکال بات نہیں کیونکہ مشکبہ اور فلاسفہ کا تو اختلاف چلتا ہی رہتا ہے فلاسفہ کے قول کا مشکبہ کے قول کے موافق ہونا کوئی ضروری نہیں۔ قابل اشکال بات تو شیخ اور جہود حکماء کی مخالفت تھی اس لئے اس کا جواب دے دیا گیا، لیکن محقق طوسی کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ چیز اور مکان کے سلسلے میں فلاسفہ کی دو اصطلاحیں ہیں ایک عموم و خصوص مطلق کی، دوسری مترادف و تساوی کی، شیخ اپنی کتاب شفاء میں تو عموم و خصوص کے قائل ہیں مگر اپنی دوسری تصنیف النجاة میں تساوی کے قائل ہیں ممکن ہے محقق نے النجاة والی اصطلاح کو لیکر شیخ کی طرف تساوی کو منسوب کیا ہو۔

لا تالو فرضنا عدم تاثير القواسم ای الامور الخارجية لكان في حيزه معتبر  
بالضرورة و ذلك الحيز اما ان يستحقه الجسم لذاته او لقاسمها ای امر خارج  
وانما فسرنا القاسم بذلك اذ لو كان المراد منه ما كان تاثيره على خلاف مقتضى  
الطبع لم يكن التوديد حاصرا لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسم فتعين  
الاول فاذن انما يستحقه بطبيعته اذ لا يمكن اسناده الى الجسمية المشتركة لان  
نسبتها الى الاحياء كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها  
على الاطلاق فتعين اسناده الى امر داخل فيه يختص به اعنى الطبيعة وهو المطلوب

**ترجمہ** | اس لئے کہ اگر ہم فرض کریں تو اسر یعنی امور خارجہ کی تاثیر کے نہ ہونے کو تو البتہ وہ (جسم) ضروری طور پر ایک متعین چیز میں ہوگا اور یہ چیز یا تو جسم اس کا اپنی ذات کی وجہ سے مستحق ہوگا یا قاسر یعنی امر خارج کی وجہ سے ہوگا اور ہم نے قاسر کی تفسیر اس (امر خارج) کے ساتھ اس لئے کی ہے کہ اگر قاسر سے مراد وہ ہو جس کی تاثیر طبیعت کے تقاضے کے خلاف ہو تو تردید (تمام احتمالات کا) احاطہ کرنیوالی نہ ہوگی دوسرا احتمال کی طرف کوئی راستہ نہیں اسلئے کہ ہم نے امور خارجہ کے عدم کو فرض کیا ہے پس پہلا احتمال متعین ہو گیا پس اسوقت وہ جسم اس چیز کا مستحق اپنی طبیعت کی وجہ سے ہوگا اس لئے کہ اسکی نسبت صورت جسمیہ کی طرف کرنا ممکن نہیں ہے جو مشترک ہوتی ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ کی نسبت تمام امتیاز (مکانوں) کی طرف برابر ہے اور نہ (اس کی نسبت) بیہولی کی طرف (ممکن ہے) اس لئے کہ وہ (بیہولی) صورت جسمیہ کے تابع ہے کسی کسی مطلق چیز کا تقاضہ کرنے میں پس اس کی نسبت متعین ہوگی ایسی چیز کی طرف جو جسم میں داخل ہو اور اس کے ساتھ مخصوص ہو یعنی طبیعت (کی طرف) اور یہی مقصود ہے۔

**تشریح** | لانا لوفوضنا الخ۔ مصنف نے فصل کے شروع میں جو دعویٰ کیا تھا کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی کا ہونا ضروری ہے یہاں سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم جسم کو قاسر یعنی امور خارجہ کی تاثیر سے خالی فرض کر لیں یعنی یہ فرض کر لیں کہ جسم کے اندر کوئی امر خارجی اثر نہیں کر رہا ہے وہ امر خارجی کی تاثیر سے بالکل خالی ہے بلکہ اس کو اس کی طبیعت پر اور اس کے حال پر چھوڑ دیا گیا ہے تو ایسی حالت میں جسم کسی ایک چیز میں ضرور ہوگا کیونکہ جسم بغیر چیز کے پایا ہی نہیں جاتا اب وہ جس چیز میں بھی حاصل ہوگا اس کے متعلق دو احتمال نکلیں گے یا تو جسم اس چیز کا مستحق اپنی ذات اور طبیعت کی وجہ سے ہوگا یا کسی امر خارج کی وجہ سے ہوگا احتمال ثانی باطل ہے کیونکہ ہم نے جسم کو امور خارجہ کی تاثیر سے خالی فرض کر رکھا ہے پس یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جسم کو یہ چیز امر خارج کی وجہ سے لاحق ہوا ہے ورنہ خلاف مفروض لازم آئیگا کہ مانا گیا تھا جسم کو امر خارج کی تاثیر سے خالی اور ہو گیا امر خارج کی تاثیر سے متعلق، لہذا پہلا احتمال متعین اور ثابت ہو گیا کہ جسم کو یہ چیز اس کی ذات اور طبیعت کی وجہ سے لاحق ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ جو شے کسی شے کو ذات اور طبیعت کی وجہ سے لاحق ہو وہ طبعی ہوتی ہے پس یہ چیز بھی طبعی ہوگا لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہونا ضروری ہے،

عدم تاثیر القوا اسر الخ مصنف نے تو عدم القوا اسر کہا ہے مگر شارح نے درمیان میں فقط تاثیر کا اضافہ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دلیل مذکور کو جاری کرنے کے لئے قوا اسر کا عدم فرض کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ قوا اسر کی صرف تاثیر کا عدم فرض کر لینا کافی ہے کیونکہ اگر قوا اسر موجود ہوں مگر ان کی تاثیر جسم کے ساتھ متعلق نہ ہو تب بھی استدلال درست ہے کما لا یخفی علی من لفہم سلیم۔

وانما فسرنا القاسر بذلک الخ۔ شارح نے قاسر کی تفسیر جو امر خارج کے ساتھ کی ہے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ امر خارج کی دو قسمیں ہیں ایک امر خارج وہ ہے جس کی تاثیر مقصداً طبیعت کے خلاف ہو دوسرا امر خارج وہ ہے جس کی تاثیر مقصداً طبیعت کے موافق ہو، اول کی مثال جیسے ہم اپنے

ہاتھ میں ڈھیلا یا پتھر لیکر اس کو اوپر کی طرف پھینکیں تو دیکھو پتھر جو اوپر کی طرف جا رہا ہے یہ امر خارج یعنی برائی کی تاثیر سے جا رہا ہے اور اوپر جانے کی یہ تاثیر پتھر کی طبیعت کے تقاضے کے خلاف ہے کیونکہ پتھر کی طبیعت نیچے کی طرف آنے کو مقتضی ہوتی ہے پس یہ امر خارج مخالف مقتضائے طبیعت ہوا قاسر کا اطلاق درحقیقت اسی امر خارج پر ہوتا ہے، دوسرے کی مثال جیسے ہم اپنے ہاتھ سے پتھر کو نیچے کی طرف پھینکیں تو دیکھو یہ پتھر نیچے کی طرف خود نہیں آ رہا ہے بلکہ امر خارج یعنی رانی کے پھینکنے کی وجہ سے آ رہا ہے مگر رانی کی یہ تاثیر پتھر کی طبیعت کے موافق ہے تو شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مصنف نے اگرچہ قاسر کہا ہے جس سے ذہن اس کے اصلی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ وہ امر خارج جس کی تاثیر مقتضائے طبیعت کے خلاف ہو مگر یہاں پر مراد قاسر سے اس کے اصلی معنی نہیں ہیں بلکہ مطلق امر خارج مراد ہے خواہ اس کی تاثیر مقتضائے بطبع کے خلاف ہو یا موافق۔ گویا خاص بول کر عام مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اگر اصلی معنی مراد لے جائیں تو مذکورہ دونوں احتمالوں کے درمیان تردید جاضر نہیں ہوگی یعنی چیز کے لاحق ہونے کو دو ہی احتمالوں میں منحصر کر دینا اور ایک کو باطل کر کے دوسرے کو متعین کر دینا درست نہیں ہوگا بلکہ ابھی ایک احتمال اور باقی رہے گا جسکو باطل کرنا ضروری ہوگا کیونکہ قاسر کو اصلی معنی پر رکھنے کی صورت میں مطلب یہ ہو جائیگا کہ جسم کے لئے چیز کا لاحق ہونا دو حال سے خالی نہیں یا تو اس امر خارج کی وجہ سے ہوگا جسکی تاثیر مقتضائے طبیعت کے خلاف ہو یا جسم کی ذات کی وجہ سے ہوگا اول باطل ہذا ثانی متعین ہو گیا۔ اور ظاہر ہے کہ اس طرح کہنا اسی وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ چیز کا لاحق ہونا ان ہی دونوں احتمالوں میں منحصر ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ایک تیسرا احتمال اور نکلتا ہے کہ چیز کا لاحق ایسے امر خارج کی وجہ سے ہو جو موافق مقتضائے طبیعت ہو پس لہذا اولے احتمال کو متعین کرنے کیلئے اس تیسرے احتمال کو بھی باطل کرنا پڑے گا اور جب قاسر کو مطلق امر خارج کے معنی میں لے لیا جائیگا تو اب دو ہی احتمالوں میں انحصار صحیح ہو جائیگا کہ چیز یا تو امر خارج کی وجہ سے ہوگا یا ذات کی وجہ سے، احتمال اول کے اندر دونوں احتمال داخل ہو گئے و خلاف مقتضائے بطبع والا بھی اور موافق والا بھی۔ اس کے باطل ہونے سے احتمال ثانی یعنی لذاتہ والا احتمال متعین ہو جائیگا۔ پس تردید جاضر ہو جائے گی۔

فَاذَنْ اِنَّمَا يَسْتَحَقُّ بِطَبِيعَتِهِ لَيْسَ اس وقت یعنی امر قاسر والے احتمال کے باطل ہونے کے وقت جسم اپنی طبیعت کی وجہ سے چیز کا مستحق ہوگا طبیعت سے مراد صورت نوعیہ ہے پس جسم کو جو مکان اور چیز لاحق ہوتا ہے وہ صورت نوعیہ کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے مثلاً مٹی جو مکان اسفل کو مقتضی ہے وہ صورت نوعیہ کی وجہ سے ہے جیسا کہ آپ صورت نوعیہ کے بیان میں ص ۲۱۸ تا ۲۲۲ پر تفصیل سے پڑھ چکے ہو کہ مکانوں کا اختصاص صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور چونکہ صورت نوعیہ کوئی خارجی شے نہیں ہے بلکہ جسم کے اندر داخل اور اس کے ساتھ نقص ہوتی ہے اس لئے صورت نوعیہ کی وجہ سے چیز کا لاحق ہونا گویا جسم کی ذات اور طبیعت ہی کی وجہ سے لاحق ہونا ہے اور ذات و طبیعت کی وجہ سے لاحق ہونیوالی شے بھی طبعی ہوتی ہے پس چیز کا طبعی ہونا ثابت ہو گیا جو کہ مطلوب ہے۔

اذا لا يمكن استناده الى الجسمية الخ - شارح ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں، اشکال یہ ہے کہ آپ نے  
 امرتا سر والے احتمال کو باطل کر کے طبیعت (صورت نوعیہ) والے احتمال کو متعین کر دیا حالانکہ ابھی دو احتمال اور  
 باقی ہیں ہو سکتا ہے کہ چیز کا استحقاق صورت جسمیہ کی وجہ سے ہو یا بیوی کی وجہ سے ہو، پس صورت نوعیہ والے احتمال  
 کو متعین کرنے کیلئے ان دونوں احتمالوں کو بھی باطل کرنا ضروری ہے، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ دونوں  
 احتمال تو خود ہی باطل ہیں ان کو باطل کر سکی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ چیز معین کی نسبت صورت جسمیہ یا بیوی کی  
 طرف کرنا ممکن ہی نہیں صورت جسمیہ کی طرف تو اس لئے ممکن نہیں کہ صورت جسمیہ تمام اجسام میں مشترک ہوتی ہے چنانچہ  
 تمام اجسام کی صورت جسمیہ واحد ہی ہے ہی جو ہر متمدنی الجہات الثلثہ کا متر علی ص ۲۲۳، لہذا اگر چیز معین کسی  
 جسم کو صورت جسمیہ کی وجہ سے لاحق ہوگا تو صورت جسمیہ کے تمام اجسام کے اندر مشترک طور پر پائے جانے کی  
 وجہ سے تمام اجسام کا اسی ایک چیز معین کے ساتھ مخصوص ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے صورت جسمیہ  
 چیز معین کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ مطلق چیز کا تقاضا کرتی ہے لہذا چیز معین کی نسبت صورت جسمیہ کی طرف نہیں کی جا سکتی  
 اور بیوی کی طرف نسبت کرنا چیز معین کی اس لئے ممکن نہیں کہ بیوی (مادہ) بھی اجسام کا مشترک ہے جیسا کہ آپ  
 ص ۲۲۲ پر پڑھ چکے ہیں اس لئے وہ بھی مطلق چیز کا تقاضا کرنے میں صورت جسمیہ کے تابع ہے یعنی یہ بھی صورت  
 جسمیہ کی طرح مطلق چیز کا تقاضا کرتا ہے پس چیز معین کی نسبت بیوی کی طرف کرنا بھی ممکن نہیں ہے،  
 فتعین استناد الخ - جب بیوی اور صورت جسمیہ کی طرف چیز معین کی نسبت محال ہے تو اب اس کی نسبت  
 ایسی چیز کی طرف متعین ہو گئی جو جسم کے اندر داخل ہو اور اسی کے ساتھ مخصوص ہو تمام اجسام میں مشترک نہ ہو  
 اور ایسی شے صورت نوعیہ ہے صورت نوعیہ ہی ہر جسم کی اپنی علیحدہ ہوتی ہے اور ہر جسم کے ساتھ اپنی اپنی  
 صورت نوعیہ مخصوص ہوتی ہے تو ثابت ہو گیا کہ چیز معین کا استحقاق صورت نوعیہ کی وجہ سے ہے اور ہم ابھی  
 بتا چکے ہیں کہ صورت نوعیہ کی وجہ سے لاحق ہونا یہ ذات اور طبیعت کی وجہ سے لاحق ہونا ہے پس چیز معین کا  
 طبیعت ہونا ثابت ہو گیا وهو المطلوب۔

فان قلت تأثير الفاعل فيه ان كان من الامور الخارجية التي يفيض خلوة  
 عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون  
 حاملا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها جازا ان يكون حصوله في مكان  
 معين من فاعله فان الآين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التأثير  
 في وجود شيء بدون تحقق التأثير فيها هو لازم وجوده فالفاعل اذا وجد الجسم  
 او وجد في مكان معين لا محالة قلت هذا واما رد على القائل بان المكان هو  
 البعد واما القائل بان هو السطح فلهذا ان يمنع ان الآين من لوازم وجود  
 الجسم كما في الحديد واما رد عليها ان تخليته الجسم مع طبعه وان كانت

ممکنۃ فی الذہن نظراً الی ذات الجسم لکنہا جازاً ان تكون مُستحیلة بحسب  
نفس الامر فلا یتمشی الاستدلال بها علی ان للجسم مکاناً طبعیاً بحسب نفس  
الامر بل علی ان له مکاناً طبعیاً علی ذلك التقدير الذی لا یطابق الواقع

## ترجمہ

پس اگر تو (اشکال کے طور پر) کہے کہ فاعل کی تاثیر جسم کے اندر اگر ان امور خارجہ میں سے ہے جن سے جسم کا خالی ہونا فرض کیا گیا ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ جسم اپنی طبیعت کے ساتھ خالی ہونے کے وقت موجود بھی ہوگا چاہے وہ کسی مکان میں حاصل ہو یا اس کا تقاضا کرنے والا ہو اور اگر (فاعل کی تاثیر) ان (امور خارجہ) میں سے نہیں ہے تو جائز ہے کہ جسم کا حصول مکان معین میں اس کے فاعل کی طرف سے ہو اس لئے کہ ان جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے اور کسی شے کے وجود میں تاثیر کا تحقق ممکن نہیں ہے بغیر تاثیر کے متحقق ہونے اس چیز میں جو شے کے وجود کا لازم ہے پس فاعل جب کسی جسم کو موجود کرنے لگا تو اسکو یقیناً کسی مکان معین میں موجود کرنے لگا تو میں (جو اب کے طور پر) کہوں گا کہ یہ اعتراض اس شخص پر وارد ہوتا ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ مکان وہ بُعد (بجز عن المادة) ہے اور بہر حال وہ شخص جو اس بات کا قائل ہے کہ مکان وہ سطح ہے تو اس کے لئے ترجیح ہے کہ وہ اس بات کا انکار کر دے کہ ان جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے جیسا کہ بُعد میں اور ان دونوں پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جسم کو اسکی طبیعت کے ساتھ خالی کرنا اگرچہ ذہن میں ممکن ہے جسم کی ذات کی طرف نظر کرنے ہوئے لیکن جائز ہے کہ نفس الامر کے اعتبار سے محال ہو پس اس تخیل کے ذریعہ استدلال جاری نہیں ہوگا اس بات پر کہ جسم کے لئے واقع کے اعتبار سے مکان طبعی ہے بلکہ اس بات پر (جاری ہوگا) کہ جسم کے لئے مکان طبعی ہے اس فرض کرنے کی بنا پر جو واقع کے مطابق نہیں ہے،

## تشریح

فان قلت تاثیر الفاعل فیہ الخ جسم کے لئے مکان طبعی کے ثبوت پر جو لانا فرضنا  
عدم تاثیر القواسم الخ سے استدلال کیا گیا ہے اس پر معترض اعتراض کرتا ہے شایح  
اس اعتراض کو نقل کرنے کے بعد اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جسم کو جن امور خارجہ  
کی تاثیر سے خالی فرض کیا ہے ان میں عقل فعال بھی ہے یا نہیں اگر ان امور خارجہ میں عقل فعال بھی ہے  
یعنی آپ نے عقل فعال کی تاثیر سے بھی جسم کو خالی مان لیا ہے اور گویا یہ فرض کر لیا ہے کہ عقل فعال کی  
کوئی تاثیر جسم کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو ایسی صورت میں آپ کا یہ کہنا کہ امور خارجہ کی تاثیر سے خالی فرض  
کرنے کے بعد وہ کسی چیز معین میں ضرور ہوگا، درست نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں تو ہم کو جسم کا  
وجود ہی تسلیم نہیں ہوگا چاہے وہ کسی مکان میں حاصل ہو یا مکان کا تقاضا کرے کیونکہ فلاسفہ کے  
نزدیک جسم کا وجود عقل فعال کی طرف سے ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ عقل فعال کی تاثیر جسم کیساتھ متعلق ہو  
اور جب آپ نے یہ فرض کر لیا ہے کہ عقل فعال کی کوئی تاثیر جسم کے وجود سے متعلق نہیں ہے تو جسم کا وجود ہی نہیں ہو سکتا  
اس کا مکان میں حاصل ہونا یا مکان کا تقاضا کرنا تو بعد کی بات ہے اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ عقل فعال کی تاثیر  
عہ شایح نے جو فاعل کہا ہے اس سے مراد عقل فعال ہے جسکی ذات فلاسفہ کے یہاں تمام اشیا کو وجود بخشنے والی ہے ۱۲



ان امور خارجیہ میں سے نہیں ہے جن سے ہم نے جسم کو خالی فرض کیا ہے یعنی عقل فعال کی تاثیر تو جسم کے ساتھ لگی ہوئی ہے البتہ عقل فعال کے علاوہ دیگر امور خارجیہ کی تاثیر سے ہم نے جسم کو خالی مانا ہے تو ایسی صورت میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امور خارجیہ سے خالی فرض کرنے کے بعد جسم کو جو مکان معین لاحق ہوا ہے وہ ممکن ہے عقل فعال کی وجہ سے لاحق ہوا ہو کہ جسم کی طبیعت کی وجہ سے لہذا چیز کا طبعی ہونا ثابت نہیں ہوگا۔

فَضْلًا عَنْ أَنْ يَكُونَ الْإِلَهَ لَفْظًا فَضْلًا أَدْنَىٰ وَأَوْعَىٰ أَدْنَىٰ كِيْفِيٍّ وَأَوْعَىٰ أَعْلَىٰ كَالِاسْتِبْعَادِ مَقْصُودٍ هُوَ تَابَعٌ لِمَا يَكُونُ فَلَانِ لَا يَعْطَىٰ دَهْرًا فَضْلًا عَنْ دِينَارٍ كَمَا أَنَّ فُلَانًا شَخْصًا تَوَدُّرَهُ فِي مَقَامٍ لَا يَكُونُ دِينَارًا وَبِنَا تَوْبَهُتٌ لِعَيْدِهِ، يِهَابُ بَعْضُ لَفْظٍ فَضْلًا أَدْنَىٰ لِعَيْنِي وَجُودًا وَأَوْعَىٰ لِعَيْنِي حَصُولًا فِي الْمَكَانِ كَمَا أَنَّ دَرْمِيَانَ وَاقِعٌ هُوَ أَوْ مَطْلَبٌ يَهَبُ كَمَا وَجُودُهُ هُوَ يَكُونُ مَكَانًا مِمَّنْ حَاصِلٌ هُوَ تَابَعٌ لِعَيْدِهِ هُوَ

خَانَ الْأَيْتَانَ مِنْ لَوَانِهِ وَجُودًا الْجَسْمَانِ - أَيْتَانَ اس ہیئت کو کہا جاتا ہے جو جسم کو مکان میں حاصل ہونے کو وجہ سے عارض ہوتی ہے، یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ عقل فعال کا کام تو جسم کو صرف موجود کرنا ہے جسم کو مکان معین میں حاصل کرنا یہ عقل فعال کا کام نہیں ہے اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ جسم کا مکان معین میں حصول عقل فعال کی طرف سے ہوا ہے، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ تو ہم کو تسلیم ہے کہ عقل فعال کا کام جسم کو صرف وجود عطا کرنا ہے لیکن بات یہ ہے کہ مکان میں حاصل ہونا یہ جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے جسم کا وجود بغیر کسی مکان معین میں حاصل ہونے ہو ہی نہیں سکتا تو جب عقل فعال کی طرف جسم کا وجود آئے گا تو لامحالہ کسی نہ کسی مکان معین میں اس کا وجود ہوگا کیونکہ کسی شے کے وجود میں تاثیر کا تحقق بغیر اس کے وجود کے لازم میں تاثیر کے تحقق کے نہیں ہو سکتا پس جب عقل فعال کی ذات کسی جسم کو موجود کرے گی تو یقیناً ایک مکان معین میں موجود کرے گی پس مکان معین کی نسبت ہی عقل فعال ہی کی طرف کی جائیگی لہذا ہمارا یہ کہنا درست ہوگا کہ جسم کا مکان معین میں حصول عقل فعال کی طرف سے ہوا ہے،

قُلْتُ هَذَا وَأَمَّا الْإِلَهَ - شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم اعتراض کی شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ عقل فعال کی تاثیر ان امور خارجیہ میں سے نہیں ہے یعنی عقل فعال کی تاثیر سے جسم کو خالی نہیں مانا گیا ہے اس پر آپ نے جو یہ کہا ہے کہ پھر تو مکان کا حصول عقل فعال کی طرف سے ہوگا کیونکہ مکان جسم کے لوازم میں سے ہے ہم اس پر یہ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض تو ان لوگوں کے مسلک پر وارد ہوتا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ مکان بعد کو کہا جاتا ہے جیسا کہ متکلمین و اشراقیین کا مذہب آپ نے ۲۵۸ پر پڑھا ہے ان لوگوں کے نزدیک مکان بعد محمد بن المادہ کا نام ہے ان ہی لوگوں کے نزدیک مکان جسم کے لوازمات میں سے ہوگا کیونکہ بعد جسم کے لوازمات میں سے ہے جسم کے لئے بعد کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ جسم کی تعریف ہو جو حد قابل للابعاد الثلثہ سے ظاہر ہے بخلاف فلاسفہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ مکان سطح کا نام ہے یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو فرماں ہو جسم محوی کی سطح ظاہر ہے، ان کے مسلک پر یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ ان کے یہاں مکان جسم کے وجود کے لوازمات میں سے نہیں ہے چنانچہ محمد بن علی فلک محیط جس کو فلک اعظم

بھی کہا جاتا ہے اس کیلئے کوئی مکان نہیں ہے کیونکہ اس کے لئے کوئی جسم حاوی نہیں ہے جیسا کہ آپ ۲۷۵ پر تفصیل پڑھ چکے ہیں تو دیکھئے فلاسفہ کے مسلک پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایٹن جسم کے وجود کے لوازمات میں سے نہیں ہے اگر لوازمات میں سے ہوتا تو جسم محدود کے لئے بھی مکان ہوتا۔ پس عقل فعال کا طرف سے جب جسم کو وجود عطا ہوگا تو مکان میں حاصل ضروری نہیں ہوگا،

لیکن یہ جواب درست نہیں ہے اس لئے کہ گفتگو مکان کے متعلق نہیں ہے بلکہ چیز کے متعلق ہے جو مکان سے عام ہے اور ایٹن سے مراد بھی یہاں پر چیز ہی ہے اور چیز تو سب کے نزدیک جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے چنانچہ جسم کیلئے چیز کا ہونا ضروری ہے حتیٰ کہ محدود (فلک اعظم و فلک محیط) کے لئے اگرچہ مکان نہیں ہوتا لیکن چیز کا ہونا اس کے لئے بھی ضروری ہے کما مرق علی ص ۲۷۶ مفصلاً۔

و اور علیہما ان تخلیتہ الجسد الخ۔ شارح اخیر میں دونوں مذہبوں پر ایک مجموعی اعتراض کر کے اس استدلال مذکور کو رد کرتے ہیں یعنی مکان خواہ بعد مجرد کو قرار دیا جائے خواہ سطح کو۔ دونوں پر ہی یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جسم کیلئے مکان طبعی کے ثبوت پر جو استدلال کیا گیا ہے اس کا دار و مدار جسم کو امور خارجیہ سے خالی کرنے اور اس کو اس کی طبیعت پر چھوڑ دینے پر رکھا گیا ہے اور جسم کا امور خارجیہ کی تاثیر سے تخلیہ اگرچہ ذہنی طور فرض کرنا ممکن ہے لیکن واقع میں تو ایسا نہیں ہے کہ جسم امور خارجیہ کی تاثیر سے بالکل خالی ہو جائے واقع اور نفس الامر میں تو جسم کے ساتھ امور خارجیہ کی تاثیر لگی رہتی ہے چنانچہ مٹی اور پتھر اگرچہ طبیعت کے اعتبار سے مکان اسفل میں آنا چاہتے ہیں مگر امور خارجیہ کی وجہ سے ہواؤں کے مکانوں میں موجود ہیں بڑی بڑی اونچی اونچی عمارتوں کی دیوار پر، اور چھتیں مٹی اور پتھروں کی بنی ہوئی اپنے مکان طبعی کے بجائے ہوا کے مکان میں قسراً اور جبراً موجود اور مخلوق ہیں نیز بھاری بھاری اجسام امور خارجیہ کی تاثیر سے ہواؤں اور فضاؤں میں اڑتے پھرتے ہیں تو واقع اور نفس الامر میں تو اجسام کا امور خارجیہ کی تاثیر سے خالی کرنا بالکل محال ہے خلاصہ یہ ہوا کہ آپ کا یہ استدلال صرف فرضی اور فرضی چیز پر موقوف ہے لہذا اس سے جسم کیلئے مکان طبعی کا ثبوت فرضی اور ذہنی طور پر تو ہو سکتا ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو نفس الامر اور حقیقی طور پر مکان طبعی کے ثبوت پر یہ استدلال جاری نہیں ہو سکتا حالانکہ مقصود نفس الامری طور پر مکان طبعی کو ثابت کرنا ہے نہ کہ فرضی اور ذہنی طور پر، پس یہ استدلال مقصود کے موافق نہیں ہے،

ولا یجوز ان یکون لجسم ما حیث ان طبعیان لا نہ لوکان لذ حیث ان طبعیان فاذا  
حصل فی احدہما دخلی مع طبعہ فاما ان یطلب الثانی اولا فان طلب الثانی یلزم  
ان لا یکون الحیث الاول الذی حصل فیہ طبعیا لانه هارث عنه طالب لغيره وقد  
فرضنا ہ طبعیا ہذا خلف وان لثانی طلب الثانی یلزم ان لا یکون الحیث الثانی  
طبعیا لانه لیس طالباً جین ما دخلی وطبعہ وقد فرضنا ہ طبعیا ہذا خلف اوساً

عليه أن عدم الطلب لمكان طبيعي بسبب أنه وجدته مكاناً طبيعياً آخر لا يقدر في كون هذا المكان طبيعياً، فإن طلب المكان إنما يكون إذا لم يكن واحداً للمكان هو مطلوب.

**ترجمہ** | اور یہ جائز نہیں ہے کہ کسی جسم کے لئے دو چیز طبعی ہوں اس لئے کہ اگر کسی جسم کے لئے دو چیز طبعی ہوں تو جب جسم ان دونوں میں سے ایک میں حاصل ہوگا اور اس کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی چھوڑ دیا جائے گا تو یا تو وہ دوسرے چیز کو طلب کرے گا یا نہیں پس اگر دوسرے کو طلب کرے گا تو لازم آئے گا کہ وہ پہلا چیز جس میں وہ حاصل ہو چکا ہے طبعی نہیں ہے اس لئے کہ وہ جسم اس چیز سے بھاگنے والا اور اس کے علاوہ کو طلب کرنے والا ہے حالانکہ ہم نے اس چیز کو طبعی فرض کیا ہے یہ خلاف مفروض ہے اور اگر وہ جسم دوسرے چیز کو طلب کر نیو والا نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ دوسرا چیز طبعی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اس چیز کو طلب کر نیو والا نہیں ہے جس وقت کہ اس کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی چھوڑ دیا گیا ہے حالانکہ ہم نے اس چیز کو طبعی فرض کیا ہے یہ خلاف مفروض ہے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ مکان طبعی کو طلب نہ کرنا اس وجہ سے کہ اس نے دوسرے مکان طبعی کو پالیا ہے اس مکان کے اس کے لئے طبعی ہونے میں خرابی پیدا نہیں کرتا اس لئے کہ مکان کی طلب تو اس وقت ہوتی جبکہ وہ ایسے مکان کو پانے والا نہ ہوتا جو اس کا مطلوب ہے۔

**تشریح** | ولا يجوز أن يكون لجسم ما الخ۔ یہاں سے مصنف یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ہر جسم کیلئے ایک ہی چیز طبعی ہوتا ہے کسی جسم کے لئے دو (یا دو سے زائد) چیز طبعی نہیں ہو سکتے یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ کوئی جسم طبعی طور پر دو مکانوں کا اتفاقاً کرنا ہو مثلاً ہم صنف پر بیان کر چکے ہیں کہ مٹی کلسان طبعی سب سے نیچے ہے اس سے اوپر پانی کا مکان طبعی ہے اس سے اوپر ہوگا اس سے اوپر آگ کا۔ ہر جسم اپنی طبیعت کے اعتبار سے اپنے ایک ہی مکان میں رہنا چاہتا ہے دوسرے کے مکان میں اگر کوئی جسم جائے گا تو جبراً اور قسراً جائے گا طبعاً نہیں پناچہ ایسا نہیں ہوگا کہ مٹی اور پتھر جس طرح طبعی طور پر اپنے مکان اسفل میں جا کر ٹھہرتے اور رہتے ہیں اسی طرح طبعی طور پر پانی کے مکان طبعی میں ٹھہر جائیں اور رگ جائیں۔

لانہ لسان له حيزان طبيعتان الخ دعوى مذکور کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی جسم کے لئے دو چیز طبعی ہوں تو جب اس جسم کو امور خارجہ سے خالی کر کے اس کی طبیعت پر اور اس کے حال پر چھوڑا جائے گا تو جب وہ ان دونوں چیزوں میں سے ایک چیز میں حاصل ہوگا تو ہم سوال کریں گے کہ بتائیے وہ جسم ایک چیز طبعی میں حاصل ہونے کے بعد دوسرے چیز طبعی کو طلب کر رہا ہے یا نہیں اگر طلب کر رہا ہے یعنی پہلے چیز طبعی سے بھاگ کر دوسرے چیز طبعی میں جانا چاہتا ہے تو لازم آئے گا کہ پہلا چیز طبعی نہ رہا کیونکہ چیز طبعی میں جانے کے بعد تو جسم اس میں ٹھہر جاتا ہے اس سے بھاگتا نہیں ہے اور یہ چیز اول سے بھاگ رہا ہے دوسرے کو طلب کر رہا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ چیز اولی طبعی نہیں ہے صرف دوسرا چیز ہی طبعی ہے حالانکہ آپ نے چیز اول کو طبعی فرض کیا ہے پس خلاف

مفروض لازم آگیا۔ اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ چیز اول میں حاصل ہونے کے بعد وہ دوسرے چیز کو طلب نہیں کر رہا ہے تو لازماً آئے گا کہ دوسرا چیز طبعی نہیں ہے صرف پہلا چیز طبعی ہے اس لئے کہ جب اس جسم کو اس کی طبیعت اور اس کے حال پر چھوڑ دیا گیا ہے کوئی امر خارج اس کے ساتھ لگا ہوا نہیں ہے اور وہ دوسرے چیز کو طلب نہیں کر رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دوسرا چیز طبعی نہیں ہے حالانکہ آپ نے دوسرے چیز کو بھی طبعی فرض کیا ہے پس خلاف مفروض لازم آگیا۔ تو دیکھیے ہر حال میں ایک ہی چیز طبعی رہتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کے لئے ایک ہی چیز طبعی ہوتی ہے دو چیز طبعی نہیں ہو سکتے۔

اور اس دلیلیہ ان عدم الطلب الخ۔ دلیل مذکورہ پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم اپنے مکان طبعی کو طلب اس وقت کرتا ہے جب کہ وہ کسی مکان طبعی میں موجود ہو اور اگر جسم پہلے سے ایک مکان طبعی میں موجود ہو تو دوسرے مکان طبعی کو طلب کرنے کی اس کو ضرورت نہیں ہوتی پس یہ جسم اپنے ایک مکان طبعی میں حاصل ہونے کے بعد اگر دوسرے مکان طبعی کو طلب نہیں کر رہا ہے تو یہ دوسرے مکان کے طبعی ہونے میں کوئی تضرر نہیں ہے اس کے دونوں مکان طبعی ہی ہیں دوسرے مکان کو صرف اس لئے طلب نہیں کر رہا ہے کہ اس کو ایک مکان طبعی مل چکا ہے اگر اس کو اس کا مکان مطلوب نہ ملتا تو یہ دوسرے مکان طبعی کو طلب کرتا، لہذا ایک جسم کیلئے دو یا دو سے زائد مکان طبعی ہو سکتے ہیں۔

وقیل لشرح هذا الكلام لو وجد لجسم حيزان طبيعيتان فاما ان يحصل فيهما معاً  
او في احدهما ولا يحصل في شئ منهما والكل باطل اما الاول فظاهر واما الثالث  
فلما ذكره المصنف واما الثالث فلانه حينئذ اما ان لا يكون على سمت الغيزين  
او يكون عليه ورج اما يتوسطهما او يقع منهما في جهة فعلى الاولين يلزم صلبه طبعاً  
الى جهتين مختلفتين وهو محال وعلى الثاني يميل الى جهتيهما طبعاً فاذا وصل الى  
اقر بهما عاذا الى القسم الثاني وقد تبين بطلانه اقل لا حاجة لاتمام كلام المصنف  
الى هذا التطويل فان محصله انه لو كان لجسم حيزان طبيعيتان لا يمكن حصولهما في  
احدهما والثاني باطل اذ يلزم على تقدير وقوعه الخلف فكذا المقدم

ترجمہ

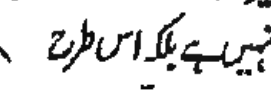
اور کہا گیا اس کلام کی شرح کیلئے اگر کسی جسم کیلئے دو چیز طبعی پائے گئے تو یا تو جسم ایک ساتھ دونوں مکانوں میں حاصل ہوگا یا ان دونوں میں سے ایک میں یا دونوں میں سے کسی بھی چیز میں حاصل نہیں ہوگا اور سب احتمالات باطل ہیں بہر حال پہلا احتمال پس (اس کا بطلان) ظاہر ہے اور بہر حال دوسرا احتمال پس اس وجہ سے (باطل ہے) جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اور بہر حال تیسرا احتمال پس اس وجہ سے (باطل ہے) کہ وہ جسم اس وقت یا تو دونوں چیزوں کی سیدھ پر نہیں ہوگا یا سیدھ پر ہوگا اور اس وقت یا تو ان دونوں (چیزوں) کے بیچ میں ہوگا یا ان دونوں میں سے ایک جہت میں واقع ہوگا پس پہلے دو احتمالات کی بنا پر اس کا طبعی طور پر دو مختلف جہتوں کی طرف مائل ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور تیسرے احتمال پر وہ طبعی طور پر

دونوں چیزوں کی جہت کی طرف مائل ہوگا پس جب وہ ان دونوں چیزوں میں سے زیادہ قریب والے چیز کی طرف پہنچے گا تو معاملہ دوسری قسم کی طرف لوٹ جائیگا اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہو چکا ہے میں کہتا ہوں کہ مصنف کے کلام کو پورا کرنے کیلئے اس طوالت کی ضرورت نہیں اس لئے کہ اس کا (مصنف کے کلام کا) حاصل یہ ہے کہ اگر ایک جسم کے لئے دو چیز طبعی ہوں تو جسم کا ان دونوں میں سے ایک میں حاصل ہونا ممکن ہوگا اور تالی باطل ہے اس لئے کہ اس کے وقوع کو مان لینے پر خلاف مفروض لازم آتا ہے پس اسی طرح مقدم بھی (باطل) ہے۔


### تشریح

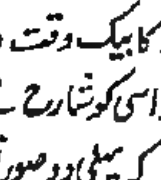
وقیل لشرح هذه الکلام الخ۔ مصنف نے چونکہ دو چیزوں میں سے ایک چیز میں ہونے والے صرف ایک ہی احتمال کو لیکر دلیل بیان کی ہے حالانکہ اس کے علاوہ اور بھی احتمالات نکلتے ہیں جن کو باطل کرنا ضروری ہے اس لئے مصنف کی بیان کردہ دلیل ناقص و نامکمل ہے لہذا شارح یہاں سے ملانادہ کی بیان کردہ مکمل دلیل ذکر کرتے ہیں جس میں دو چیز طبعی ہونے سے متعلق چند احتمالات کو باطل کیا گیا ہے ملانادہ نے دلیل اس طرح بیان کی ہے کہ اگر جسم کیلئے دو چیز طبعی ہوں گے تو تین احتمالات نکلیں گے یا تو وہ جسم ایک ساتھ بیک وقت دونوں چیزوں میں حاصل ہوگا یا دونوں میں سے ایک میں حاصل ہوگا یا دونوں میں سے کسی میں بھی حاصل نہیں ہوگا تینوں احتمالات باطل ہیں لہذا جسم کے لئے دو چیز طبعی کا ہونا بھی باطل ہے۔ احتمال اول کا بطلان تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ ایک جسم ایک وقت میں ایک ہی مکان میں حاصل ہو سکتا ہے بیک وقت دو یا دو سے زائد مکانوں میں حاصل ہونا محال ہے دوسرا احتمال یعنی دونوں چیزوں میں سے ایک میں حاصل ہونا اسی دلیل سے باطل ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے جس کی تقریر ابھی قریب میں گذر چکی ہے اور تیسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر جسم دونوں چیزوں میں سے کسی میں بھی حاصل نہیں ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ دونوں چیزوں کی سمت پر واقع ہوگا یا سمت پر واقع ہوگا پھر سمت پر واقع ہونا دو حال سے خالی نہیں یا تو سمت پر واقع ہو کر دونوں چیزوں کے بیچ میں واقع ہوگا یا ان سے ہٹ کر ایک جہت میں واقع ہوگا۔ گویا احتمال ثالث میں تین صورتیں ہوجاتی ہیں (۱) جسم دونوں چیزوں کی سمت پر نہ ہو (۲) دونوں چیزوں کی سمت میں ہو کر ان دونوں کے بیچ میں واقع ہو (۳) دونوں چیزوں کے سمت پر ہو کر دونوں سے ہٹ کر ایک جہت میں واقع ہو، یہ تینوں صورتیں باطل ہیں لہذا احتمال ثالث بھی باطل ہے۔ یہ تینوں باطل کس طرح ہیں اس کو سمجھنے سے قبل یہ سمجھئے کہ سمت کسے کہتے ہیں اور سمت پر واقع ہونے اور نہ ہونے کا کیا مطلب ہے؟ سمت سین کے فتح اور میم کے سکون کے ساتھ سیدھے راستہ کو کہتے ہیں جسم کا دونوں چیزوں کی سمت پر واقع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جسم ان دونوں کی بالکل سیدھے پر واقع ہو کہ اگر جسم سے دونوں چیزوں کی طرف ایک خط کھینچا جائے تو وہ خط بالکل مستقیم اور سیدھا رہے پڑھانہ ہو اور سمت پر واقع نہ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جسم ان دونوں چیزوں کی بالکل سیدھے پر نہ ہو اگر خط کھینچا جائے تو مستقیم نہ ہو، سمت پر واقع ہونے کی شکل تو یہ ہے دیکھو اس میں جسم دونوں چیزوں کی بالکل سیدھے میں نہیں ہے

جسم  
جیز

کیونکہ نقشہ سے صاف ظاہر ہے کہ جسم سے دونوں چیزوں کی طرف کھینچا ہوا خط اس طرح مستقیم نہیں ہے بلکہ اس طرح  طرہا اور مڑا ہوا ہو گیا ہے اور سمت پر واقع ہو کر نیچ میں ہونے کی شکل یہ ہے چیز — جسم — چیز۔ دیکھو جسم دونوں چیزوں کی سیدھ پر ہے اور نیچ میں ہے اور خط بھی مستقیم ہے اور سمت پر واقع ہو کر ایک جہت میں ہونے کی صورت یہ ہے۔ چیز — جسم — جسم۔ دیکھو اب بھی جسم دونوں چیزوں کی سیدھ پر ہے مگر نیچ میں نہیں ہے بلکہ دونوں سے مڑ کر ایک جہت میں واقع ہے اور کھینچا جانے والا خط مستقیم ہے جیسا کہ نقشہ سے صاف ظاہر ہے،

اب ان تینوں صورتوں کے بطلان کی وجہ سے، پہلی صورت تو اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر جسم دونوں چیزوں کی سمت پر نہیں ہوگا تو جب جسم کو امور خارجیہ سے خالی کر کے اسکی طبیعت کے ساتھ اس کے حال پر چھوڑا جائے گا تو وہ اپنے دونوں چیزوں کی طرف مائل ہوگا کیونکہ جب جسم کو اس کے حال پر چھوڑا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان طبعی کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو جب اس کے دو چیز طبعی مان رکھے ہیں تو یہ دونوں کی طرف متوجہ ہوگا اور نقشہ میں دیکھو

ایک مکان طبعی اس کا دائیں جانب ہے اور دوسرا بائیں جانب ہے تو جسم کا ایک ہی وقت میں دائیں اور بائیں دو مختلف جہتوں کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا اور ایک جسم کا  چیز بیک وقت دو مختلف جہتوں کی طرف متوجہ ہونا محال ہے پس جسم کا دونوں چیزوں کی سمت پر نہ ہونا بھی محال اور باطل ہوا۔ اور دوسری صورت اس وجہ سے باطل ہے کہ اس میں بھی خرابی لازم آتی ہے کہ جسم

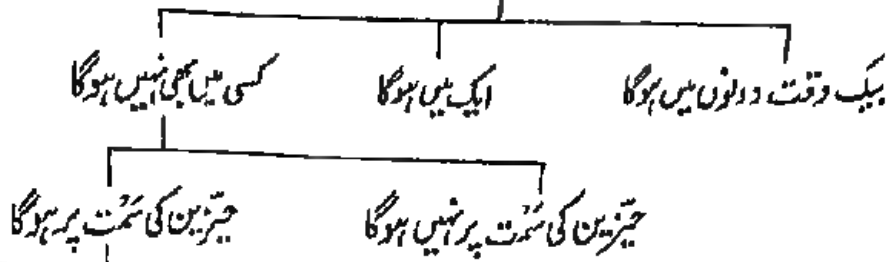
کا ایک وقت دائیں اور بائیں دو مختلف جہتوں کی طرف متوجہ ہونا لازم آتا ہے لہذا  چیز — جسم — چیز۔ اسی کو شارح نے کہا فعلی الا ولکین یلزم میلہ طبعاً الی جہتین مختلفتین کہ پہلی دو صورتوں میں جسم کا دو مختلف جہتوں کی طرف مائل و متوجہ ہونا لازم آتا ہے۔ اقول لیس سے مراد سمت پر واقع نہ ہونا اور سمت پر واقع ہو کر نیچ میں ہونا ہے، اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جب جسم

دونوں چیزوں کی سمت پر ہو کر ایک جہت میں ہوگا اس طرح چیز — جسم — جسم۔ تو اس صورت میں جب جسم دونوں مکانوں کی طرف متوجہ ہوگا تو چونکہ دونوں چیز ایک ہی جہت میں ہیں مختلف جہتوں میں نہیں ہیں اس لئے بیک وقت دو مختلف جہتوں کی طرف متوجہ ہونے والی خرابی تو لازم نہیں آئے گی البتہ دوسری خرابی لازم آئے گی وہ یہ کہ جب جسم ان دونوں چیزوں کی طرف متوجہ ہوگا اور حرکت کرتا ہو ان دونوں چیزوں میں سے قریب والے چیز میں پہنچ جائے گا تو اب شروع میں بیان کردہ احتمالات ثلاثہ میں سے دوسرے احتمال کی طرف معاملہ لوٹ جائے گا یعنی وہی صورت پیدا ہو جائے گی جو مصنف نے بیان کی ہے کیونکہ اس وقت جسم دونوں مکانوں میں سے ایک مکان میں حاصل ہو گیا ہے اور اس صورت کا بطلان مصنف کی بیان کردہ دلیل سے ظاہر ہو چکا ہے جس کی تقریر ص ۲۸۶ پر گذری ہے، اس طرح یہ احتمال ثالث بھی باطل ہے غرض کہ دو چیز طبعی ہونے کی صورت میں پانچ احتمالات نکلتے ہیں اور پانچوں باطل ہیں، لہذا جسم کیلئے



دو چیز طبعی کا ہونا بھی باطل ہے، ان احتمالات خمسہ کو اس نقشہ سے اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے۔

جسم کے لئے اگر دو چیز طبعی ہوں



حیزین کے وسط میں ہوگا

حیزین سے ایک جہت میں ہوگا

اقول لا حاجة لاتمام كلام المصنف الخ۔ ملا زادہ نے جو متعدد احتمالات نکال کر دلیل کو طویل کر دیا ہے شارح اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام کو تام کرنے کیلئے اس تطویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ مصنف نے فاذا حصل فی احدہما کہلکہ جو صرف ایک ہی احتمال کو ذکر کیا ہے اس سے احتمال واحد میں انحصار مقصود نہیں ہے کیونکہ "فاذا حصل" میں وجوب حصول مراد نہیں ہے بلکہ امکان حصول مراد ہے یعنی مصنف کے کلام کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم کا دونوں چیزوں میں سے ایک میں حاصل ہونا واجب اور ضروری ہے اگر یہ مطلب ہوتا تب تو کہا جاسکتا تھا کہ ایک ہی احتمال میں انحصار صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ اور بھی احتمالات ہیں جنکو باطل کرنا ضروری ہے مصنف کے کلام کا مطلب تو یہ ہے کہ جسم کا دو چیزوں میں سے ایک میں حاصل ہونا ممکن ہے اور امکان والی صورت میں دیگر احتمالات کی نفی لازم نہیں آتی لہذا مصنف کے کلام کو تام کرنے کیلئے ان دیگر احتمالات کے بطلان کو بیان کر کے کلام کو طویل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے مصنف کے کلام کا حاصل تو یہ ہے کہ اگر ایک جسم کے کیلئے دو چیز طبعی ہوں تو جسم کا ان دونوں میں سے ایک میں حاصل ہونا ممکن ہے اور تالی یعنی ایک میں حاصل ہونا باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں خلاف مفروض لازم آتا ہے جس کی تقریر ص ۲۸ پر گذر چکی ہے پس مقدم یعنی ایک جسم کے لئے دو چیزوں کا ہونا بھی باطل ہے،

لیکن ملا زادہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ مصنف کا کلام مقدم اور تالی پر مشتمل ہے اور مقدم و تالی میں لزوم ہوتا ہے تو مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ اگر جسم کے لئے دو چیز طبعی ہوں تو ان دونوں میں سے ایک میں جسم کے حصول کا ممکن ہونا لازم اور ضروری ہے پس ہم اس پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک میں حصول کے امکان کا لازم ہونا ہم کو بلا دلیل تسلیم نہیں ہے امکان حصول کے لزوم پر دلیل پیش کیجئے ورنہ وہی دیگر احتمالات باقی رہیں گے کہ ہو سکتا ہے جسم کا ہمیشہ دونوں مکانوں میں رہنا یا دونوں مکانوں کی سمت میں نہ ہونا یا سمت میں ہو کر وسط میں ہونا یا دونوں سے ایک جہت میں ہونا واجب اور ضروری ہو ان چاروں احتمالات کو بھی باطل کرنا اور کلام کو طویل کرنا ضروری ہوگا اس کے بغیر کلام تام نہیں ہوگا۔

فصل في الشكل كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناهٍ وكل متناهٍ فهو متشكّل  
 وكل متشكّل فله شكل طبيعي فكل جسم فله شكل طبيعي أما ان كل جسم متناهٍ فلما  
 متر وأما ان كل متناهٍ فهو متشكّل فلان ما يحيط به حد واحد أو حد ود فيكون  
 متشكلاً وقد متر ما فيه فتد كثر وانما قلنا ان كل متشكّل فله شكل طبيعي لان لو  
 فرضنا ارتفاع القراسير اي الامور الخارجية لكان على شكل معين وذلك الشكل اما ان  
 يكون بطبعه او لقا سير لاسبيل الى الثاني لان فرضنا عدم القراسير فاذا ن هو عن بطبعه وهو المطلق  
 اور د عليان تشكّل الجسم يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي  
 الابعاد ولا تستلزمه من حيث هي وما يحرض الشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة  
 له من حيث هو لا يكون عارضاً له بذاته وهذا بعينه واس في المكان بمعنى السطح فان حصول الجسم  
 فيه موقوف على وجود جسم خارج وهو امر غريب قطعاً بخلاف المكان بمعنى البعد فان  
 حصول الجسم فيه موقوف على حصوله وهو ان لم يستند الى ذات الجسم لكنه لازم له

من حيث هو

ترجمہ  
 فصل شکل کے بیان میں ہے، ہر جسم کے لئے شکل طبیعی ہے اس لئے کہ ہر جسم متناہی ہے اور ہر متناہی  
 متشکل (شکل والا) ہوتا ہے اور ہر متشکل کیلئے شکل طبعی ہوتی ہے پس ہر جسم کے لئے شکل طبیعی ہے  
 بہر حال یہ بات کہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے پس اسی دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی اور بہر حال یہ بات کہ ہر متناہی متشکل  
 ہوتا ہے پس اس لئے کہ متناہی کا ایک حد یا چند حدود احاطہ کرتی ہیں پس وہ متشکل ہوتا ہے اور اس میں جو اشکال  
 ہے وہ گذر چکا ہے پس یاد کر لے اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ ہر متشکل کیلئے شکل طبعی ہوتی ہے وہ اس لئے کہ اگر ہم تو اس سر  
 یعنی امور خارجیہ کے ختم ہوجانے کو فرض کر لیں تو جسم ایک شکل معین پر ہوگا اور وہ شکل یا تو جسم کی طبیعت کی وجہ سے  
 ہوگی یا امر خارج کی وجہ سے، دوسرے احتمال کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے امور خارجیہ کے عدم کو  
 فرض کیا ہے پس اسوقت (وہ شکل معین) اس (جسم) کی طبیعت کی وجہ سے ہوگی اور یہی مطلوب ہے، اس پر اعتراض  
 کیا گیا ہے کہ جسم کا متشکل ہونا اس کے ابعاد کے متناہی ہونے پر موقوف ہے اور کوئی شک نہیں ہے کہ جسم کی طبیعت  
 اس کے ابعاد کے متناہی ہونے کا نہ تو تقاضا کرتی ہے اور نہ اس کو (تنہا ہی ابعاد کو) اپنی ذات کے اعتبار سے مستلزم  
 ہے اور جو شے کسی شے کو ایسے واسطہ کے ذریعہ عارض ہو جو واسطہ نہ تو اس شے کی ذات کی طرف منسوب ہو اور نہ  
 نہ اس کیلئے اپنی ذات کے اعتبار سے لازم ہو وہ شے اس کو اپنی ذات کی وجہ سے عارض نہیں ہوتی اور یہی اعتراض  
 بعینہ وارد ہوتا ہے اس مکان میں جو سطح کے معنی میں ہے اس لئے کہ جسم کا اس مکان میں حاصل ہونا جسم حادثی  
 کے پائے جانے پر موقوف ہے اور وہ (جسم حادثی کا وجود) قطعاً طور پر ایک اجنبی چیز ہے بخلاف اس مکان کے  
 جو بعد کے معنی میں ہے اس لئے کہ جسم کا اس مکان میں حاصل ہونا بعد کے حاصل ہونے پر موقوف ہے اور وہ (بعد کا

حصول) اگرچہ جسم کی ذات کی طرف منسوب نہیں ہے لیکن وہ جسم کیلئے اس کی ذات کے اعتبار سے لازم ہے۔  
**تشریح** فصل فی الشکل۔ جسم طبعی کے عوارض میں سے ایک عارضی شکل ہے اس فصل میں اس کو بیان کرتے ہیں۔ شکل کی تشریف اور اس کی تفصیل ص ۱۶۶ پر گذر چکی ہے۔

کل جسم قلدہ شکل طبعی الیٰ مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ ہر جسم کیلئے ایک شکل طبعی ہوتی ہے یعنی ہر جسم کسی کسی شکل کے ساتھ متشکل ضرور ہوتا ہے اور ہر جسم کے لئے ایک ایسی شکل ضرور ہوتی ہے جس کا تقاضا اس کی طبیعت کرتی ہے،

لان کل جسم متناہ الیٰ۔ دعویٰ مذکور کی دلیل بیان کرتے ہیں دعویٰ مذکور "کل جسم قلدہ شکل طبعی" اگرچہ ظاہر ایک دعویٰ ہے لیکن درحقیقت یہ دو دعویوں پر مشتمل ہے اول یہ کہ ہر جسم متشکل (شکل والا) ہوتا ہے دوم یہ کہ ہر جسم کیلئے شکل طبعی ہوتی ہے مصنف دونوں دعویوں کی دلیلیں بیان کرتے ہیں دعویٰ اول کی دلیل یہ ہے کہ کل جسم متناہ۔ وکل متناہ فہو متشکل، ہر جسم متناہی ہوتا ہے یہ تو دلیل کا صغریٰ ہے اور ہر تناسبی متشکل ہوتا ہے یہ دلیل کا کبریٰ ہے ان دونوں میں حد واسط متناہی ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع کا جب ہے جو کہ قیاس کی شکل اول ہے ان دونوں سے حد واسط حذف کرنے کے بعد نتیجہ نکلتا ہے کل جسم متشکل، ہر جسم متشکل ہوتا ہے۔ اس سے تو دعویٰ اول ثابت ہو گیا۔ مصنف کے کلام میں دلیل کا صغریٰ و کبریٰ مذکور ہے نتیجہ مذکور نہیں ہے اس کو محذوف مانا جائے گا۔ دعویٰ ثانی کی دلیل اس طرح ہے کل جسم متشکل وکل متشکل قلدہ شکل طبعی، ہر جسم متشکل ہوتا ہے اور ہر متشکل کیلئے شکل طبعی ہوتی ہے اس میں حد واسط متشکل ہے اس کو حذف کرنے کے بعد نتیجہ نکلا کل جسم قلدہ شکل طبعی، ہر جسم کیلئے شکل طبعی ہوتی ہے اس سے دعویٰ ثانی ثابت ہو گیا۔ مصنف کے کلام میں دعویٰ ثانی کی دلیل کا صغریٰ کبریٰ (کل متشکل قلدہ شکل طبعی) مذکور ہے صغریٰ حذف کر دیا گیا ہے دراصل اس دلیل کا صغریٰ وہی ہے جو دلیل اول کا نتیجہ ہے یعنی کل جسم متشکل، خلاصہ یہ ہوا کہ مصنف کے کلام میں دلیل اول کا نتیجہ اور دلیل ثانی کا صغریٰ محذوف ہے جن کو ظاہر کرنے کے بعد مصنف کی عبارت اس طرح بنے گی۔

کل جسم متناہ۔ وکل متناہ فہو متشکل۔ فکل جسم متشکل۔ وکل جسم متشکل۔  
 وکل متشکل قلدہ شکل طبعی۔ فکل جسم قلدہ شکل طبعی۔

اما ان کل جسم متناہ فلما مترا الیٰ چونکہ نتیجہ کی صحت صغریٰ اور کبریٰ کی صحت پر موقوف ہے اس لئے مصنف صغریٰ اور کبریٰ کو دلائل سے ثابت فرماتے ہیں، دلیل اول کا صغریٰ کل جسم متناہ ہے اس کی دلیل کے متعلق تو مصنف نے ماصر کا حوالہ دیدیا ہے کہ ہر جسم کا متناہی ہونا تو اس دلیل سے ثابت ہے جو ماقبل میں گذر چکی ہے ماصر سے مراد برہان نامی ہے جس کے ذریعہ تمام اجسام و ابعاد کا متناہی ہونا ثابت کیا جاتا ہے جس کا بیان فصل فی ان الصورہ لا یتبعہ عن الہیون کے تحت ص ۱۴۸ سے ص ۱۵۱ تک مفصل گذر چکا ہے۔

واما ان کل متناہ فهو متشکل الخ۔ یہ دلیل اول کا کبریٰ ہے مصنف اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ہر متناہ ہی کا متشکل ہونا اس لئے ضروری ہے کہ متناہی اس کو کہا جاتا ہے جس کا ایک حد یا چند حدود احاطہ کریں۔ حدود کے احاطہ کرنے کی وجہ سے جسم متناہی بنتا ہے جیسے مثلث  $\triangle$  کا تین حدود احاطہ کرتی ہیں اور مربع  $\square$  کا چار حدود سے احاطہ ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور آپ ماقبل میں ص ۱۶۶ پر پڑھ چکے ہیں کہ ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے کی وجہ سے جو ہیئت جسم کو حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ہر متناہی شے کو شکل لاحق ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ ہر متناہی متشکل ہوتا ہے۔ عربی عبارت میں صغریٰ و کبریٰ کی ترتیب اس طرح ہر گز متناہی محیط بہ حد واحد و وحد و صغریٰ ہے۔ وکل ما محیط بہ حد واحد و واحد و فهو متشکل کبریٰ ہے، ان میں محیط بہ الخ حد واسط ہے اس کو حذف کرنے کے بعد نتیجہ نکلے گا کہ متناہی فهو متشکل۔

وقدمت ما فیہ فتذکر۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس میں ایک اشکال ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے اس کو ذہن میں رکھو متناہیہ سے اشارہ شارح کے اس قول کی طرف ہے جو ص ۱۶۲ پر گزرا ہے وقد یقال انما یلزم تشکل الصور اذا کانت متناہیة فی جمیع الجهات ولم یثبت ذلک بما ذکرہ من الدلیل، اشکال کا حاصل یہ ہے کہ ہر متناہی کا متشکل ہونا اس وقت ضروری ہے جب کہ متناہی تمام جہات میں متناہی ہو کیونکہ شکل کی تعریف میں احاطہ سے مراد احاطہ تمام ہے اور احاطہ تمام اسی وقت ہوگا جبکہ ہر طرف سے متناہی ہو لہذا کسی شے کے متشکل ہونے کیلئے تمام جہات میں متناہی ہونا ضروری ہے، اور یہاں سہمی سے جسم کا تمام جہات میں متناہی ہونا ثابت نہیں ہوتا جان بوجہ عرض میں تو متناہی ہونا ثابت ہوتا ہے جان بوجہ طول میں متناہی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ جس کی تفصیل ہم ص ۱۶۲ و ص ۱۶۳ پر بیان کر چکے ہیں فیلاحظہ نما۔

وانما قلنا ان کل متشکل فذلک شکل طبعی الخ۔ دلیل اول کے صغریٰ اور کبریٰ کے اثبات سے فارغ ہو کر دلیل ثانی کے صغریٰ اور کبریٰ کو ثابت کرتے ہیں صغریٰ تو چونکہ دلیل اول کا نتیجہ ہے جو ثابت شدہ اور مسلم ہے اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے مصنف صرف کبریٰ کو ثابت کرتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے ہر متشکل کیے شکل طبعی ہوتی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ہم کسی متشکل شے کو جب امور خارجہ کی تاثیر سے خالی فرض کریں گے تو وہ کسی نہ کسی شکل معین پر ضرور ہوگی اب یہ شکل معین یا تو متشکل کی طبیعت کی وجہ سے لاحق ہوگی یا امر خارجہ کی وجہ سے، احتمال ثانی (امر خارجہ کی وجہ سے لاحق ہونے) کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے کیونکہ ہم نے تو اس کے عدم کو فرض کر رکھا ہے (یعنی امور خارجہ کی تاثیر سے خالی مان رکھا ہے) پس احتمال اول معین ہو گیا کہ شکل معین کا حقوق تشکل کی طبیعت کی وجہ سے ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز طبیعت کی وجہ سے لاحق ہو رہے طبعی ہوتی ہے پس یہ شکل بھی طبعی ہوگی پس ثابت ہو گیا کہ ہر متشکل کیلئے ایک شکل طبعی ہوتی ہے وہی مطلوب، شکل طبعی کی دلیل ہذا کا انداز بعینہ وہی ہے جو چیز طبعی کی دلیل کا انداز تھا۔

اور یاد علیہ ان تشکل الجسم الحز جسم کیلئے تشکل طبعی کے ثبوت پر جو دلیل پیش کی گئی ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کی بیان کردہ دلیل کے پیش نظر جسم کا تشکل ہونا اس کے ابعاد (طول، عرض، عمق) کے متناسباتی ہونے پر موقوف ہے اور ابعاد کا متناسباتی ہونا یہ جسم کا عارض ذاتی نہیں ہے بلکہ عارض غریب ہے اور جو چیز عارض غریب پر موقوف ہو وہ بھی عارض غریب ہوتی ہے پس تشکل بھی جسم کیلئے عارض غریب ہوگی ذاتی اور طبعی نہیں ہوگی، رہا یہ بات کہ تناسباتی ابعاد جسم کا عارض ذاتی کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابعاد کا متناسباتی ہونا نہ تو جسم کی حقیقت میں داخل ہے اور نہ جسم کی حقیقت کے لئے لازم ہے حقیقت میں داخل تو اس وجہ سے نہیں ہے کہ جسم کی حقیقت ص ۵۹ پر آپ نے فرمایا ہے جس جو ص ۶۰ قابل للانقسام فی الجهات الثلاثہ جس کا مطلب قابل الابداع الثلثہ (طول، عرض، عمق) ہے چنانچہ ص ۶۱ پر ہے الجسم القابل للابداع الثلاثہ - اس میں ابعاد مطلق ہے متناسباتی ہونے کی کوئی قید نہیں ہے اگر ابعاد کا متناسباتی ہونا حقیقت جسم میں داخل ہونا تو جسم کی حقیقت اور تعریف یہ ہوتی ہو جو ص ۶۱ قابل للابداع الثلاثہ المتناهیۃ معلوم ہوا کہ متناسباتی ابعاد حقیقت جسم میں داخل نہیں ہیں۔ وہی وجہ ہے کہ ابعاد کے متناسباتی ہونے کو علیحدہ مستقل دلیل سے جیسے بیان اسکی وغیرہ سے ثابت کیا جاتا ہے اگر متناسباتی ابعاد جسم کی حقیقت میں داخل ہوتا تو علیحدہ دلیل سے اسکو ثابت کرنے کی ضرورت نہ ہوتی اور متناسباتی ابعاد حقیقت جسم کے لئے لازم بھی نہیں ہے اس لئے کہ متناسباتی کا انفکاک جسم سے عقلاً جائز ہے یعنی عقل جسم کا تصور بغیر متناسباتی ابعاد کے کر لیتی ہے حالانکہ لازم کا انفکاک ملزوم سے عقلاً جائز نہیں ہوتا بلزوم کے تصور سے لازم کا تصور ضروری ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ متناسباتی ابعاد جسم کی حقیقت کے لئے لازم بھی نہیں ہے پس متناسباتی ابعاد جو کہ واسطہ ہے جسم کو تشکل کے عارض ہونے کے لئے وہ جسم کا نہ تو عارض ذاتی ہے اور نہ لازم اور جو چیز (جیسے یہاں تشکل) عارض ہو کسی شے (جیسے جسم) کو ایسے واسطہ سے کہ وہ واسطہ (جیسے متناسباتی ابعاد) نہ تو اس شے کا ذاتی ہو اور نہ لازم ہو تو وہ عارض ہونے والی شے بھی اس کے لئے عارض ذاتی نہیں ہوگی بلکہ عارض غریب ہوگی لہذا تشکل بھی جسم کے لئے عارض غریب ہوتی اور عارض غریب شے ذاتی اور طبعی نہیں ہوتی پس تشکل بھی جسم کے لئے طبعی نہیں ہوگی لہذا یہ کہنا کہ ہر جسم کے لئے تشکل طبعی ہوتی ہے درست نہیں۔

در عند ابھینہ و آمد علی المکان الخ شارح بطور نائذہ کے بیان کرتے ہیں کہ جس طرح یہ اعتراض تشکل کے متعلق کیا گیا ہے بعینہ ہی اعتراض مکان بعضی السطح پر بھی وارد ہوتا ہے یعنی فلاسفہ مشائخ جو مکان کی تعریف جسم حاوی کی سطح باطن سے کرتے ہیں ان پر بھی اس قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے بایں طور کہ مکان کی اس تعریف کے پیش نظر جسم کا مکان میں حاصل ہونا جسم حاوی کے پائے جانے پر موقوف ہوگا اور جسم حاوی جسم متمکن نحوی کے لئے ازطبی نہیں ہے بلکہ امر غریب ہے کیونکہ جسم نحوی ایک مستقل علیحدہ جسم ہے اور جسم حاوی علیحدہ جسم ہے جسم حاوی نہ تو جسم نحوی کی حقیقت میں داخل ہے اور نہ اس کا لازم ہے پس جسم کا مکان میں حاصل ہونا موقوف ہوا ایک امر غریب ہے اور جو موقوف ہو امر غریب ہوتا ہے لہذا مکان بھی جسم کے لئے امر غریب ہوگا نہ کہ امر طبعی ایسے کہہا جاتا ہے کہ ہر جسم کے لئے مکان طبعی ہوتا ہے،

بخلاف ان لوگوں کے جو مکان کی تعریف بعد ہجرت عن المادة کے ساتھ کرتے ہیں جیسے متکلمین و اشراقیین، ان کے

مسک یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ ان کی تعریف کے پیش نظر جسم کا مکان میں حاصل ہونا بعد کے حصول پر موقوف ہوگا اور بعد کا حصول اولاً تو جسم کی ذات اور حقیقت میں داخل ہے کیونکہ جسم کی حقیقت جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے جو ہر قابل للابعاد الشئ سے جس میں بعد داخل ہے اور اگر چلے یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بعد جسم کی حقیقت میں داخل نہیں ہے جیسا کہ جسم کی دوسری تعریف سے معلوم ہوتا ہے جو ہر قابل للانقسام فی الجهات الشئ کہ اس میں بعد کا ذکر نہیں آیا لیکن پھر بھی بعد جسم کی ذات کیلئے لازم تو ہے ہی، کیونکہ جسم قابل انقسام اسی وقت ہوگا جبکہ اس میں بعد یعنی دوری اور مقدار ہو، تو دیکھو اس مسک پر جسم کا حصول فی مکان موقوف ہونا بعد کے حصول پر اور بعد کا حصول یا تو جسم کی ذات میں داخل ہے اور اگر داخل نہ ہو تو کم از کم ذات جسم کے لئے لازم تو ہے ہی، اور جو چیز موقوف ہو ذاتی یا لازم پر وہ بھی ذاتی اور طبعی ہوتی ہے پس مکان بھی جسم کے لئے ذاتی اور طبعی ہوگا

فصل فی الحركة والسكون أما الحركة فمهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج قيل بيانه ان الشئ الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا كان وجوده بالقوة فيلزم ان لا يكون موجوداً وقد فرضنا موجوداً هذ اخلف فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو الموجود الكامل الذي ليس له كمال متوقع كالبار عز اسمه تعالى والعقول او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها فمن حيث انه بالقوة لو خرج من القوة الى الفعل فذلك الخروج اما ان يكون دفعة واحدة وهو الكون والفساد كالقالب الماء هواء بالصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة واحدة او على التدرج فهو الحركة اقول فيه بحث اما اولاً فلا نه يحصل للنفس صفات لم تكن لها فلهما خرج عن القوة الى الفعل باعتبار تلك الصفات ولا يمتشي ذلك الخروج حركة ولا كوناً ولا فساداً واما ثانياً فلان الانتقال في الجدة والفعل والانتقال والتمتع دفعتي عند بعضهم مع انه لا يمتشي كوناً ولا فساداً

ترجمہ  
فصل حرکت اور سکون کے بیان میں ہے بہر حال حرکت پس وہ قوت سے فعل کی طرف نکلتا ہے آہستگی کے طریقہ پر، کہا گیا ہے اس کا بیان یہ ہے کہ موجود شے کا تمام وجود کے اعتبار سے بالقوة ہونا جائز نہیں ورنہ تو اس کا وجود بھی بالقوة ہوگا پس لازم آئے گا کہ وہ موجود ہی نہ ہو حالانکہ ہم نے اس کو موجود فرض کیا ہے یہ خلاف مفروض ہے پس وہ (شے موجود) یا تو تمام وجود کے اعتبار سے بالفعل ہوگی اور وہ موجود کامل ہے جس کیلئے کوئی کمال ایسا نہیں ہے جس کی امید کی جائے جیسے باری تعالیٰ عز اسمه اور عقول عشرہ یا بعض وجوہ کے اعتبار سے بالفعل اور بعض وجوہ کے اعتبار سے بالقوة ہوگی پس وہ بالقوة ہونے کی حیثیت سے اگر قوت سے فعل کی جانب نکلے تو یہ نکلتا یا تو ایک دم ہوگا اور وہ کون و فساد ہے جیسے پانی کا ہوا سے بدل جانا پس ہوا اور



پانی کیلئے بالقوہ تھی جو قوت سے فعل کی طرف ایک دم نکل گئی یا آہستگی کے طریقہ پر (خروج) ہو گا پس وہ حرکت ہے، میں کہتا ہوں اس میں (دو طریقہ سے) بحث (اشکال) ہے بہر حال پہلے طریقہ پر پس اسوج سے کہ نفس کو ایسی صفات حاصل ہوتی ہیں جو اس کے لئے نہیں تھیں پس نفس کیلئے قوت سے فعل کی طرف نکلنا ہے ان صفات کے اعتبار سے اور اس نکلنے کا نام نہ تو حرکت رکھا جاتا ہے اور نہ کون و فساد اور بہر حال دوسرے طریقہ پر پس اس لئے کہ جدۃ (ملک) فعل، انفعال اور متی میں بعض لوگوں کے نزدیک استقال دفعۃً واحدة ہوتا ہے اس کے باوجود اس کا نام کون و فساد نہیں رکھا جاتا۔

## تشریح

فصل فی الحركة والسكون۔ جسم کے عوارضات میں حرکت اور سکون بھی ہیں، مصنف نے اولاً دونوں کی تعریفیں بیان کی ہیں پھر حرکت کے متعلقات اور اقسام کو بیان کیلئے ہے۔ اما الحركة فہی الخروج الخ۔ یہاں سے حرکت کی تعریف بیان کرتے ہیں تعریف کرتے ہوئے حرکت کو سکون پر مقدم کیا ہے اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ حرکت کی تعریف وجودی ہے اور سکون کی تعریف عدنی ہے اور وجودی اشرف ہوتا ہے عدنی سے اور اشرف مقدم ہوتا ہے غیر اشرف پر اس لئے حرکت کو سکون پر مقدم کیا یا اس وجہ سے کہ سکون کی تعریف کا جانا حرکت کی تعریف پر موقوف ہے اس لئے پہلے موقوف علیہ یعنی حرکت کی تعریف فرمائی۔ حرکت کی تعریف یہ ہے الخروج من القوة الى الفعل علی سبیل التدریج قوت سے فعل کی طرف آہستگی کے ساتھ نکلنا، خروج سے مراد ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منتقل ہونا ہے قوت سے مراد استعداد و صلاحیت ہے اور بالفعل کا مطلب فی الحال اور فی الوقت موجود و متحقق ہو جانا، اب تعریف کا مطلب یہ ہو گا کہ کسی شے کو کوئی صفت یا حالت فی الحال حاصل و متحقق نہیں ہے البتہ اس صفت کے حاصل ہونے کی اس شے کے اندر استعداد و صلاحیت ہے اب وہ صفت آہستہ آہستہ اس شے کو بالفعل حاصل و متحقق ہو جائے تو گویا وہ شے اس صفت کے اعتبار سے قوت سے فعل کی طرف تدریجاً منتقل ہو گئی ہے پس اسی تدریجی استقال کا نام حرکت ہے جیسے گرم پانی جو فی الحال ٹھنڈا نہیں ہے مگر اس میں ٹھنڈا ہونے کی صلاحیت و استعداد ہے اب وہ رفتہ رفتہ ٹھنڈا ہو جائے تو پانی کی برودت جو بالقوہ تھی وہ قوت سے فعل کی طرف تدریجاً منتقل ہو گئی اور پانی بالفعل ٹھنڈا ہو گیا پس اس استقال کو حرکت کہا جاتا ہے،

قیل بیان ان الشئ الموجود الخ۔ شارح یہاں سے خروج من القوة الى الفعل کی تشریح عمدہ طریقہ پر دلیل حصر کے انداز میں بیان کرتے ہیں تاکہ اس کی حقیقت اجمعی طرح واضح اور منکشف ہو جائے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ کسی بھی موجود شے کا تمام صفات اور تمام احوال کے اعتبار سے بالقوہ ہونا جائز نہیں ہے یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ کسی موجود شے کو کوئی بھی صفت اور کوئی بھی حالت بالفعل حاصل ہی نہ ہو بلکہ ہر صفت اور ہر حالت کی اس میں صرف استعداد ہی استعداد ہو کسی بھی صفت یا حالت کا بالفعل تحقق و وجود نہ ہو اس لئے کہ اگر ایسا ہوا تو شے موجود کا وجود بھی بالقوہ ہو گا کیونکہ وجود بھی تو صفات و حالات میں سے ایک صفت و حالت ہے اور

جب وجود بالقوة ہوگا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شے موجود کا بھی بالفعل وجود نہیں ہوا بلکہ اس میں موجود ہونے کی صلاحیت واستعداد ہے تو شے موجود موجود ہی نہیں ہوگی حالانکہ ہم نے اس کو موجود فرض کیا ہے پس خلاف مفروض لازم آئے گا پس معلوم ہوا کہ کوئی شے موجود تمام وجوہ کے اعتبار سے بالقوة نہیں ہو سکتی اور جب ایسا ہے تو وہ شے موجود اب دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ من کل الوجوہ بالفعل ہوگی یا بعض وجوہ کے اعتبار سے بالقوة اور بعض وجوہ کے اعتبار سے بالفعل ہوگی جو موجود من کل الوجوہ بالفعل ہو اس کو موجود کامل کہا جاتا ہے جس کیلئے تمام صفات اور تمام حالات و کمالات بالفعل متحقق ہوتے ہیں کوئی صفت اور کوئی کمال اس کا ایسا نہیں ہے جو اس وقت موجود و متحقق نہ ہو بلکہ اس لئے اس کے حصول کی توقع اور امید ہو، موجود کامل کی مثال باری تعالیٰ ہیں کہ وہ من کل الوجوہ بالفعل ہیں ان کیلئے تمام صفات و کمالات بالفعل متحقق ہیں کوئی صفت کوئی کمال ایسا نہیں ہے کہ اس وقت موجود نہ ہو اس لئے موجود ہو سکتے والا ہو اگر ایسا ہو تو باری تعالیٰ کی ذات میں نقص لازم آئے گا کیونکہ کمال کا بالفعل حاصل نہ ہونا نقص ہے اور باری تعالیٰ تمام نفاصل و عیوب سے منزہ و مقدس، میں اور جب باری تعالیٰ من کل الوجوہ بالفعل ہیں کسی بھی لحاظ سے بالقوة نہیں تو کسی صفت کا قوت سے فعل کی طرف منتقل ہونے کا تصور ہی نہیں ہو سکتا لہذا باری تعالیٰ کے حق میں حرکت کا تصور ہونا محال ہے، فلاسفہ کے نزدیک کیونکہ عقول عشرہ بھی تمام وجوہ کے اعتبار سے بالفعل ہیں اس لئے موجود کامل کی مثال میں باری تعالیٰ کے ساتھ عقول عشرہ کو بھی پیش کر دیا گیا ہے، اور جو موجود بعض وجوہ سے بالقوة اور بعض وجوہ سے بالفعل ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو قوت سے فعل کی طرف انتقال دفعۃً واحدہ یعنی ایک دم لمحہ واحدہ میں ہو گیا یا تدریجاً یعنی آہستہ آہستہ ایک زمانہ میں ہوگا اگر قوت سے فعل کی طرف انتقال دفعۃً واحدہ ہو تو اس کو کون و فساد کہا جاتا ہے اور اگر تدریجاً ہو تو اس کو حرکت کہتے ہیں کون و فساد کی مثال جیسے پانی کا ہوا سے بدل جانا۔ پانی کو مثلاً جب گرم کیا جاتا ہے تو وہ حرارت کی وجہ سے ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے تو پانی کا مادہ اگرچہ بالفعل صورت مائئہ کے ساتھ متصف ہے لیکن اس میں صورت ہوائیہ کو قبول کرنے کی استعداد و صلاحیت موجود ہے پس صورت ہوائیہ اس میں بالقوة موجود ہے حرارت کی وجہ سے صورت ہوائیہ قوت سے فعل کی طرف منتقل ہو جاتی ہے یعنی اب وہ بالفعل صورت ہوائیہ سے متصف ہو جاتا ہے اور یہ انتقال دفعۃً واحدہ ہونے کا ایک لمحہ پہلے صورت مائئہ تھی اور ایک لمحہ بعد فوراً صورت ہوائیہ پیدا ہو گئی اس انتقال کا نام کون و فساد ہے، کون کے معنی پیدا ہونا اور فساد کے معنی فساد اور ختم ہو جانا کیونکہ اس میں ایک صورت فساد اور ختم ہو گئی اور دوسری صورت پیدا ہو گئی اس لئے اس کو کون و فساد کہا جاتا ہے، اور حرکت کی مثال ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں جیسے گرم پانی کا ٹھنڈا ہو جانا کا اس میں برودت کو قوت سے فعل کی طرف منتقل ہونے میں ایک زمانہ لگتا ہے پس یہ انتقال تدریجاً ہوتا ہے،

اگر کسی کے ذہن میں یہ اشکال پیدا ہو کہ جس طرح پانی حرارت سے برودت کی طرف رفتہ رفتہ تدریجاً منتقل ہوتا ہے اسی طرح پانی کو جب ہم گرم کرتے ہیں تو مثلاً ایک پیالہ پانی رفتہ رفتہ ہی بھانپ بن کر ہوا میں تبدیل ہوتا ہے اور اس تبدیل میں ایک زمانہ لگتا ہے نہ کہ دفعۃً واحدہ۔ تو پھر اس انتقال کو دفنی کیوں کہا گیا ہے، اس کا نام کون و فساد کیوں لگا گیا

اس انقلاب کو بھی حرکت کہنا چاہئے اس اشکال کا حل یہ ہے کہ اگرچہ پیمانے اور برتن میں بھرے ہوئے پورے پانی کو گرم ہوا میں تبدیل ہونے کیلئے ایک زمانہ لگتا ہے دفعۃً واحدہ تبدیل نہیں ہوتا لیکن جتنے اجزاء اور جتنے قطرے پانی کے ہوا جتنے جاتے ہیں وہ دفعۃً واحدہ ہی ہوا جتنے ہیں کہ ایک لمحہ قبل خالص پانی کا قطرہ تھا اور ایک لمحہ بعد فوراً خاص ہوا میں تبدیل ہو گیا ایسا نہیں کہ پہلے خالص پانی تھا پھر درمیان میں کچھ دیر تک مین مین کا معاملہ رہا کہ نہ خالص پانی رہا اور نہ خالص ہوا بلکہ کچھ کچھ صفت پانی کی اور کچھ کچھ صفت ہوا کی رہی پھر کچھ زمانہ کے بعد خالص ہوا میں تبدیل ہو گیا بلکہ جو جزو بھی ہوا میں تبدیل ہوا وہ فوراً لمحہ واحدہ میں ہوا بنا ہے پس یہ انتقال دفنی ہے نہ کہ تدریجی بخلاف پانی کے حرارت سے برودت کی طرف منتقل ہونے کے کہ یہ انتقال تدریجی ہے کیونکہ گرم پانی لمحہ واحدہ میں ٹھنڈا نہیں ہوتا بلکہ پانی کا ہر جزو پہلے خالص گرم ہوتا ہے پھر درمیان میں مین مین کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے کہ کچھ گرم کچھ ٹھنڈا پھر کچھ دیر کے بعد خالص ٹھنڈا ہو جاتا ہے پس یہ انتقال تدریجی ہے فافہم و تداکر فافہم مفید و تشکر فان العلم بالشکر یزید۔

او علی التدریج فهو المحرکۃ۔ تدریج کے معنی آہستہ آہستہ رفتہ رفتہ، تھوڑا تھوڑا، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ بالکل آہستہ آہستہ چیزوں کی چال کی طرح انتقال ہوتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ لمحہ واحدہ اور آن واحدہ میں انتقال نہیں ہوتا بلکہ ایک زمانہ لگتا ہے خواہ وہ زمانہ قلیل ہو یا کثیر کیونکہ حرکت سریعہ (تیز) بھی ہوتی ہے اور بطیئہ یعنی ہلکی اور سست بھی ہوتی ہے، حرکت سریعہ میں زمانہ قلیل اور حرکت بطیئہ میں زمانہ کثیر خرچ ہوتا ہے) اقول فیہ بحث اما اولاً الخ۔ شارح حرکت اور کون و فساد کی تعریف پر دو طرح اعتراض کرتے ہیں اول یہ کہ انسان جب پیدا ہوتا ہے تو ابتداء میں اس کا نفس صفات کمالیہ مثلاً علم، سخاوت، شجاعت وغیرہ سے خالی ہوتا ہے مگر اس میں ان صفات کو حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے پھر بعد میں اس کو یہ صفات حاصل ہو جاتی ہیں پس نفس کی ان صفات کا قوت سے فعل کی طرف خروج ہوتا ہے اب یہ خروج دو حال سے خالی نہیں یا تو دفعۃً واحدہ ہوتا ہے یا تدریجاً، اگر دفعۃً واحدہ ہو تو اس کو کون و فساد کہنا چاہئے اور اگر تدریجاً ہو تو اس کا نام حرکت رکھنا چاہئے حالانکہ تو اس کو حرکت کہا جاتا ہے اور نہ کون و فساد یعنی خوف میں نہ تو یوں کہا جاتا ہے کہ نفس نے صفات کمالیہ کی طرف حرکت کی ہے اور نہ یہ کہا جاتا ہے کہ نفس میں کون و فساد واقع ہوا ہے، پس حرکت اور کون و فساد کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ غیر حرکت اور غیر کون و فساد یہ تعریفیں صادق آرہی ہیں، دوسرا اشکال یہ ہے کہ مقولات عشرہ میں سے بعض مقولات میں انتقال دفعۃً واحدہ ہوتا ہے اس کے باوجود اس انتقال کا نام کون و فساد نہیں رکھا جاتا جیسے مقولہ چہرہ یعنی ملک، مقولہ فعل، مقولہ افعال اور مقولہ مٹی میں بعض حکما کے نزدیک انتقال دفعۃً واحدہ ہوتا ہے،

اولاً ان مقولات مذکورہ کی تعریفات سمجھئے۔ جَدًا، عَدَّة کے وزن پہ مصدر ہے وَجَدَ یَجِدُ (ضرب) جَدَّةً یعنی یا نامالدار ہونا مقولہ چہرہ کو مقولہ ملک بھی کہا جاتا ہے ملک بھی مصدر ہے یعنی مالک ہونا، یہ تینوں

یعنی پانا، الدار ہونا، مالک ہونا قریب المعنی میں۔ اصطلاح مناطق و فلاسفہ میں جڈہ یا بلک اس ہیئت کو کہا جاتا ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے کسی شے کے احاطہ کرنے کے وجہ سے۔ خواہ کل کا احاطہ ہو یا بعض کا جیسے لباس پہننے یا چادر اوڑھنے یا پگڑھی اور ٹوپی وغیرہ پہننے سے جو انسان کے کل بدن یا بعض بدن کا احاطہ ہوتا ہے اور اس احاطہ سے اس کو ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے یہ جڈہ اور بلک ہے، جب پگڑھی یا ٹوپی یا چادر وغیرہ اوپر نیچے کو یا ادھر ادھر کو ہوتی ہے تو اس سے احاطہ کی ہیئت بدل جاتی ہے اور ایک بلک سے دوسرے بلک کی طرف انتقال ہوتا ہے یا انتقال بعض لوگوں کے نزدیک دفعۃً و احدۃً بہتر ہے تو اس کا نام کون و فساد کہنا چاہئے حالانکہ اس کو کون و فساد نہیں کہا جاتا،

فعل کے معنی کام کرنا، اثر کرنا، اصطلاح میں فعل وہ ہیئت ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے غیر میں اثر کرنے کی وجہ سے جیسے کسی شے کو توڑنا، کاٹنا، گرم کرنا وغیرہ،

الفعال کے معنی اثر قبول کرنا اور اصطلاح میں افعال وہ ہیئت ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے غیر سے اثر قبول کرنے کی وجہ سے جیسے ٹوٹنا، کٹ جانا، گرم ہو جانا، جب کسی شے کو توڑا جائے اور وہ ٹوٹ جائے یا کاٹا جائے اور وہ کٹ جائے تو توڑنا اور کاٹنا تو فعل (اثر کرنا) ہے اور ٹوٹنا اور کٹ جانا یہ افعال (اثر قبول کرنا) ہے معنی کے معنی زمانہ اور اصطلاح میں معنی کے معنی وہ ہیئت ہے جو کسی شے کو حاصل ہوتی ہے زمانہ میں ہونے کی وجہ سے جیسے صبح کے وقت میں یا شام کے وقت میں ہونے کی ہیئت معنی ہے، اب اشکال یہ ہے کہ ایک فعل سے دوسرے فعل کی طرف اور ایک افعال سے دوسرے افعال کی طرف ایسے ہی ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف انتقال بھی بعض حکما کے نزدیک دفعی ہے لہذا اس کو کون و فساد کہنا چاہئے حالانکہ اس کو کون و فساد نہیں کہا جاتا پس کون و فساد کا تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی کیونکہ غیر کون و فساد پر کون و فساد کی تعریف صادق آرہا ہے،

بعض مشراح و محشین نے ان دونوں اعتراضوں کے جوابات دئے، میں اعتراض اول کے دو جواب ہیں۔  
 ① حرکت اور کون و فساد کی یہ تعریف حکمائے متقدمین کی رائے پر ہے جو تعریفات میں جامعیت اور مانعیت کا اعتبار نہیں کرتے چنانچہ وہ لوگ تعریف بالخاص اور تعریف بالعام کے قائل ہیں یعنی خاص کی تعریف عام کے ساتھ اور عام کی تعریف خاص کے ساتھ کر دیتے ہیں مثلاً ابھی قریب میں آپ نے پڑھا ہے کہ مکان خاص ہے چیز عام ہے یہ لوگ مکان کی تعریف چیز کے ساتھ اور چیز کی تعریف مکان کے ساتھ کر دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جب خاص کی تعریف عام کے ساتھ کی جائے گی تو وہ دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی اور جب عام کی تعریف خاص سے کی جائے گی تو اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہوگی بہر حال متقدمین جب جامعیت و مانعیت کا اعتبار ہی نہیں کرتے تو ان کی بیان کردہ تعریفات پر جامع نہ ہونے یا مانع نہ ہونے کا اعتراض کرنا بے سود ہے ② دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم ہی نہیں ہے کہ

۵۵ مقولات عشرہ میں سے ہم نے یہاں سے متعلق زیر بحث چار مقولات (جڈہ فعل، افعال اور معنی) کی تشریح کی ہے باقی مقولات کی تشریح شرح ہذا کے حصہ ۱۱ پر کر رہی ہے فاسطر ۱۷

نفس کے انتقال فی الصفات کو حرکت یا کون و فساد نہیں کہا جاتا ہے کیونکہ بعض لوگ تو صفات کے حصول کو کون سے تعبیر کرتے ہیں بلکہ خود آپ بھی ان صفات کے کون کے قائل ہیں کیونکہ آپ نے تحصیل النفس صفات لم تکن لها کہا ہے کہ جو صفات نفس کو حاصل نہیں تھی وہ حاصل ہو جاتی ہیں اور حصول اور کون دونوں کے معنی ایک ہی ہیں پس آپ ایک طرف تو صفات کے کون کے قائل ہیں اور دوسری طرف یہ کہتے ہیں کہ اس کو کون نہیں کہا جاتا۔ اللہ بعض لوگ صفات کے حصول کو حرکت سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ صاحب مطارحات فرماتے ہیں کہ نفس پر حرکت فی الکلیف ہوتی ہے کہ وہ صفت نقصان سے صفت کمال کی طرف حرکت کرتا ہے، نیز نفس کے احوال میں سے کوئی حالت یا نفس کا شوق کسی چیز کے متعلق بڑھتا ہے تو وہ کمی سے زیادتی کی طرف حرکت کرتا ہے اس لئے یہ اشکال کرنا کہ ان کا نام حرکت یا کون و فساد نہیں رکھا جاتا غلط ہے،

دوسرے اعتراض کا بھی ایک جواب تو وہی ہے کہ یہ متقدمین کی رائے پر مبنی ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ ان مقولات میں بعض لوگوں کے نزدیک انتقال دخی ہے تو اس سے کیا ہوتا ہے اکثر حضرات کے نزدیک ان میں انتقال تدریجی ہوتا ہے اور وہ حضرات ان میں حرکت کے قائل ہیں چنانچہ شارح آئندہ بیان کریں گے کہ ان سب مقولات میں حرکت پائی جاتی ہے حرکت فی الملک حرکت فی الفعل حرکت فی الانفعال حرکت فی المتی وغیرہ کا بیان تفصیل کے ساتھ عنقریب آ رہا ہے فانتظر۔

قال ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث ائى حيز من حده والمسافة يفرض لا يكون هو قيل ان الوصول اليه ولا بعدة اُحاصلاً فيه ويسمى الحركة بمعنى التوسط وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة مستمرة من المبدأ الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سائلة فباستمرارها وسيلانها الفعل في الخيال امرٌ ممتدٌ غير قائم يُطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان تزول نسبتة الى الجزء الاول عنه يتخيل به امرٌ ممتدٌ ينطبق على السافة كما يحصل من القطرة النازلة والسحلة المجرولة امرٌ ممتدٌ في المحس المشترك فيرى ذلك خطأً او دائرَةً والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة

ترجمہ

ارسطو نے کہا ہے کہ حرکت کہیں تو بولی جاتی ہے جسم کے ہونے پر ایسی حیثیت کے ساتھ کہ مسافت کی حدود میں سے جس حد کو بھی فرض کیا جائے وہ جسم اس حد تک پہنچنے سے پہلے اور اس کے بعد اس حد میں حاصل نہ ہو اور اس کا نام حرکت بمعنی التوسط (حرکت متوسطہ) رکھا جاتا ہے اور یہ ایسی حقیقت ہے جو خارج میں ایک دم موجود ہوتی ہے مبدأ سے لیکر منتہی تک لگاتار جاری رہتی ہے جو مستلزم ہوتی ہے متحرک کی نسبتاً

کے مختلف ہونے کو مسافت کی حدود کی طرف، پس یہ (حرکت متوسط) اپنی ذات کے اعتبار سے مستمرہ (مسلل جاری رہنے والی) ہوتی ہے اور ان حدود کی طرف اپنی نسبت کے اعتبار سے سیالہ (ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف زائل ہونے والی اور پہنچنے والی) ہوتی ہے پس اپنے جاری رہنے اور پہنچنے کا وجہ سے خیال کے اندر ایسی دراز چیز (لمبی لکیری) پیدا کر دیتی ہے جو برقرار رہنے والی نہیں ہوتی اس (دراز لکیر) پر حرکت بمعنی القطع (حرکت قطعہ) کا اطلاق ہوتا ہے اس لئے کہ جب متحرک کی نسبت (مسافت کے) جزو ثانی کی طرف خیال میں نقش ہو جاتی ہے اس کی جزو اول کی طرف نسبت کے زائل ہونے سے پہلے خیال سے تو اس (نقش ہو جانے) کی وجہ سے ایک دراز چیز خیال میں آتی ہے جو مسافت پر منطبق ہوتی ہے جیسا کہ اوپر سے گرنے والے قطرے سے اور گھومنے والے انگارے سے ایک دراز شے جس میں مشترک میں حاصل ہو جاتی ہے پس یہ خط یا دائرہ دکھائی دیتا ہے اور اس معنی کے اعتبار سے حرکت کا کوئی وجود نہیں ہوتا مگر وہ ہم میں اس لئے کہ متحرک جب تک منتہی تک نہیں پہنچتا وہ حرکت پوری موجود نہیں ہوتی اور جب منتہی تک پہنچ گیا تو حرکت ختم ہو گئی۔

**تشریح** قال ارسطو الحركة الخ۔ شارح اس عبارت سے فلاسفہ مشائیین کے معلم اول ارسطو طالیس (ارسطو) کے حوالہ سے حرکت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں حرکت متوسطہ حرکت قطعہ، ان میں سے حرکت متوسطہ تو خارج میں موجود ہوتی ہے حرکت قطعہ موجود فی الخارج نہیں ہوتی بلکہ تو ہم میں موجود ہوتی ہے، ارسطو کے اس قول کو نقل کرنے سے شارح کا مقصود ایک مسئلہ اختلافیہ کا فیصلہ کرنا ہے دراصل حرکت کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ موجود ہوتی ہے یا معدوم، بعض لوگ تو کہتے ہیں کہ حرکت موجود ہوتی ہے چنانچہ صاحب تجرید فرمایا ہیں کہ حرکت کا وجود بالکل بدیہی ہے اس پر دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ معدوم ہوتی ہے اور دلیل اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر حرکت موجود ہو تو تین حال سے خالی نہیں یا تو زمانہ ماضی میں ہوگی یا مستقبل میں یا حال میں، زمانہ ماضی اور مستقبل میں کوئی اور مستقبل میں لوظاً ہے کہ اس کا کوئی وجود نہیں ہے بلکہ معدوم ہے زمانہ ماضی تو گذر گیا اور مستقبل ابھی آیا نہیں، اور زمانہ حال میں اگر موجود ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو منقسم ہوگی یا غیر منقسم، غیر منقسم ہونا محال ہے اس لئے کہ اگر حرکت غیر منقسم ہوئی تو چونکہ حرکت مسافت پر منطبق ہوتی ہے یعنی حرکت کا ایک ایک جزو مسافت کے ایک ایک جزو پر واقع ہوتا ہے اس لئے حرکت کے غیر منقسم ہونے سے مسافت کا بھی غیر منقسم ہونا لازم آئے گا اور مسافت جسم کی دوری اور پیمائش کا نام ہے پس جسم اور جوہر کا غیر منقسم ہونا لازم آئے گا اور جوہر غیر منقسم جزو لای تجزی ہی کہلاتا ہے پس جزو لای تجزی کا وجود لازم آئے گا حالانکہ جزو لای تجزی باطل ہے جیسا کہ صداک پر مفصلاً گزر چکا ہے۔ اور اگر حرکت زمانہ حال میں منقسم ہے تو اس کا نصف حصہ ماضی میں اور نصف حصہ مستقبل میں ہوگا اور اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ماضی اور مستقبل میں حرکت معدوم ہے پس زمانہ حال میں بھی حرکت معدوم ہی ہوگی، شارح اس نزاع و اختلاف کا فیصلہ فرماتے ہیں کہ ارسطو کے بیان کے مطابق حرکت کی دو قسمیں ہیں ایک حرکت متوسطہ جو خارج میں موجود ہوتی ہے اور دوسری حرکت قطعہ جو موجود فی الخارج نہیں ہوتی پس جو لوگ حرکت کے موجود ہونے کے قابل ہیں انہوں نے حرکت متوسطہ در اولیٰ ہے اور جو حرکت



کو معدوم کہتے ہیں وہ حرکت قطعیہ مراد لیتے ہیں فلا نزاع بینہما۔

الحركة قد تطلق على كون الجسم الى حركة متوسطه کی تعریف کرتے ہیں کہ حرکت متوسطہ جسم کا اس طور پر ہونا ہے کہ مسافت کی حدود میں سے جس حد کو بھی فرض کیا جائے وہ جسم اس حد میں نہ تو اس حد تک پہنچنے سے پہلے موجود ہو اور نہ بعد میں موجود رہے مسافت کے حدود سے مراد مسافت کے اطراف یعنی کنارے ہیں جن کو مبدأ اور منتہی سے تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً ایک کلومیٹر کی مسافت ہے اس کا ایک مبدأ ہے جس سے اس مسافت کا آغاز ہوتا ہے اور ایک منتہی ہے جہاں وہ مسافت پوری ہو جاتی ہے اب آپ اس ایک کلومیٹر کی مسافت کے درمیان ہر میٹر پر نشان لگا دیجئے پس ہر میٹر پر لگے ہوئے بہت سے نشانات یہ ہر میٹر کیلئے 'مبدأ' اور منتہی ہیں یعنی ہر میٹر کی حدود میں نکلا۔ مثلاً یہ آٹھ میٹر کی مسافت ہے۔

مبدأ اس کے شروع اور اخیر میں جو مبدأ اور منتہی لکھا ہوا ہے یہ تو پوری مسافت کا مبدأ اور منتہی ہے اور درمیان میں جو نشانات لگے ہوئے ہیں یہ ہر پہلے میٹر کا منتہی اور ہر بعد کے میٹر کا مبدأ ہیں ان ہی کو حدود سے تعبیر کیا گیا ہے، اب اگر کوئی جسم مبدأ اول سے میٹر منتہی کے آخر تک حرکت کرے تو ظاہر ہے کہ وہ درمیان کی حدود میں سے ہر حد پر ہو کر گذرے گا یعنی ہر حد پر پہنچے گا اور فوراً آگے بڑھ جائے گا ان تمام حدود میں سے جس حد کو بھی لیا جائے وہ جسم متحرک نہ تو اس حد پر پہنچنے سے پہلے اس حد میں موجود تھا بلکہ اس سے تھوڑا اُدھر تھا اور نہ پہنچنے کے بعد اس حد میں موجود رہا بلکہ فوراً آگے بڑھ گیا کیونکہ اگر حد پر پہنچنے سے پہلے یا بعد میں بھی اسی حد میں موجود رہا تو وہ متحرک ہی نہیں رہے گا بلکہ ساکن ہو جائے گا حالانکہ اس کو متحرک مانا گیا ہے پس خلاف مفروض لازم آئے گا۔ پس ان حدود پر پہنچنے اور آگے گذر جانے کی جو حالت جسم کو حاصل ہوتی چلی جا رہی ہے اسی حالت کا نام حرکت متوسطہ ہے،

تسمى الحركة بمعنى المتوسط اس کا نام حرکت متوسطہ اس واسطے رکھا گیا ہے کہ یہ مبدأ اور منتہی کے وسط (درمیان) کی حالت ہے،

وہی صفتہ شخصیۃ الیٰ۔ حرکت متوسطہ کی تعریف کرنے کے بعد اس کی مزید تحقیق و توضیح فرماتے ہیں کہ حرکت متوسطہ ایک صفت شخصیہ ہوتی ہے جو خارج میں دفعہ موجود ہوتی ہے مبدأ سے لیکر منتہی تک مسلسل جاری رہتی ہے اور مسافت کی حدود کی طرف متحرک کی نسبتیں اور تعلقات بدلتے رہتے ہیں صفت شخصیہ تو اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ جب مبدأ معین اور منتہی معین اور مسافت ہی متعین ہے تو ظاہر ہے کہ یہ حرکت بھی ایک حالت متعینہ ہوگی اور ظاہر ہے کہ یہ حالت خارج میں موجود بھی ہے ہر شخص اپنی آنکھوں سے اس چیز کا اور اک کرتا ہے کہ جسم ہر حد پر پہنچنے کے وقت ایسی حالت کے ساتھ متصف ہے کہ نہ تو وہ حالت اس حد تک پہنچنے سے قبل حاصل تھی اور نہ بعد میں حاصل رہی اس لئے یہ حالت کوئی فرضی اور وہی چیز نہیں ہے بلکہ موجود فی الخارج ہے اسی لئے موجودۃ فی الخارج کہا گیا ہے۔ اور دفعہ جو کہا گیا ہے وہ اس لئے کہ ہر حد پر پہنچنا اور اس سے گذرنا ایک دم اور ایک آن میں

میں ہوتا رہتا ہے اس میں کوئی دیر نہیں لگتی، اس کے بعد فرمایا مستمرة من المبدأ الی المنتهى یعنی مبدأ سے لیکر  
 منتهی تک یہ حالت مسلسل جاری رہتی ہے کیونکہ یہ حالت اگر مسلسل جاری نہ رہے ختم ہو جائے تو جسم متحرک ہی نہ رہے  
 گا بلکہ ساکن ہو جائیگا اس لئے جب تک وہ جسم حرکت کرتا رہیگا اس کی یہ حالت مسلسل مستمر رہے گی۔ پھر کہا گیا ہے تسلسلہ  
 اختلاف نسبت المتحرك الی حدود المسافة یعنی مسافت کی حدود کی طرف جسم متحرک کی نسبتیں مختلف ہوتی رہتی  
 ہیں کہ جسم متحرک کی نسبت اور اس کا تعلق اب اس حد کے ساتھ ہے اب اس حد کے ساتھ ہو گیا اور اب اس حد کے ساتھ  
 ہو گیا دیکھا کہ چونکہ جسم کا تعلق اگر ایک ہی حد کے ساتھ رہے تو اس صورت میں بھی جسم کا متحرک ہونیکے بجائے ساکن ہونا  
 لازم آئے گا،

فہی باعتبار ذاتها مستمرة الی۔ یہ حرکت متوسطہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو مستمرہ ہے یعنی یہ حالت ہر آن کے  
 اندر پیدا ہوتی رہتی ہے اس حالت کے پیدا ہونے میں زمانہ نہیں لگتا اور ایک ایک آن میں پیدا ہوتے ہوئے یہ حالت  
 مبدأ سے لیکر منتهی تک باقی اور جاری رہتی ہے پس یہ حالت اپنی ذات کے اعتبار سے آئینہ ہے زمانہ نہیں ہے مگر  
 مسافت کی حدود کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے یہ زمانہ اور سیالہ ہے یعنی اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ مسافت  
 کی حدود کی طرف اسکی نسبت بدلتی جا رہی ہے کہ ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف زائل اور منتقل ہو رہی ہے تو  
 اس لحاظ سے یہ حرکت زمانہ ہے کیونکہ نسبتوں کی تبدیلی میں زمانہ لگتا ہے اور یہ پانی کی طرح گویا بہتی چلی جاتی ہے  
 کہ جس طرح بہتا ہوا پانی ایک مکان سے زائل ہو کر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اسی طرح اس حرکت میں  
 بھی ہوتا ہے پس اس اعتبار سے یہ حرکت سیالہ (بہنے والی) ہے،

فیاستمرامہا وسیلانہا الی حرکت متوسطہ کی تعریف اور تحقیق مکمل ہو چکی اب اس عبارت سے حرکت قطعہ  
 کی تعریف و تشریح کرتے ہیں، حرکت قطعہ اس امر متذکر کہا جاتا ہے جو حرکت متوسطہ کے استمرار اور سیلان کی وجہ  
 سے خیال میں پیدا ہوتا ہے یعنی جب متحرک مبدأ سے لیکر منتهی تک حرکت متوسطہ کرتا ہے تو مبدأ سے منتهی تک قوت  
 خیالیہ میں ایک لمبی لکیر سی نقش ہو جاتی ہے جو غیر قارہ ہوتی ہے قار اسم فاعل کا صیغہ ہے قر یقر (ض)  
 قرائم سے معنی ٹھہرنا، برقرار رہنا، غیر قار کے معنی غیر مجتمع الاجزاء یعنی اس امر متذکر کے اجزاء وجود خارجی میں  
 مجتمع نہیں ہوتے یعنی اس کو قرار نہیں ہوتا ایک دم سے نظر آتی ہے اور ختم ہو جاتی ہے، اس امر متذکر کے پیدا  
 ہونے کو حرکت قطعہ کہا جاتا ہے قطعہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ قطع کے معنی طے کرنے کے آتے ہیں کیونکہ متحرک کے  
 مسافت کو قطع کرنے (طے کرنے) کی وجہ سے یہ امر متذکر پیدا ہوتا ہے اس لئے اس کو حرکت قطعہ کہتے ہیں۔

تفعل فی الخیال الی خیال یہ جو اس خمسہ باطنہ میں سے ایک قوت حاسہ ہے جو دماغ کے تین حصوں میں سے حصہ  
 اول کے پچھلے جز میں رکھی ہوئی ہے یہ محسوسات کو صورتوں کو محفوظ کر لیتی ہے جس کی مفصل تشریح انشاء اللہ  
 عنصریات کے بیان میں فصل فی الحيوان کے تحت آئے گی جہاں پر ملاحظہ فرمائیے۔

فانہ لما استمر نسبة المتحرك الی۔ امر متذکر (لمبی یا لکیر) پیدا ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں جس کا اصل

یہ ہے کہ جب متحرک میدا سے لیکر منہتی تک ایک مسافت میں حرکت کرتا ہے تو وہ مسافت کے اجزاء میں سے ہر جز پر پہنچ کر گذرتا ہے تو جس وقت متحرک مسافت کے جز اول پر پہنچتا ہے تو اس کے وہاں ہونے کی صورت کا آنکھ اندر آ کر کرتی ہے اور قوت جس مشترک اس صورت محسوسہ کو قبول کر لیتی ہے پھر قوت خیال اس کو محفوظ کر لیتی ہے اس طرح مسافت کے اجزاء اول کے ساتھ متحرک کی جو نسبت ہوتی ہے وہ خیال میں نقش ہو جاتی ہے ابھی یہ نسبت اور صورت زائل نہیں ہوتی کہ متحرک مسافت کے جز ثانی پر پہنچ جاتا ہے پھر وہاں ہونے کی صورت پہلے کی طرح نقش ہو جاتی ہے اور ابھی یہ دوسری صورت زائل نہیں ہوتی ہے کہ تیسرے جز پر پہنچنے کی صورت سامنے آ جاتی ہے اسی طرح منہتی تک سلسلہ چلتا رہتا ہے پس تمام اجزائے مسافت کے ساتھ متحرک کی نسبتیں یکے بعد دیگرے خیال میں نقش ہو جاتی ہیں اور جہ سے ایک لمبی لکیر سی دکھائی دیتی ہے جو خارج میں موجود نہیں ہوتی صرف جس مشترک اور خیال میں وہی طور پر اس کا وجود ہوتا ہے جیسا کہ اوپر سے گرنے والے پانی کے قطرے میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ جب پاشی وغیرہ کا قطرہ اوپر سے گرتا ہے تو اگرچہ خارج میں وہ ایک قطرہ ہی ہوتا ہے مگر نیچے تک تیزی کے ساتھ حرکت کرنے کی وجہ سے ایک لمبا خط (لکیر) دکھائی دیتا ہے اسی طرح شعلہ جوالہ (گھومنے والے انگارے) میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے یعنی آپ ایک لکڑی کے سرے پر آگ لگا کر بجھا دیجئے تو لکڑی کا سراجل کر شعلہ (انگارا) بن جاتا ہے اب اس لکڑی کو تیزی سے گھمائیے تو ایک دائرہ نظر آئے گا اسی دائرہ کو شعلہ جوالہ کہتے ہیں۔ جوالہ جال ببول (دن) جوالانا سے ہے بمعنی گھومنا، یہ دائرہ بھی خارج میں موجود نہیں ہوتا صرف وہی طریقہ پر محسوس ہوتا ہے، خارج میں تو ایک شعلہ اور انگارہ ہوتا ہے،

فی الحقیقۃ المشتركۃ جس مشترک حواس خمسہ باطنہ میں سے ایک قوت حاسہ ہے جو دماغ کے تین حصوں میں سے حصہ اول کے اگلے جز میں رکھی ہوئی ہے یہ حواس ظاہرہ سے ادراک کی جانے والی صورتوں کو قبول کر لیتی ہے اس کی مفصل تشریح عنصریات کے بیان میں آئے گی انشاء اللہ۔ (ص ۶۰ پر ملاحظہ فرمائیے)

والحکمة بهذا المعنی الز حرکت قطعیہ کا خارج میں وجود نہیں ہوتا یہ صرف وہی طریقہ پر موجود ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب تک متحرک منہتی تک نہیں پہنچ پاتا اس وقت تک یہ امر ممتد بتماہم موجود نہیں ہوتا اور جب متحرک منہتی تک پہنچ جاتا ہے تو پہنچتے ہی یہ امر ممتد فوراً ختم ہو جاتا ہے اس لئے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں جیسا کہ ہم ابھی اوپر بتا چکے ہیں کہ خارج میں تو صرف ایک قطرہ یا ایک شعلہ کا وجود ہے البتہ حرکت کرنے کی وجہ سے وہی طریقہ پر خط مستقیم اور دائرہ دکھائی دیتا ہے،

واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانها ان يتحرك فالحجرات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شانها الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكية وقيل السكون هو الاستقرار ثم انما فيما يقع فيه الحركة فالتقابل بينهما تقابل المتصا

ترجمہ

اور بہر حال سکون پس وہ حرکت کا نہ ہونا ہے اس چیز سے جس کی شان میں سے یہ ہے کہ وہ حرکت کرے پس مجردات نہ تو حرکت کرنے والے ہیں اور نہ ساکن، اس لئے کہ ان کی شان میں سے حرکت کرنا

نہیں ہے پس تقابل ان دونوں (سکون و حرکت) کے درمیان تقابل عدم والملكہ ہے اور کہا گیا ہے کہ سکون وہ ہے جو نہ چلے نہ حرکت کرے اور مسافت میں جس میں حرکت واقع ہوتی ہے پس تقابل ان دونوں کے درمیان تقابل نقصان ہے

تشریح

واما السکون الخ۔ حرکت کی تعریف و تحقیق کے بعد سکون کی تعریف کرتے ہیں کہ سکون کے معنی حرکت کا نہ ہونا ہے اس چیز سے جس کی شان حرکت کرنے کی ہو یعنی جس موجود نے میں حرکت کی صلاحیت ہے وہ اگر حرکت نہ کرے تو اس کے حرکت نہ کرنے کا نام ہی سکون ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جن چیزوں کی شان حرکت کرنے کی نہیں ہے ان کے حرکت نہ کرنے کو سکون نہیں کہا جائے گا پس ایسی چیزیں نہ تو متحرک کہلائیں گی اور نہ ساکن جیسے مجردات یعنی باری تعالیٰ اور عقول عشرہ ان کے بارے میں حرکت کے بیان کے شروع میں ص ۲۹ پر گذر چکا ہے کہ ان کی شان حرکت کرنے کی نہیں ہے کیونکہ یہ من کل الوجوہ بالفعل ہیں کسی بھی لحاظ سے بالقوہ نہیں ہیں تو جب ان کی شان متحرک ہونے کی نہیں ہے تو ان کے عدم حرکت کو سکون نہیں کہا جائیگا پس مجردات نہ تو متحرک ہیں اور نہ ساکن ہیں۔

فالتقابل بينهما الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ سکون کی جو یہ تعریف کی گئی ہے اس تعریف کی بنا پر حرکت اور سکون کے درمیان تقابل تقابل عدم والملكہ ہے، اس کو سمجھنے کیلئے اولاً تقابل کی تعریف اور اس کے اتسام کا جاننا ضروری ہے

تقابل کہتے ہیں کون الشیئین بحیث یجتمع اجزاء ہما فی محل واحد فی آن واحد من جہت واحدہ

در چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ ان دونوں کا ایک محل میں ایک وقت میں ایک ہی جہت سے جمع ہونا محال ہو پھر تقابل کی چار قسمیں ہیں تقابل تضاد، تقابل تضالیف، تقابل عدم والملكة، تقابل ایجاب و سلب، دلیل

حصران کی یہ ہے کہ دو متقابل چیزیں دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں وجودی ہوں گی یا دونوں وجودی نہیں ہوں گی بلکہ ایک وجودی اور دوسری عدمی ہوگی اگر دونوں وجودی ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ دونوں

وجودی چیزیں متضالیفین ہوں گی یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسری پر موقوف ہوگا یا متضالیفین نہیں ہوں گی اگر متضالیفین نہیں ہیں تو تقابل تضاد ہے جیسے سواد اور بیاض کہ یہ دونوں وجودی ہیں اور

متضالیفین بھی نہیں ہیں کیونکہ سواد کا سمجھنا بیاض پر اور بیاض کا سمجھنا سواد پر موقوف نہیں ہے اور اگر متضالیفین ہیں تو تقابل تضالیف ہے جیسے البوت اور بنوت (باپ ہونا، بیٹا ہونا) کہ یہ دونوں وجودی ہیں اور متضالیفین

بھی ہیں کہ باپ کا سمجھنا بیٹے کے سمجھنے پر اور بیٹے کا سمجھنا باپ کے سمجھنے پر موقوف ہے جیسا کہ ہم ص ۹۵ سطر ۱ پر ذکر کر چکے ہیں، اور اگر ایک سے وجودی اور دوسری عدمی ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو عدمی سے و محض عدمی ہوگی یا محض عدمی نہیں ہوگی بلکہ اس میں وجودی کی بھی صلاحیت ہوگی اگر وجودی کی بھی اس میں صلاحیت ہے تو

عہ وجودی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حرف سلب اس کے مفہوم کا جزو نہ ہو، پس عدمی وہ ہے کہ حرف سلب اس کے مفہوم کا جزو ہو

تقابلِ عدم و الملکہ ہے جیسے عمی اور بصیر (نا بینا ہونا اور بینا ہونا) دیکھنے، عمی کا مفہوم عدی ہے اور بصیر کا مفہوم وجودی ہے مگر عمی محض عدی نہیں ہے بلکہ اس میں وجودی کی صلاحیت ہے کیونکہ عمی کے معنی میں عدم البصیر عثمانی شانہ ان بیکون بصیراً، ایسی چیزیں بصیر کا نہ ہونا جس کی شان بصیر ہونے کی ہو یعنی اندھا اس کو کہا جائے گا جس میں بصیر ہونے کی صلاحیت ہو مگر اس میں بصارت نہ ہو اسی لئے پتھر کو اندھا نہیں کہا جاتا ہے حالانکہ جس طرح اندھے آدمی میں بصارت نہیں ہوتی اسی طرح پتھر میں بھی بصارت نہیں ہوتی مگر چونکہ پتھر میں بصیر ہونے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے اس کو اندھا نہیں کہا جاتا ان ایسا جو ان کو اندھا کہا جاتا ہے کہ اس کی شان بصیر ہونے کی ہے پس عمی اور بصیر کے درمیان تقابل عدم و الملکہ ہے اور اگر عدی محض عدی ہے تو تقابل ایجاب و سلب ہے جیسے فرسیت اور لافرسیت کہ فرس ہونا وجودی ہے اور لافرس ہونا محض عدی ہے اسی طرح انسانیت اور لافرسیت انسان ہونا وجودی اور لافرس ہونا محض عدی ہے، اس کے بعد سمجھئے کہ حرکت اور سکون کے درمیان تقابل عدم و الملکہ ہے کیونکہ حرکت وجودی شے ہے اس لئے کہ اس کے مفہوم "الخروج من القوة الى الفعل علی سبیل التدریج" میں حرف سلب داخل نہیں ہے اور سکون عدی شے ہے مگر محض عدی نہیں بلکہ اس میں وجودی کی صلاحیت ہے کیونکہ سکون محض عدم الحركۃ کا نام نہیں ہے بلکہ عدم الحركۃ عن مان شانہ ان تتحرك کو سکون کہا جاتا ہے کہ حرکت کا نہ ہونا ایسی چیز میں جس میں حرکت کرنے کی صلاحیت اور شان ہو پس حرکت اور سکون کے درمیان تقابل عدم و الملکہ ہوا، اسکو عدم و الملکہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں عدم کیساتھ ملکہ یعنی صلاحیت بھی موجود ہے۔

وقیل السکون الی۔ شارح سکون کی ایک اور تعریف ذکر کرتے ہیں جس کے اعتبار سے حرکت اور سکون کے درمیان تقابل تضاد ہے، تعریف ہے الاستمرار زماناً ذیاً یقع فیہ الحركۃ کسی شے کا ایک زمانہ تک ٹھہر جانا اس مسافت میں جس میں حرکت واقع ہوتی ہے سکون کی یہ تعریف وجودی ہے کیونکہ حرف سلب اس میں داخل نہیں ہے تو حرکت اور سکون دونوں وجودی ہوئے اور دونوں متضالیں بھی نہیں ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف نہیں ہے سکون کی تعریف میں اگرچہ حرکت کا ذکر آیا ہے مگر حرکت کی تعریف میں سکون کا ذکر نہیں ہے پس سکون کا سمجھنا اگرچہ حرکت کے سمجھنے پر موقوف ہے مگر حرکت کا سمجھنا سکون کی معرفت پر موقوف نہیں ہے اس لئے یہ دونوں متضالیں نہیں ہیں۔ اور آپ ابھی پڑھ چکے ہیں کہ جو دو چیزیں وجودی ہوں اور متضالیں نہ ہوں ان کے درمیان تقابل تضاد ہوتا ہے لہذا حرکت اور سکون کے درمیان بھی تقابل تضاد ہوگا۔

وکل جسم متحرك فله محرك غير جسميته اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً على الدوام والتالي كاذب فالقدم مثله ثم الحركة باعتبار مقولة هي فيها على اربعة اقسام معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد حركة في الكثرة كالنور ازيداً وجسم

الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخلها في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف السمين فانها زيادة في الاجزاء الزائدة والاجزاء الاصلية في بعض الحيوانات هي المتولدة من المنى كالعظم والعصب والرباط والزائدة فيه المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين والذبول هو انقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف الهزال فانه انقاص عن الاجزاء الزائدة

### ترجمہ

اور ہر متحرک جسم کے لئے ایک محرک ہوتا ہے اس کی جسمیت کے علاوہ اس لئے کہ اگر جسم جسم ہونے کی وجہ سے حرکت کرے تو ہر جسم ہمیشہ حرکت کرنے والا ہوگا اور تالی کا ذب ہے پس مقدم بھی اسی کے مثل ہے پھر حرکت اس مقولہ کے اعتبار سے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے چار اقسام پر ہے مقولہ میں حرکت واقع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایک معین شے اس مقولہ کی ایک نوع سے اس کی دوسری نوع کی طرف حرکت کرے یا ایک صنف سے دوسری صنف کی طرف یا ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف (پہلی قسم) مقدار میں حرکت جیسے بڑھنا وہ جسم کے اجزاء اصلہ کی مقدار کا زیادہ ہو جانا ہے اس چیز کی وجہ سے جو اس جسم کی طرف ملای جائے اور جسم کے اندر تمام اطراف میں داخل ہو جائے طبعی تناسب پر بخلاف موٹاپے کے اس لئے کہ وہ اجزاء زائدہ میں زیادتی ہونا ہے اور اجزاء اصلہ بعض حیوانات میں وہ ہوتے ہیں جو مٹی سے پیدا ہوتے ہیں جیسے ہڈی اور ہڈیاں اور رباط، اور اجزاء زائدہ اس میں وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں جیسے گوشت، چربی اور روارج، اور گھٹنا اور وہ جسم کے اجزاء اصلہ کالم ہونا ہے اس چیز کی وجہ سے جو اس سے چڑھا ہوا تمام اطراف میں طبعی تناسب پر بخلاف رُبلے پن کے۔ اس لئے کہ وہ اجزاء زائدہ کالم ہونا ہے

### تشریح

وکل جسم متحرک الا مضنّف یہاں سے حرکت کے متعلقات اور اقسام کو بیان کرتے ہیں، یہ بات یاد رکھو کہ حرکت کے لئے چھ چیزوں کا ہونا ضروری ہے ۱۔ متحرک (حرکت کرنے والی چیز) ۲۔ محرک (حرکت کرانے والی چیز) ۳۔ مائتہ الحركہ (جہاں سے حرکت شروع ہو جس کو مبدأ حرکت کہا جاتا ہے ۴۔ مایہ الحركہ (جہاں تک حرکت ہو جس کو منتہا حرکت کہتے ہیں ۵۔ مایہ الحركہ (جس میں حرکت واقع ہو) جس کو مسافت بھی کہا جاتا ہے ۶۔ مقدار حرکت (جس سے حرکت کا انداز لگایا جائے) جس کو زمانہ کہتے ہیں، ان چھ چیزوں کا ہونا کیوں ضروری ہے ہم ہر ایک کی وجہ بیان کرتے ہیں، متحرک کا ہونا تو اس لئے ضروری ہے کہ حرکت ایک عرض ہے اور ہر عرض کیلئے معروض کا ہونا ضروری ہے جس کو وہ عرض عارض اور لاحق ہو لہذا حرکت کیلئے ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کو حرکت عارض اور لاحق ہو اور ظاہر ہے کہ جس شے کو حرکت عارض ہو وہ متحرک ہے پس حرکت کے لئے متحرک کا ہونا ضروری ہوا، اور محرک کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حرکت ممکن اور حادث ہوتی ہے یعنی عدم



سے وجود میں آنے والی ہوتی ہے) اور ہر وہ چیز جو عدم سے وجود میں آئے اس کے لئے ایک مُحرِّث اور موجد و قائل (عدم سے وجود میں لانے والا) ہونا ضروری ہے پس حرکت کیلئے بھی ایک محرِّک (حرکت کرانے والا) ہونا ضروری ہوا۔ ماضیہ الحریکۃ اور ماضیہ الحریکۃ یعنی مبداء حرکت اور منتہائے حرکت کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حرکت سے ایک شے کو ترک کرنا اور دوسری شے کو طلب کرنا مقصود ہوتا ہے جس شے کو ترک کیا جائیگا اس سے حرکت کی ابتدا ہوگی اور جس شے کو طلب کیا جائے گا اس پر حرکت کی انتہا ہوگی، مثلاً حرکت فی السکان کرتے ہوئے ایک شخص اپنے گھر سے مسجد تک جاتا ہے تو گھر کو چھوڑتا ہے اور مسجد کو طلب کرتا ہے پس گھر مبداء متروک اور مسجد منتہی مطلوب ہوتی ہے۔ اس لئے حرکت کے واسطے مبداء اور منتہی کا ہونا ضروری ہوا۔ ماضیہ الحریکۃ یعنی مسافت وغیرہ کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حرکت میں تدریج ہوتی ہے اور تدریج واسطے ہستی کیلئے ظاہر ہے کہ دوری اور مسافت کا ہونا ضروری ہے، اور مقدار حرکت کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حرکت سرعیہ اور بطیئہ ہوتی ہے یعنی تیز اور سست ہوتی ہے اور سرعت اور بطور کا یہ حرکت کی مقدار سے چلتا ہے اس لئے حرکت کیلئے مقدار کا ہونا ضروری ہے جس کو زمانہ کہا جاتا ہے، زمانہ ہی کے ذریعہ حرکت کی سرعت اور بطور کا علم ہوتا ہے کہ اگر زمانہ قلیل میں مسافت کثیر طے ہوگی تو حرکت سرعیہ ہے اور اگر اس کے برعکس ہے تو بطیئہ ہے۔

مصنف نے یہاں ان امور سے میں سے صرف تین کو بیان کیا ہے، محرِّک، ماضیہ الحریکۃ، مقدار حرکت (زمانہ) کیونکہ متحرِّک، مبداء حرکت اور منتہائے حرکت کا وجود بدیہی ہے اور ان سے متعلق کوئی ایسی خاص بحث بھی نہیں ہے جس کو ذکر کیا جائے۔ مثلاً متحرِّک تو ہر وہ چیز ہے جو حرکت کرے اب دنیا میں کتنی بے شمار چیزیں ہیں جو حرکت کر رہی ہیں ان کو بیان کرنا گویا تمام تحریکات کی فہرست تیار کرنا ہے جس کیلئے سطر طویل اور دفاتر لاتعداد درکار ہوں گے۔ یہی حال مبداء اور منتہی کا ہے، اب رہی تین چیزیں چونکہ ان سے متعلق کچھ خاص بحث ہے اس لئے ان کو بیان کرتے ہیں اور چونکہ زمانہ سے متعلق کچھ زیادہ تحقیق تھی اس لئے اس کو اُسُودہ مستقل ایک فصل میں ذکر فرمایا ہے اس کے بعد یہ سمجھو کہ ماتن نے تو متن کی عبارت میں کل صحت فرمایا ہے شارح نے درمیان میں جسم کا اضافہ کیا ہے اس لئے کہ کل متحرِّک کو مطلق رکھنے میں دعویٰ عام ہوتا ہے کہ ہر متحرِّک خواہ وہ جسم ہو یا غیر جسم اس کے لئے متحرِّک کا ہونا ضروری ہے اور دلیل اس کی جو اذلو متحرِّک الجسم الخ کہہ کر بیان کی گئی ہے وہ جسم کے ساتھ مخصوص ہے پس دعویٰ عام اور دلیل خاص ہونے کی وجہ سے دونوں میں مطابقت نہیں رہے گی اس لئے شارح نے جسم کا اضافہ کر دیا تاکہ دعویٰ بھی خاص ہو جائے اور دعویٰ و دلیل میں مطابقت ہو جائے۔

فلما محرِّک غیر الجسمیۃ الخ محرِّک کے بارے میں تو مصنف یہ بیان کرتے ہیں کہ ہر جسم متحرِّک جو حرکت کرتا ہے اس کیلئے اس کی جسمیت کے علاوہ کوئی دوسرا ہی محرِّک ہو کر تا ہے یعنی جسم خود اپنے جسم ہونے کی وجہ سے حرکت نہیں کرتا بلکہ جسم کو حرکت کرانے والی اس کی جسمیت کے علاوہ کوئی اور ہی شے ہوتی ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر جسم خود اپنی جسمیت کی وجہ سے حرکت کرے تو جسمیت تو اس کے اندر ہمیشہ موجود ہے جب تک جسم موجود رہیگا

اس میں جسمیت رہے گی پس ہر جسم کا ہمیشہ متحرک ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ کاذب ہے کیونکہ بعض اجسام ساکن ہیں بعض متحرک ہیں اور متحرک بھی ہر وقت نہیں ہیں کبھی حرکت کرتے ہیں کبھی ساکن ہو جاتے ہیں پس معلوم ہوا کہ جسم متحرک کا جو حرکت جسمیت کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہے :-

والسالی کاذب فالقدم مثلاً دلیل مقدم اور تالی پر مشتمل ہے مقدم لو تحرك الجسم بما هو جسم ہے اور تالی لکان کل جسم متحرک علی الدوام ہے جب تالی یعنی ہر جسم کا متحرک علی الدوام ہونا کاذب ہے تو تالی کے کاذب ہونے سے مقدم بھی کاذب ہوتا ہے پس ہر جسم کا خود اپنی جسمیت کی وجہ سے حرکت کرنا بھی کاذب ہے کما مرّ آلفاً۔

ثم الحركة باعتبار مقولة هي فيهما الخ۔ اس عبارت سے مافیہ الحركة (جس میں حرکت واقع ہوتی ہے) کو بیان کرتے ہیں، مصنف نے اگرچہ حرکت کے اقسام (حرکت فی الکم، حرکت فی الکلیف، حرکت فی الاین، حرکت فی الوضع) کو بیان کیا ہے مگر اس سے مافیہ الحركة کا بیان بھی ہو جاتا ہے یعنی یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کم، کیف، این وضع ان چار چیزوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، کم، کیف، این وضع یہ مقولات عشرہ میں سے چار مقولات ہیں جن میں حرکت واقع ہوتی ہے حرکت کے یہ اقسام اربعہ مقولہ ہی کے اعتبار سے ہیں ورنہ تو حرکت کے اور بھی متعدد اقسام ہیں جن کا بیان اپنے اپنے مقام پر آتا رہے گا، اسی لئے شارح نے فرمایا باعتبار مقولہ ہی فیہا یعنی حرکت کی یہ تقسیم مقولہ کے اعتبار سے ہے جس کے تحت چار قسمیں ہیں، اس مقام کو سمجھنے کیلئے اولاً مقولات عشرہ کی تشریح ضروری ہے، مقولات مقولہ کی جمع ہے جو قول سے اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کے معنی بولی جاتی والی شے، مقولات دینی ہیں جن میں سے ایک جوہر ہے اور نو اعراض ہیں، وہ نو اعراض یہ ہیں، کم، کیف، این وضع، اضافت، ملک، فعل، النفعال، ان کو مقولات اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ عالم کائنات میں جن بھی اشیاء ہیں ان پر ان مقولات عشرہ میں سے کوئی نہ کوئی مقولہ ضرور بولا جاتا ہے، عالم کی کوئی شے ان مقولات عشرہ سے خالی اور باہر نہیں ہے یعنی عالم کی کسی شے کو لیا جائے یا تو وہ جوہر ہے یا عرض پھر عرض میں سے یا تو وہ کیف ہے یا کم، یا این کے قبیل سے ہے یا وضع کے، یا شے ان پر صادق آتا ہے یا اضافت یا تو اس پر ملک کا اطلاق ہوتا ہے یا فعل والنفعال کا، بہر حال ان مقولات عشرہ میں سے کوئی نہ کوئی مقولہ اس پر ضرور بولا جاتا ہے، اب ہم مقولات عشرہ کی تعریف کرتے ہیں۔

① مقولہ جوہر۔ جوہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو قائم بالذات ہو یعنی اپنے قیام میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسے جسم، جوہر کے مقابلہ میں عرض ہے عرض قائم بالغیر کو کہا جاتا ہے جو اپنے قیام میں دوسرے کا یعنی جسم وغیرہ کا محتاج ہوتا ہے جیسے جسم کی سیاہی، سفیدی وغیرہ،

② مقولہ کم، کم کے معنی لغت میں مقدار کے آتے ہیں اور اصطلاح میں کم کی تعریف یہ ہے ہو عرض یقبل القسمة لاند وہ ایسا عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرنے جیسے لمبائی اور چوڑائی

موتائی، اعداد اور زمانہ وغیرہ۔

(۳) مقولہ کیف، کیف کے معنی لغت میں صفت اور حالت کے آتے ہیں اور اصطلاح میں کیف کی تعریف یہ ہے "هو عرض لا يقتضى قسمة ولا عدما ولا نسبة"۔ وہ ایسا عرض ہے جو نہ تقسیم کا تقاضا کرے اور نہ عدم تقسیم کا اور نہ نسبت کا جیسے حرارت، برودت وغیرہ۔

(۴) مقولہ این۔ این کے معنی لغت میں مکان کے ہیں اور اصطلاح میں این اس حالت کو کہا جاتا ہے جو کسی شے کو مکان میں متمکن ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے گھر میں ہونے یا مسجد میں ہونے کی حالت۔

(۵) مقولہ وضع۔ وضع کے معنی لغت میں جگہ کے بھی آتے ہیں اور ہیئت کے بھی اور اصطلاح میں وضع اس ہیئت کو کہا جاتا ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے اس کے بعض اجزاء کی نسبت کرنے سے بعض اجزاء کی طرف جیسے کھڑے ہونے، بیٹھنے اور لیٹنے کی ہیئت یا وضع اس حالت کو کہا جاتا ہے جو جسم کو امور خارجیہ کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے جیسے کسی جسم کا کسی دوسرے جسم کے مقابل اور مخادزی وغیرہ ہونا،

(۶) مقولہ اضافت، اضافت کے معنی لغت میں نسبت اور تعلق کے آتے ہیں اور اصطلاح میں اضافت اس نسبت کو کہا جاتا ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان ہو جن میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے البتہ (باب ہونا) اور بنوت (بیٹا ہونا) ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے، یہ چھ مقولات کی تعریفات ہوئیں باقی چار مقولات (ملک، متی، فعل، انفعال) کی تعریفات و تشریح ہم ۲۹۹ پر بیان کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کیجئے۔

اس کے بعد یہ سمجھئے کہ ان مقولات عشرہ میں سے مقولہ جوہر میں تو حرکت واقع نہیں ہوتی البتہ اجراض کے مقولات تسعہ میں حرکت واقع ہوتی ہے، مقولہ جوہر میں حرکت واقع نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر مقولہ جوہر میں حرکت واقع ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جسم ایک طبیعت جوہر سے انتقال کرے دوسری طبیعت جوہر سے کطرف یا اس طور کہ پہلی طبیعت جوہر سے ناسد ہو کر دوسری طبیعت جوہر سے پیدا ہو جائے مثلاً جوہر ماہ جوہر ہوا کی طرف منتقل ہو جائے اور آپ ص ۲۹ پر پڑھ چکے ہیں کہ پانی کا ہوا سے تبدیل ہونا ذرہ واحدہ ہوتا ہے تدریجاً نہیں، اور حرکت کیلئے انتقال تدریجی ضروری ہے پس معلوم ہوا کہ جوہر میں حرکت واقع نہیں ہوتی۔

بہر حال مقولہ جوہر کے علاوہ مقولات تسعہ میں واقع ہوتی ہے اب سوال یہ ہے کہ پھر تو مقولہ کے اعتبار سے حرکت کی اقسام نو ہوتی چاہئیں اور مصنف نے صرف چار قسمیں بیان کی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں ان ہی چار میں انحصار مقصود نہیں ہے حرکت تو ان کے علاوہ باقی پانچ مقولات میں بھی واقع ہوتی ہے البتہ مصنف نے جو صرف چار کا ذکر کیا ہے وہ اس وجہ سے ان چاروں میں حرکت بلا واسطہ ہوتی ہے اور ان پانچوں میں حرکت بلا واسطہ یعنی انہی چاروں میں سے کسی کے واسطہ سے ہوتی ہے جیسا کہ تشریح اس کو آئندہ تفصیل سے بیان کریں گے پس بلا واسطہ حرکت ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے مصنف نے علیٰ درجہ اقسام

فرمایا اور یہ بتلادیا کہ اصل حرکت ان چاروں میں ہوتی ہے اور باقی میں ان کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے  
 معنی وقوع الحركة فی مقولة الخ۔ مقولہ میں حرکت واقع ہونے کا مطلب بیان کرتے ہیں کہ اس کی تین صورتیں  
 ہیں۔ اول کوئی متحرک اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف حرکت کرنے کے مقولہ کی ایک صنف سے  
 دوسری صنف کی طرف حرکت کرنے کے مقولہ کے ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف حرکت کرنے، اب اس کو سمجھنے کے  
 لئے نوع، صنف اور فرد کی تعریف سمجھئے، نوع کی تعریف تو اپنے منطق کی کتابوں میں پڑھی ہے ہو سکتی مقولہ  
 علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماہر وہ ایسی کلی ہے جو ماہر کے جواب میں ایسے افراد کثیرہ  
 پر لول جائے جن کی حقیقتیں متفق اور متحد ہوں جیسے انسان، فرس، بقدر وغیرہ، صنف کی تعریف ہوا النوع  
 المقید بقید کلی وہ ایسی نوع ہے جس کو قید کلی سے مقید کیا گیا ہو جیسے الانسان الرومی انسان کو رومی  
 ہونے کا قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے اور رومی یہ قید کلی ہے جزئی نہیں۔ کیونکہ رومی کا اطلاق روم کے ہر  
 باشندے پر ہوتا ہے اور فرد کی تعریف ہوا النوع المقید بقید شخصی۔ ایسی نوع جو کسی جزئی اور شخصی  
 قید سے مقید ہو جیسے زید عمر، بحر وغیرہ کہ یہ سب انسان میں جو اپنی معین اور خاص صورت شکل وغیرہ کے ساتھ  
 مقید ہیں اور خاص صورت و شکل یہ قید جزئی ہے،

اب اس کے بعد مذکورہ بالا تینوں صورتوں کی مثالیں سنئے، صورت اولی یعنی حرکت من نوع الی نوع کی مثال  
 یہ ہے کہ مقولہ کیف کی دو نوع ہیں حرارت اور برودت، اب اگر پانی حرارت سے برودت کی طرف حرکت کرتا ہے  
 یعنی گرم پانی ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو یہ مقولہ کیف کی ایک نوع سے حرکت ہے دوسری نوع کی طرف، صورت ثانیہ  
 یعنی حرکت من صنف الی صنف کی مثال جیسے مقولہ کیف کی نوع حرارت کی دو صنفیں ہیں ایک حرارت شدیدہ  
 دوسری حرارت ضعیفہ یعنی حرارت کو جب شدت کی قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا تو یہ صنف بن گئی، شدت اور  
 ضعف ایک قید کلی ہے کیونکہ شدت اور ضعف کا کوئی درجہ متعین نہیں ہے کہ کتنی شدید اور کتنی ضعیف حرارت ہے  
 اس لئے اس میں عموم ہے پس یہ قید کلی ہوتی بہر حال جب پانی حرارت شدیدہ سے حرارت ضعیفہ کی طرف حرکت کرنے  
 یہ حرکت من صنف الی صنف ہوتی، صورت ثالثہ یعنی حرکت من فرد الی فرد کی مثال جیسے حرارت کا درجہ  
 متعین کر دیا جائے مثلاً ستونمبر کی حرارت سے حرکت ہو پچاس نمبر کی حرارت کی طرف، اب چونکہ حرارت کا درجہ  
 متعین ہو گیا یعنی اس کے ساتھ قید شخصی اور جزئی لگا دی گئی تو یہ فرد متعین ہو گیا پس یہ حرکت من فرد الی  
 فرد ہے،

حرکتہ فی الکثرہ کالمنوالہ حرکت کے اقسام اربعہ ہیں سے پہلی قسم حرکت فی الکم جبکہ حرکت کمیہ بھی کہتے  
 ہیں یعنی ایک مقدار سے دوسری مقدار کی طرف حرکت کرنا، مانتے نے حرکت کمیہ کی دو مثالیں پیش کی ہیں اول  
 نمونہ یعنی بڑھنا اول ذبول یعنی گھٹنا، یعنی ایک مثال تو ایسی پیش کی ہے جس میں مقدار صغیر سے انتقال ہوتا ہے  
 مقدار کبیر کی طرف جیسے نمونہ اور دوسری مثال ایسی پیش کی ہے جو پہلی کے برعکس ہے یعنی مقدار کبیر سے انتقال

ہو مقدار صغیر کی طرف جیسے ذبول، لیکن حرکت کمیہ ان ہی دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اس کی چھ قسمیں ہیں نمو، سمن، تخمخل، ذبول، ہزال، تکاثف، ہم اس کی دلیل صریح بیان کرتے ہیں جس سے ان اقسام مستحکم تعریفات بھی معلوم ہو جائیں گی، دلیل صریح یہ ہے کہ حرکت کمیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں مقدار صغیر سے انتقال ہوگا مقدار کبیر کی طرف یا مقدار کبیر سے انتقال ہوگا مقدار صغیر کی طرف، احتمال اول میں پہلی تین قسمیں نکلتی ہیں۔ نمو، سمن، تخمخل، اور احتمال ثانی میں اخیر کی تین قسمیں (ذبول، ہزال، تکاثف) نکلتی ہیں جس کی تشریح اس طرح ہے کہ اگر مقدار صغیر سے مقدار کبیر کی طرف انتقال ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ انتقال کسی شے کے اضافہ کرنے اور ملانے سے ہوگا یا بغیر اضافہ کئے۔ اگر اضافہ اور انضمام سے ہے یعنی مقدار صغیر والے جسم میں خارج سے کسی چیز کو ملا یا جائے اس ملانے اور اضافہ کرنے سے اس کی مقدار بڑھ جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس خارجی شے کو ملانے سے اس جسم کے اجزاء اصلییہ میں زیادتی ہوگی یا اجزاء زائدہ میں، اگر اجزاء اصلییہ میں زیادتی ہو تو اس کو نمو کہا جاتا ہے اور اگر اجزاء زائدہ میں زیادتی ہو تو اس کو سمن کہتے ہیں اور اگر بغیر کسی شے کے اضافہ کئے مقدار بڑھ جائے تو اس کو تخمخل کہا جاتا ہے اور اگر مقدار کبیر سے انتقال ہو مقدار صغیر کی طرف تو دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ انتقال یعنی مقدار کا گھٹ جانا اس میں سے کسی شے کے جدا کرنے اور نکال دینے کی وجہ سے ہوگا یا بغیر نکالے اگر نکال دینے کی وجہ سے ہوگا تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس شے کو نکال دینے کی وجہ سے اجزاء اصلییہ میں کمی واقع ہوگی یا اجزاء زائدہ میں اگر اجزاء اصلییہ میں کمی واقع ہو تو اس کو ذبول کہتے ہیں اور اگر اجزاء زائدہ میں کمی واقع ہو تو اس کو ہزال کہا جاتا ہے اور اگر بغیر کسی شے کے جدا ہونے اور نکلے مقدار گھٹ جائے تو اس کو تکاثف کہتے ہیں، اب ہم ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف و تشریح کرتے ہیں۔

① نمو۔ کے معنی لغت میں بڑھنے کے آتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے ہوا زائد یا دُحَجْبہ الاجزاء الاصلیۃ للجسم بما یُنضمُّ الیہ ویداخلہ فی جمیع الاقطار علی نسبۃ طبیعیۃ جسم کے اجزاء اصلییہ کی مقدار کا بڑھ جانا اس چیز کی وجہ سے جو اس جسم کی طرف ملانی جائے اور تمام اطراف (طول، عرض، عمق) میں اس کے اندر داخل ہو جائے طبعی تناسب کے مطابق جیسے انسان، حیوان کے جسم کی مقدار بڑھتی ہے کہ چھوٹا بچہ رفتہ رفتہ بڑا ہوتا جاتا ہے وہ اس طرح کہ وہ باہر سے غذا ایسے کھاتا ہے وہ غذا ایسے اس کے جسم کے ساتھ مل جاتی ہیں اور اس کے جسم کے اطراف ثلاثہ میں داخل ہو جاتی ہیں جس سے اس کے اجزاء اصلییہ یعنی ہڈیوں اور پٹھوں وغیرہ میں اضافہ ہو جاتا ہے کہ اس کا طول بھی بڑھ جاتا ہے اور چوڑائی و موٹائی بھی زیادہ ہو جاتی ہے اور یہ اضافہ انسان کے بدن کا جو ایک طبعی تناسب ہوتا ہے اس کے مطابق ہوتا ہے مثلاً رانوں میں اضافہ ذرا زیادہ ہوتا ہے، پنڈلیوں میں اس سے کم اور انگلیوں میں اس سے کم ہوتا ہے، عرض کہ انسان کے بدن کے اعضاء کی جو طبعی طور پر مناسب ساخت اور بناوٹ ہوتی ہے اس کے مطابق ہر ہر عضو میں

اضافہ ہوتا ہے،

(۲) جسموں کے معنی لغت میں فریب یعنی موٹا ہونا اور اصطلاحی تعریف اسکی یہ ہے ہوا زیادہ حجم الاجزاء الزائداً للجسم بما یضمنا لیه فی جمیع الاقطار علی نسبة طبیعیة یعنی باہر سے کسی چیز کے ملانے بنانے کی وجہ سے جسم کے اجزاء زائدہ کی مقدار کا تمام جوانب میں تناسب طبعی کے مطابق بڑھ جانا، نمودار جسموں دونوں کی تعریف ایک ہی ہے صرف اجزاء اصلیہ اور اجزاء زائدہ کا فرق ہے کہ نمودار اجزاء اصلیہ کا بڑھنا ہے اور جسموں اجزاء زائدہ کا بڑھنا ہے جیسے کوئی انسان موٹا ہونے کی روایں اور غذائیں کھاتا ہے اس سے اس کے اجزاء زائدہ یعنی گوشت چربی وغیرہ میں اضافہ ہو کر خوب موٹا ہو جاتا ہے،

(۳) تخلخل - کے معنی لغت میں کسی چیز کے اجزاء کا ملا ہوا نہ ہونا بیچ بیچ میں سے خالی ہونا اور اصطلاحی تعریف اسکی یہ ہے ہوانہ دینا مقدار الجسم من غیر ان ینضمنا الیہ غیرہ جسم کی مقدار کا بڑھ جانا کسی دوسری چیز کو اس میں ملانے بغیر یعنی بغیر کسی شے خارجی کے اضافہ کے جسم کی مقدار بڑھ جائے جیسے ایک فٹ لمبا بڑ کو کھینچ کر دو فٹ کے برابر کر دیا جائے کہ اس میں مقدار صغیر سے مقدار کبیر کی طرف انتقال ہو گیا ہے بغیر کسی شے کے اضافہ کے،

(۴) ذبول - بروزن حصول، اس کے معنی لغت میں گھٹ جانا، مرجھا جانا، اور اصطلاح میں ذبول کے معنی انتقاص حجم الاجزاء الاصلیة بما ینفصل عنہ فی جمیع الاقطار علی نسبة طبیعیة جسم کے اجزاء اصلیہ کی مقدار کا کم ہو جانا اس چیز کی وجہ سے جو اس سے جدا ہو جائے تمام اطراف میں طبعی تناسب پر، جیسے بڑھاپے کے زمانہ میں انسان کے بدن میں کمی واقع ہو جاتی ہے جس سے اس کے اجزاء اصلیہ یعنی پٹریوں اور پٹھوں وغیرہ کی مقدار طول عرض عمق تمام اطراف میں گھٹ جاتی ہے،

(۵) ہزال، کے معنی لغت میں لاغری یعنی دبلا ہو جانا ہے اور اصطلاحی تعریف یہ ہے ہوا انتقاص حجم الاجزاء الزائداً للجسم بما ینفصل منہ فی جمیع الاقطار علی نسبة طبیعیة ذبول اور ہزال کی تعریف میں بھی صرف اجزاء اصلیہ اور زائدہ کا فرق ہے، آدمی کسی بیماری وغیرہ کی وجہ سے دبلا اور کمزور ہو جاتا ہے اعضاء بدن میں کمی واقع ہو جاتی ہے اس کے اجزاء زائدہ یعنی گوشت اور چربی وغیرہ کی مقدار تمام اطراف میں کم ہو جاتی ہے اور ان دونوں میں بھی کمی کا واقع ہونا طبعی تناسب پر ہوتا ہے یعنی ہر عضو میں اسکی طبعی ساخت اور بناوٹ کے مناسب کمی ہوتی ہے،

(۶) تکاثف کے معنی لغت میں گاڑھا ہو جانا، گنجان ہو جانا اور اصطلاح میں تکاثف کے معنی میں انتقاص مقدار الجسم من غیر ان ینفصل عنہ جزء جسم کی مقدار کا کم ہو جانا اس سے کسی جز کو جدا کئے اور نکالے بغیر جیسے کھینچی ہوئی دو فٹ کی بڑ کو چھوڑ دینا کہ وہ پھر ایک فٹ کی مقدار پر آجائے تو دیکھو بڑ کی مقدار کم ہو گئی اور اس میں سے کسی جز کو نکالا نہیں گیا۔



علیٰ نسبتہ طبیعیہ جار مجرور سے مل کر از دیاد مصدر کے متعلق ہے یعنی نمو اور سمن کے اندر جسم کی مقدار کا زیادہ ہونا طبعی تناسب پر ہوتا ہے اس قید سے ورم کو نکالنا مقصود ہے کیونکہ جب کسی عارض بیماری وغیرہ کی وجہ سے بدن کے کسی حصہ پر ورم آجاتا ہے تو اس میں جو زیادتی ہوتی ہے وہ طبعی تناسب کے خلاف ہوتی ہے چنانچہ اعضاء کی ساخت کی حد سے متجاوز ہو کر بے تنگی سے ہو جاتی ہے پس ورم کو نمو اور سمن نہیں کہا جائیگا۔

والاجزاء الاصلیۃ۔ کیونکہ نمو اور سمن کی تعریف میں اجزاء اصلیہ اور زائدہ کا ذکر آیا ہے اس لئے شارح ان کی تشریح کرتے ہیں کہ اجزاء اصلیہ وہ ہوتے ہیں جو حیوانات میں منی سے پیدا ہوتے ہیں جیسے ہڈی، پھٹا اور رباط، رباط وہ چیز کہلاتی ہے جس بدن کے اعضاء کے جوڑوں کو آپس میں ملایا جاتا ہے جیسے ہڈیوں کے سروں میں گوندا اور راسا ہوتا ہے، اور اجزاء زائدہ وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں جیسے گوشت چربی اور رواج، رواج کی تشریح عنقریب آرہی ہے،

فی بعض الحیوانات الخ شارح نے بعض الحیوانات کہا ہے اس لئے کہ حضرت آدم علیہ السلام حضرت حوا علیہا السلام کے اجزاء اصلیہ منی سے پیدا نہیں ہوئے بلکہ مٹی وغیرہ سے تیار کئے گئے ہیں۔

ہی المتولدۃ من المنی حیوانات کے اعتبار سے منی کہلایا ہے ورنہ مراد اس سے منی اور اس کے قائم مقام چیز ہے اس لئے کہ نباتات کے اجزاء منی سے تیار نہیں ہوتے بلکہ بیج سے تیار ہوتے ہیں جو نباتات میں منی کے قائم مقام اور اس کے درجہ میں ہوتا ہے اس لئے یہاں پر زیادہ مناسب عبارت اس طرح ہے الاجزاء الاصلیۃ ہی ما يتولد من المنی او مما بمنزلتہ،

والشحم والسمین۔ شحم کے معنی چربی، اور سمین کے معنی رواج، سمین بھی شحم (چربی) کی طرح ہوتی ہے فرق دونوں میں یہ ہے کہ شحم زیادہ نرم ہوتی ہے اور سمین اس سے کم نرم ہوتی ہے ہندی زبان میں اس کو رواج کہتے ہیں۔

وقد عدا الحلاۃ فی شرح القانون السمن والهزال ایضاً من اقسام الحركة  
الکمیة وههنا بحث اذ الحركة في مقولتي يستدعي امرًا واحدًا بعينه يتوارد عليه افراد  
تلك المقولة وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد  
بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير  
الما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه وهذا المجموع غير ما  
كان له المقدار الصغير سواء كان متصلًا واحدًا أو لا وكان المقدار الصغير من  
الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما هو يعرض لجزء مما كان  
له المقدار الكبير فمحل المقدار الكبير والصغير في حالتي النمو والذبول متغيران  
فليس من الحركة الكمية وكذا الحال في السمن والهزال فتتصور حينئذ في

السَّخْلُ نُلٌ وَالتَّكَاثُفُ وَاسْرَادُوا بِالْمُتَخَلِّضِ هَهُنَا انْ يَزِيدُ مَقْدَارَ الْجِسْمِ مِنْ غَيْرِ  
انْ يَنْضَمَّ اِلَيْهِ غَيْرُهُ وَبِالتَّكَاثُفِ انْ يَنْتَقِصَ مَقْدَارَ الْجِسْمِ مِنْ غَيْرِ انْ يَنْفَصِلَ  
عَنْهُ جُزْءٌ

ترجمہ

اور علامہ (قطب الدین شیرازی) نے شرح القانون میں سمن اور ہنزال کو بھی حرکت کیہ کے اقسام میں سے شمار کیا ہے اور اس جگہ بحث (اعتراض) ہے اس لئے کہ کسی بھی مقولہ کے اندر حرکت ایک ایسی معین چیز کا تقاضا کرتی ہے جس پر اس مقولہ کے افراد یکے بعد دیگرے آتے رہیں اور ظاہر ہے کہ نموا اور ذبول میں مقدار کے افراد ایک معین چیز پر وارد نہیں ہوتے اس لئے کہ نمو کے اندر مقدار کبیر اس شے کو عارض نہیں ہوتی جس کیلئے مقدار صغیر تھی بلکہ اس شے کو عارض ہوتی ہے جس کیلئے مقدار صغیر تھی ساتھ ساتھ اس دوسری چیز کے جو اس کی طرف ملتی ہے اور یہ مجموعہ اس کے علاوہ ہے جس کے لئے مقدار صغیر تھی برابر ہے کہ وہ (مجموعہ) متصل و اجلہ ہو یا نہ ہو اور ایسے ہی مقدار صغیر ذبول کے اندر اس چیز کو عارض نہیں ہوتی جس کیلئے مقدار کبیر تھی بلکہ مقدار صغیر اس چیز کے جزو کو عارض ہوتا ہے جس کے لئے مقدار کبیر تھی پس مقدار کبیر اور صغیر کے دونوں محل نموا اور ذبول کی حالتوں میں متغایر ہیں پس یہ دونوں (نموا اور ذبول) حرکت کیہ میں سے نہیں ہیں اور یہ ہی حال سمن اور ہنزال میں ہے پس اس وقت (حکمت کیہ) منحصر ہو جاتی ہے تخفیل اور تکاثف میں اور مراد لیا ہے فلا سفہ نے تخفیل سے اس جگہ یہ کہ جسم کی مقدار اس کی طرف دوسرے جزو کو ملانے بغیر زیادہ ہو جائے اور تکاثف سے یہ (مراد لیا) کہ جسم کی مقدار اس سے کسی چیز کو جدا کئے بغیر کم ہو جائے۔

تشریح

وقد عدت العلامۃ الخ مصنف نے حرکت کیہ کی مثال میں صرف دو قسموں (نموا اور ذبول) کو پیش کیا ہے لیکن علامہ قطب الدین شیرازی نے شرح القانون کے اندر حرکت کیہ کے وہی چھ اقسام ذکر کئے ہیں جن کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں یعنی نموا اور ذبول کے ساتھ انھوں نے سمن اور ہنزال اور اسی طرح تخفیل اور تکاثف کو بھی حرکت کیہ کے اقسام میں شمار کیا ہے، شارح نے یہاں سمن اور ہنزال کے بارے میں تو کہہ دیا ہے کہ علامہ نے ان کو حرکت کیہ میں شمار کیا ہے لیکن تخفیل اور تکاثف کا ذکر نہیں کیا حالانکہ علامہ نے تشریح القانون میں تخفیل اور تکاثف کو بھی حرکت کیہ میں شمار کیا ہے وچرا اس کی یہ ہے کہ تخفیل اور تکاثف کو حرکت کیہ میں شمار کرنے پر شارح کو کوئی اعتراض نہیں اعتراض تو نموا اور ذبول اور سمن و ہنزال کے متعلق ہے کہ ان کو حرکت کیہ میں شمار کرنا درست نہیں جیسا کہ آگے وہہنا بحث الخ میں اعتراض کی تفصیل آرہی ہے، اس لئے یہاں صرف سمن اور ہنزال کا ہی ذکر کیا ہے غرض کہ شارح کو ماتن اور علامہ دونوں پر اعتراض ہے کہ نموا اور ذبول سمن اور ہنزال کو حرکت کیہ کے اقسام میں شمار کرنا درست نہیں ہے، حرکت کیہ تو صرف تخفیل اور تکاثف میں منحصر ہے جیسا کہ شارح آئندہ اس کی وضاحت فرمائیں گے،

فی شرح القانون، القانون شیخ رئیس ابو علی بن سینا کی مصنفہ علم طب کی ایک کتاب ہے، علامہ

قطب الدین شیرازی نے اس کی شرح کی ہے جس کو شرح القانون کہا جاتا ہے،

وہہنا بحث اذا المحركة انما اور ذلول، سمن اور ہزال کو حرکت کہیہ میں شمار کرنے پر شارح اعتراض کرتے ہیں جس کا ذکر ہم نے ابھی کیا تھا اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کسی بھی مقولہ میں جب حرکت واقع ہوتی ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ ایک معین شے جس کو حرکت لاحق ہو رہی ہے وہ بعینہ وہ شخصہ باقی رہے اور اس پر اس مقولہ کے افراد یکے بعد دیگرے آتے رہیں جیسے کوئی جسم حرکت فی الاین کرتا ہے یعنی مثلاً مکان اعلیٰ سے مکان اسفل کی طرف حرکت کرتا ہے تو وہ جسم معین بعینہ باقی رہتا ہے اور مقولہ این کے افراد اس پر یکے بعد دیگرے وارد ہوتے رہتے ہیں کہ پہلے اس کو مکان اعلیٰ لاحق تھا اور اب مکان اسفل لاحق ہو گیا، اس جسم متحرک میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی اور کوئی تغیر نہیں آتا، غلام یہ ہوا کہ حرکت فی المقولہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس شے کو مقولہ کا ایک فرد لاحق ہوا ہے بعینہ اسی شے کو مقولہ کا دوسرا فرد لاحق ہونا چاہئے اور ذلول میں ایسا نہیں ہوتا کہ ایک ہی معین شے پر مقدار کے متعدد افراد یکے بعد دیگرے آتے ہوں کیونکہ ابھی آپ پڑھ چکے ہیں کہ نمونے جو مقدار بڑھتی ہے وہ خارج سے کسی شے کے اضافہ کرنے اور ملانے سے بڑھتی ہے پس نمونے جس چیز کو مقدار صغیر لاحق تھی بعینہ اسی کو مقدار کبیر لاحق نہیں ہوتی بلکہ اس کو اور خارج سے ملائی ہوئی دوسری چیز کو یعنی دونوں کے مجموعہ کو لاحق ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مجموعہ بعینہ وہ نہیں ہے جس کو مقدار صغیر لاحق تھی پس مقدار صغیر اور کبیر کا محل ایک نہیں رہا متخایر ہو گیا، اسی طرح ذلول میں جو مقدار کم ہوتی ہے وہ اس کے کچھ حصہ کو نکال دینے کی وجہ سے ہوتی ہے پس اس میں بھی جس چیز کو مقدار کبیر لاحق تھی بعینہ اسی کو مقدار صغیر لاحق نہیں ہوتی کیونکہ مقدار کبیر تو محل کو لاحق تھی اور مقدار صغیر اس کے جزو کو لاحق ہو رہی ہے کچھ حصہ نکل جانے کی وجہ سے، اس میں بھی مقدار کبیر اور صغیر کے محل بدل گئے، یہی حال سمن اور ہزال کا ہے کیونکہ ان دونوں میں بھی مقدار کا بڑھنا اور کم ہونا خارج سے اضافہ کرنے اور اس میں سے کچھ اجزا نکل جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، حاصل یہ ہے کہ خارج سے کوئی اضافہ نہ ہونا چاہئے اور نہ اس میں سے کچھ نکال جائے بغیر اضافہ کے مقدار بڑھ جائے اور تغیر نکالے مقدار گھٹ جائے تب اس کو حرکت کہیہ میں شمار کیا جاسکتا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ ایسا صرف متماثل اور تکاثف میں ہوتا ہے اس لئے حرکت کہیہ صرف تماثل اور تکاثف میں منحصر ہوجاتی ہے خواہ ذلول سمن اور ہزال کو حرکت کہیہ میں شمار کرنا غلط ہے اس لئے شارح فرماتے ہیں فتدحصر حیثینہ فی التماثل والتکاثف۔

وہر اذ و بالتخلخل ہہنا انہ۔ شارح تماثل اور تکاثف کی تعریف کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگرچہ تماثل اور تکاثف کے بہت سے معانی آتے ہیں لیکن اس جگہ یعنی حرکت فی الکم میں شمار کرنے کے مقام میں تماثل سے جو معنی فلاسف نے مراد لئے ہیں وہ یہ ہیں ہوا و ذیاد مقدارا الجسم من غیر ان ینضم الیہ غیرہ جسم کی مقدار کا بڑھ جانا دوسری شے کو اس کی طرف ملانے بغیر اور تکاثف کے معنی مراد یہ ہیں ہوا ینقص من مقدار الجسم من غیر ان ینفصل عنہ جزء جسم کی مقدار کا کم ہو جانا اس سے کسی جزو کو جدا کئے بغیر

جیسا کہ ہم ۳۱۳ پر اس کی تشریح کر چکے ہیں، اور یہاں پر یہ معنی مراد لینے کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ حرکت کیے میں اسی کو شمار کیا جاسکتا ہے جس میں بغیر اضافہ کئے مقدار بڑھ جائے اور بغیر نکلے مقدار کم ہو جائے، متخلخل اور تکاثف کے جو دو سرے معانی اور اطلاقات، میں وہ اگلی عبارت میں آرہے ہیں۔

وقد يُطلق التخلخل على الانقماش وهو ان تتباعد الاجزاء ويبدا اخلها جسم غريب كالقطين المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء بحيث يمزج ما بينهما من الجسم الغريب كالقطين الملفوف بعد نفثه وقد يُطلقان على رقة القوام ويغلظهما ومادة على تحققهما ان القارورة الصيقة الراس اذ اُكبت على الماء فلا يدخلها الماء اصلاً فاذا امصت مصاً قوتاً ثم كبتت عليه دخلها الماء وما ذلك لخلاء حدث فيها بالمص لا متناعه بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخللاً فكبُر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم وجد فيه البرد الذي في الماء تكاثفاً فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له، قبل المص فدخل فيها الماء ضرورياً امتناع الخلاء هكذا قالوا واقول الظاهر ان التكاثف ههنا ليس لبرد الماء فان التجنبة شاهدة بان القارورة المذكورة اذ اُكبت على الماء الحار جيداً ايدخل فيها

ترجمہ

اور متخلخل کبھی بولا جاتا ہے انقباض (دھنتے اور پھیل جانے) پر اور وہ یہ ہے کہ اجزاء در در سے ہوجائیں اور ان کے اندر کئی اجنبی جسم داخل ہوجائے جیسے دھننی ہو یا روئی اور تکاثف (بولا جاتا ہے) اندماج (سکر جانے اور اکٹھا ہوجانے) پر اور وہ یہ ہے کہ اجزاء قریب قریب ہوجائیں اس طور پر کہ ان اجزاء کے درمیان جو جسم اجنبی ہے وہ نکل جائے جیسے وہ روئی جس کو دھننے کے بعد لپیٹ دیا جائے اور کبھی یہ دونوں بولے جاتے ہیں مادہ کے پتلا ہوجانے اور اس کے گاڑھا ہوجانے پر اور اس چیز میں سے جو ان دونوں (متخلخل اور تکاثف) کے متعلق ہونے پر دلالت کرتی ہے یہ ہے کہ تنگ منہ والی شیشی کو جب پانی پر اوندھا کیا جائے تو اس میں بالکل پانی داخل نہیں ہوتا پس جب اس شیشی کو قوت کے ساتھ چوسا جائے پھر پانی پر اوندھا کیا جائے تو اس میں پانی داخل ہوجاتا ہے، اور نہیں ہے یہ (دخول ما) اس خلاء کی وجہ سے جو اس میں چوسنے کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے خلاء کے محال ہونے کی وجہ سے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ چوسنے نے بعض ہوا کو نکال دیا اور باقی ہوا میں متخلخل پیدا کر دیا پس اس کی مقدار بڑی ہو گئی اس طرح کہ وہ خارج ہونے والی (ہوا) کے مکان کو بھی بھر دیتی ہے پھر اس (ہوا) میں اس ٹمنڈک نے جو پانی کے اندر تکاثف کو موجود کر دیا پس اس (ہوا) کی مقدار چھوٹی ہو گئی اور وہ اپنی طبیعت سے اپنی اسی مقدار کی طرف لوٹ گئی جو اس کیلئے چوسنے سے پہلے تھی پس اس (شیشی) میں پانی داخل ہو گیا خلاء کے محال ہونے کے ضروری ہونے کی وجہ سے، لوگوں نے اسی طرح کہا ہے اور میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ

تکالیف اس جگہ پانی کی ٹھنڈک کی وجہ سے نہیں ہے اس لئے کہ تجربہ اس بات کا گواہ ہے کہ مذکورہ شیشی کو جب تیز گرم پانی پر اوڑھا کیا جائے تو اس میں پانی داخل ہو جاتا ہے۔

## تشریح

وقد يطلق التخلخل: التخلخل اور تکالیف کے دوسرے معنی بیان کرتے ہیں کہ کبھی تخلخل کا اطلاق استفاش پر اور تکالیف کا اطلاق اندماج پر ہوتا ہے، استفاش کے معنی دھننے اور پھیل جانے کے آتے ہیں یعنی کسی جسم کے اجزاء پھیل جائیں اور دوردور ہو جائیں اور ان کے درمیان اجنبی جسم داخل ہو جائے جیسے روئی کو جب دھن دیا جاتا ہے تو اس کے اجزاء دوردور ہو جاتے ہیں اور ان کے درمیان ہوا داخل ہو جاتی ہے اور روئی کی مقدار بڑھ جاتی ہے، یہ حرکت کمیہ والا تخلخل نہیں ہے اس لئے کہ روئی کی مقدار کا بڑھنا باہر سے ہوا کے اجزاء داخل ہونے کی وجہ سے ہوا ہے اور حرکت کمیہ والے تخلخل میں بغیر کسی شے کے اضافہ کے مقدار بڑھتی ہے جیسا کہ اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے، اور اندماج کے معنی سکڑ جانا، اکٹھا ہو جانا یعنی جسم کے اجزاء کا قریب قریب ہو جانا اس طرح کہ ان کے درمیان جو اجنبی جسم ہے وہ نکل جائے جیسے دھنی ہوئی روئی کو جب دبا دیا اور پسیٹ دیا جاتا ہے تو اس کے پھیلے ہوئے اجزاء اکٹھے اور قریب قریب ہو جاتے ہیں اور ان کے درمیان جو ہوا کے اجزاء داخل ہو گئے تھے وہ نکل جاتے ہیں جس سے اس کی مقدار چھوٹی ہو جاتی ہے، اس اندماج کو تکالیف کہہ دیتے ہیں مگر یہ بھی حرکت کمیہ والا تکالیف نہیں ہے اس لئے کہ اس میں جو مقدار کم ہوئی ہے یہ اجنبی جسم کے نکل جانے کی وجہ سے ہوئی ہے اور تکالیف میں مقدار کا چھوٹا ہونا بغیر کسی شے کے نکلنے ہوتا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، ہاں ان دونوں (استفاش اور اندماج) کو حرکت فی الوضع میں شمار کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ ان دونوں میں روئی کے اجزاء کی وضع اور ترتیب میں انتقال اور تغیر پایا جا رہا ہے۔

وقد يطلقان التخلخل اور تکالیف کے ایک اور معنی بیان کرتے ہیں کہ تخلخل کا اطلاق کسی شے کے قوام یعنی مادہ کے پتلا ہو جانے پر اور تکالیف کا اطلاق قوام کے گاڑھا ہو جانے پر ہوتا ہے، جیسے کسی چیز میں پانی زیادہ ڈال دیا جائے اور وہ پتلی ہو جائے تو یہ تخلخل ہے اور پانی کم ہو جانے کی وجہ سے وہ گاڑھی ہو جائے تو یہ تکالیف ہے، اس معنی کے اعتبار سے بھی یہ دونوں حرکت کمیہ کے قبیل سے نہیں ہیں کیونکہ اس میں بھی مقدار کا بڑھنا گھٹنا پانی وغیرہ کے اضافہ اور کمی سے ہوا ہے البتہ اس معنی کے اعتبار سے ان کو حرکت فی الکلیف میں داخل کیا جاسکتا ہے کیونکہ رقت اور غلظت کیفیات میں سے ہیں۔

على رقة القوام: قوام بکسر القاف اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے کسی شے کا قیام ہو یعنی اصل اور مادہ جس سے کوئی چیز تیار کی جائے،

ومعادلة على تحقيقهما التخلخل: شارح یہاں سے حرکت کمیہ والے تخلخل اور تکالیف کی مثال بیان کرتے ہیں جن میں مقدار کا بڑھنا اور گھٹنا بغیر انضمام شے اور بغیر انفصال شے کے ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ تخلخل اور تکالیف کے تحقق پر دلالت کرنے والی چیز یہ ہے کہ ایک تنگ منہ والی شیشی لی جائے اور ایک برتن میں

پانی بھر لیا جائے اس شیشی کو جب اندھا کر کے پانی میں داخل کیا جائے گا تو اس کے اندر پانی بالکل داخل نہیں ہوگا کیونکہ شیشی کے اندر ہوا بھری ہوئی ہے اور ہوا کے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے کیونکہ شیشی کا منہ لٹا ہو کر پانی کے اندر ہے اور ہوا کا زور اوپر کی طرف ہوتا ہے کیونکہ ہوا کا مکان پانی کے اوپر ہوتا ہے اس لئے پانی میں اٹھی ہوئی شیشی میں سے ہوا نہیں نکل سکتی اور ہوا کے ہوتے ہوئے پانی شیشی میں داخل نہیں ہو سکتا ورنہ تبادلہ اجسام لازم آئے گا جو کہ محال ہے ایسا وجہ ہے کہ اگر آپ اس شیشی کو پانی کے اندر سیدھا کر دیں تو فوراً ہوا پانی کو چیرتی ہوئی بڑبڑاتی اور زکرتی ہوئی اور پھر نکل جائے گی اور پانی شیشی میں داخل ہو جائے گا، بہر حال جب آپ تنگ منہ والی شیشی کو پانی پر اندھا کریں تو اس میں پانی داخل نہیں ہوتا لیکن اگر پانی میں داخل کرنے سے قبل اس شیشی سے منہ لگا کر اس کو قوت کے ساتھ چوس لیں جس سے اس کی بعض ہوائی گھونٹوں کے اندر چل جائے اور پھر ایک دم اس کو پانی میں اندھا کر دیں تو اس میں پانی داخل ہو جائے گا جسے حصہ کی ہوائی گھونٹوں کے حصے میں پانی داخل ہو جائے گا۔ یہ پانی جو شیشی میں داخل ہو رہا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ شیشی کے آدھے حصہ میں ہوا رہ گئی اور آدھا حصہ خالی ہو گیا تھا جس کو پانی نے بڑ کر دیا کیونکہ خلا تو محال ہے یعنی ایسی خالی جگہ کا پایا جانا اجسام میں سے کوئی بھی جسم نہ ہو محال ہے اس لئے یہ کہا جائیگا کہ جب شیشی کو چوسا گیا اور اس کی مثلاً آدھی ہوا منہ میں چلی گئی تو باقی آدھی ہوا میں تھکن پیدا

عہ یہ فضا میں جو ہم کو خالی جگہ نظر آتی ہے یہ خالی نہیں ہے بلکہ اس پوری فضا میں ہوا بھری ہوئی ہے جہاں بھی کوئی خالی جگہ ہوتی ہے وہاں ہوا موجود ہوتی ہے، فلاسفہ کے یہاں جو دو قاعدے مستم ہیں ایک یہ کہ خلا محال ہے دوسرا یہ کہ تبادلہ اجسام محال ہے اس کا مشاہدہ اور تجربہ آپ دن رات کرتے رہتے ہیں، مثلاً آپ قلم میں دو روشنائی بھرتے ہیں آپ ذرا بڑبڑا کر دیکھیں نیز قلم کو روشنائی میں ڈالیں تو بڑبڑا کر روشنائی داخل نہیں ہوگی کیونکہ بڑبڑا کر ابھی ہوا بھری ہوئی ہے اگر اس کے ہوتے ہوئے روشنائی داخل ہو جائے تو تبادلہ اجسام لازم آئے گا اور یہ محال ہے، پھر جب آپ بڑبڑا کر اس کی ہوائی نکال دیں اور بڑبڑا کر چھوڑ دیں تو فوراً اس کے اندر روشنائی چڑھ جاتی ہے کیونکہ اگر روشنائی نہ چڑھے تو بڑبڑا کر لازم آئے گی اس لئے کہ ہوا اس کی نکل چکی ہے دوسری نئی ہوا اس کے اندر داخل نہیں ہو سکتی کیونکہ قلم کا منہ روشنائی میں ڈوبا ہوا ہے اس لئے بڑبڑا کر چھوڑ دینے کے بعد اس میں روشنائی کا چڑھنا ضروری ہوا خلاء کے محال ہونے کی وجہ سے، ایسے ہی انکیشن میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ انکیشن لگانے کیلئے ہیرنج (پچکاری) میں دو چڑھائیے پہلے آگے ہو کر باہر نکالنا پڑتا ہے ورنہ تبادلہ اجسام لازم آئے گا اور ہوائی نکالنے کے بعد جب پچکاری کو تھپتھپ کی طرف کھینچا جاتا ہے تو اس میں دو کا چڑھنا ضروری ہوتا ہے ورنہ خلا لازم آئے گا، ایسے ہی اگر آپ ایک برتن میں سے پانی پلاسٹک وغیرہ کی کسی پائپ کے ذریعہ دوسرے برتن میں منتقل کرنا چاہیں تو اگر آپ پائپ کا ایک کنارہ پانی میں ڈالیں تو پائپ کے اندر ابھی پانی نہیں چڑھے گا اس لئے کہ پائپ میں ہوا موجود ہے اور پانی کی طبیعت خود اوپر چڑھنے کی ہے نہیں کہ وہ خود اوپر کو چڑھ کر ہوا کو دھکا دیکر نکال دے اور پائپ میں بھر جائے اس لئے پائپ کی ہوا کو نکالنا ضروری ہوگا اگر ہوائی نکالے بغیر اس میں پانی چڑھ جائے تو تبادلہ اجسام لازم آئے گا اور یہ محال ہے اب اگر آپ پائپ کا ایک کنارہ پانی میں ڈال کر دوسرے کنارہ سے منہ لگا کر زور سے چوسیں اور اس کی ہوا منہ کے اندر کھینچ لیں تو پائپ میں پانی چڑھنا شروع ہو جائے گا اور آدھے کے (باقی اگلے صفحہ پر)



ہو گیا کہ اس آدھی ہوا کی مقدار بڑھ کر پوری شیشی کے برابر ہو گئی اور اس نے پوری شیشی کو بھر کر دیا اور ظاہر ہے کہ شیشی میں مسامات اور سوراخ نہ ہونے کی وجہ سے باہر سے ہوا اندر داخل نہیں ہو سکتی جس کے اضافہ سے مقدار بڑھ جائے پس یہی کہا جائے گا کہ آدھی شیشی کی ہوا کی مقدار باہر سے کسی شے کے اضافہ کے اور ملائے بغیر بڑھ کر پوری شیشی کے برابر ہو گئی اور اسی کا نام تخفیل ہے پھر جب اس شیشی کو پانی میں اوندھا کیا گیا تو پانی کی برودت کی وجہ سے پوری شیشی میں پھیلی ہوئی ہوا نکل کر آدھے حصہ میں چلی گئی جس سے اس کی مقدار بغیر کچھ نکلے چھوٹی ہو گئی اور آدھے حصہ میں پانی داخل ہو گیا، اور ہوا کی مقدار کا بغیر کچھ نکلے سسکا کر چھوٹا ہو جانا اسی کا نام تکاثف ہے، اس طرح ہوا کے اندر حرکت کیے والے تخفیل اور تکاثف کا تحقق ہوتا ہے،

التقارورة الضيقة الرأس قارورة کے معنی شیشی کے آتے ہیں ضيقة الرأس کے معنی تنگ منہ والی، یہ نید اس لئے لگائی ہے کہ چوڑے اور کشادہ منہ والی شیشی کو منہ سے چوسنا دشوار ہوتا ہے اس میں یہ احتمال رہے گا کہ شاید شیشی کا پورا منہ اپنے منہ میں نہ آیا ہو شیشی کے منہ کے بعض حصہ سے چوسا گیا اور بعض حصہ سے ہوا اندر داخل ہو گئی پس خلا لازم نہیں آئے گا اور تخفیل بھی ثابت نہیں ہوگا

مُقْتَبَسٌ - مَصَّ يَمَصُّ دَن مَصًّا بمعنی چوسنا سے ماضی مجہول کا صیغہ ہے، نائب فاعل اس کا قارورة ہے  
كَبَّتْ - كَبَّ يَكْبُ دَن كَبًّا بمعنی اوندھا کرنا، اُنْكَرْنَا سے ماضی مجہول کا صیغہ ہے،

أَوْجَدَ فِيهِ الْبُرُودَ الَّذِي - أَوْجَدَ اِيجَادَ بَابِ اِنْفَاعٍ سے ماضی محروف کا صیغہ ہے البرود اس کا فاعل ہے اور  
تَكَثُّفًا اَوْجَدَ مَفْعُولٌ ہے یعنی پانی میں جو ٹھنڈک ہے اس نے ہوا میں تکاثف پیدا کر دیا۔

ہذا اختلاوا و اقوال الظاهر الخ اور جو کہا گیا ہے کہ پانی کی برودت نے ہوا میں تکاثف پیدا کر دیا شارح اسپر اعتراف کرتے ہیں کہ لوگوں نے اگرچہ یہی کہا ہے لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہاں تکاثف پانی کی برودت سے پیدا نہیں ہوا کیونکہ اگر برودت اس کا سبب ہوتی تو گرم پانی سے تکاثف پیدا نہ ہوتا حالانکہ تجربہ سے یہ بات ثابت ہے کہ اگر شیشی چوس کر نہایت تیز گرم پانی پر اوندھی گئی جائے تب بھی اس میں پانی داخل ہو جاتا ہے اور ہوا نکل جاتی ہے اس میں تکاثف پیدا ہو جاتا ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) منفع تک پانی پہنچ جائے گا کیونکہ پائپ کی ہوا منہ میں نکل چکی ہے اگر اس میں پانی بھی نہ چرے تو خلا لازم آئے گی اور یہ حال ہے، بہر حال جب پانی آپ کے منہ تک پہنچ جائے تو پائپ کا وہ کنارہ منہ سے نکال کر دوسرے خالی برتن میں چھوڑ دیں تو آپ دیکھیں گے کہ پائپ کے ذریعہ ایک برتن سے دوسرے برتن میں پانی منتقل ہوتا ہے۔  
کام ایک سلسلہ شروع ہو جائے گا اور اس برتن کا سارا پانی دوسرے برتن میں چلا جائے گا لیکن اگر آپ پانی میں سے پائپ کا کنارہ نکال کر پھر ڈالیں تو پانی چڑھنا بند ہو جائے گا کیونکہ اب پائپ میں ہوا بھر چکی ہے اس ہوا کو جس کو دوبارہ نکالنا پڑے گا، تو دیکھئے مذکورہ طریقہ سے پائپ کے ذریعہ جو ایک برتن سے دوسرے برتن میں خود بخود پانی منتقل ہو رہا ہے کیا یہاں کوئی ایک ٹک مشین اور موٹر لگا ہوا ہے یا نکل نہیں سکتا۔ دوسری مشینوں کے ذریعہ منتقل ہو رہا ہے ایک مشین خلا کے محال ہونے کی اور دوسری مشین تداخل اجسام کے محال ہونے کی ہوئی ہے خوب سمجھ لو۔ ۱۲ حمد اللہ عزوجل

وحرکتہ فی الکلیف کتسخن الماء وتبؤدہ مع بقاء صورته النوعية وتسمى هذه الحركة استیحالة وحرکتہ فی الاین وهی انتقال الجسم من مکان الی مکان بل من آین الی آین اخر علی سبیل التدریج وتسمى نقلت وحرکتہ فی الوضع وهی ان تكون للجسم حرکتہ علی الاستدارة فان کل واحد من اجزائه یباین ای یفارق کل واحد من اجزاء مکانہ لوکان له مکان ویلا تمام کلہ مکانہ فقد اختلف نسبة اجزائه الی اجزاء مکانہ علی التدریج اقول ههنا بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة فی الوضع هی الانتقال من وضع الی آخر تدریجاً ولا تسلم ان ذلك الانتقال منحصر فی ما ذکره فان القائم اذا تعدل ینقل من وضع الی وضع مع انه لا یتحرك علی الاستدارة وثبوت الحركة الاينية له لا ینافی ذلك

ترجمہ

اور (دوسری قسم) کیفیت میں حرکت (ہے) جیسے پانی کا گرم ہونا اور اس کا ٹھنڈا ہونا اس کی صورت نوعیہ کے باقی رکھنے کے ساتھ اور اس حرکت کا نام استیحالہ (بدلتنا) رکھا جاتا ہے اور (تیسری قسم) آین میں حرکت (ہے) اور وہ جسم کا ایک مکان سے (دوسرے) مکان کی طرف منتقل ہونا ہے بلکہ ایک آین سے دوسرے آین کی طرف استیحالی کے طریقہ پر اور اس کا نام نقلت (منتقل ہونا) رکھا جاتا ہے اور (چوتھی قسم) وضع میں حرکت (ہے) اور وہ یہ ہے کہ جسم کیلئے گھومنے کے طریقہ پر حرکت ہو اس لئے کہ اس کے اجزاء میں سے ہر واحد مبائن یعنی جدا ہو جاتا ہے اپنے مکان کے اجزاء میں سے ہر واحد سے اگر اس کیلئے مکان ہو اور پورا مجموعہ اپنے مکان پر ثابت رہتا ہے پس اس کے اجزاء کی نسبت اپنے مکان کے اجزاء کی طرف آہستہ آہستہ بدل گئی، میں کہتا ہوں اس جگہ اعتراض ہے اس لئے کہ گذشتہ کلام سے یہ معلوم ہوا ہے کہ حرکت فی الوضع وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف آہستہ منتقل ہونا ہے اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ انتقال اس چیز میں منحصر ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ کھڑا ہونے والا جب بیٹھ جائے تو وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہوتا ہے باوجودیکہ وہ گھومنے کے طریقہ پر حرکت نہیں کرتا اور حرکت اینیہ کا اس کیلئے ثبات ہونا اسکے منافی نہیں ہے

تشریح

وحرکتہ فی الکلیف الی حرکت فی المقولہ کے اقسام اربعہ میں سے دوسری قسم حرکت فی الکلیف ہے یعنی کیفیت کی ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف حرکت ہونا، جیسے پانی کا گرم ہونا اور اس کا ٹھنڈا ہونا یعنی پانی کا برودت سے حرارت کی طرف اور حرارت سے برودت کی طرف منتقل ہونا، کتسخن الماء الی تسخن باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنی گرم ہونا سخونة بمعنی حرارت سے ماخوذ ہے، مع بقاء صورته النوعية یعنی حرکت فی الکلیف اس وقت کہلائے گی جب کہ پانی کی صورت نوعیہ باقی رہے صرف کیفیت میں تبدیلی واقع ہو یا اس طور کہ حرارت سے برودت کی طرف یا برودت سے حرارت کی طرف منتقل ہو جائے، کیونکہ اگر پانی کی صورت نوعیہ بھی بدل جائے یعنی صورت مائیہ زائل ہو کہ صورت ہوائیہ پیدا ہوگی تو یہ انتقال حرکت نہیں بلکہ کون و نسا کہلائے گا کیونکہ یہ انتقال دفعی ہوگا تدریجی نہ ہوگا جیسا کہ آپ ص ۲۹ پر مفصل پڑھ چکے ہو،

ولتسمى هذه الحركة استحالة الحركة في الكيف كادوسر انما استحالة ہے، استحالة باب استفعال كاصدر  
بمعنى بولسا، ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونا،

وحركة في الاين الی تسمى ستم حرکت فی الاين ہے مصنف نے حرکت فی الاين کی تعریف کی ہے وهو انتقال  
الجسم من مکان الی مکان اخر جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا، شارح فرماتے ہیں  
بل من این الی این اخر کہ تعریف میں مکان کے بجائے این کہنا چاہئے تھا کیونکہ این مکان کو نہیں کہا جاتا بلکہ  
این اس حالت کو کہا جاتا ہے جو کسی جسم کو مکان میں آنے کے بعد حاصل ہوتی ہے، لیکن ہے مصنف نے مکان سے  
مراد بخار این لیا ہوا پھر یہ توجیہ کر لی جائے کہ حالت حاصلہ مخذوف ہے اور مراد یہ ہے انتقال الجسم من  
حالة حاصلہ من مکان الی حالة حاصلہ من مکان اخر،

ولتسمى نقلتہ، حرکت فی الاين کو نقلتہ بھی کہا جاتا ہے، نقلتہ شعبہ کے وزن پر انتقال ہی کے معنی میں ہے،  
وحركة في الوضع الی جو ستم حرکت فی الوضع ہے، وضع کے معنی آپ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ وضع اس ہیئت کو  
کہا جاتا ہے جو کسی شے کو اس کے بعض اجزاء کی بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے جیسے کھڑے ہونے  
بیٹھنے اور لیٹنے وغیرہ کی ہیئت، حرکت فی الوضع کی تعریف ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف تدریجاً منتقل ہونا ہے  
جیسے کھڑا ہونا یا بیٹھ جائے یا لیٹ جائے یا بیٹھنے والا کھڑا ہو جائے یہ حرکت فی الوضع ہے، مصنف نے جو یہ فرمایا ہے  
وهي ان تكون للجسم حركة على الاستدارة کہ حرکت فی الوضع یہ ہے کہ جسم گھومنے کے طریقہ پر حرکت کرنے  
یہ حرکت فی الوضع کی تعریف نہیں ہے جس سے یہ شبہ ہو کہ حرکت فی الوضع حرکت علی الاستدارة ہی میں منحصر ہے بلکہ یہ حرکت  
فی الوضع کی صرف ایک مثال ہے کہ یا مصنف کی عبارت میں حرف تشبیہ مخذوف ہے اور عبارت اس طرح ہے كما اذا  
تكون للجسم حركة على الاستدارة پس حرکت فی الوضع کی ایک مثال تو وہ ہوئی جو ابھی اوپر گزری ہے کہ کھڑا  
ہونا یا بیٹھ جائے یا لیٹ جائے یا بیٹھنے والا کھڑا ہو جائے اور ایک مثال حرکت علی الاستدارة ہے جو مصنف نے  
بیان کی ہے جیسے گیند اپنے مرکز پر رہتے ہوئے گھومتی رہے یا چکی کا پاٹ اپنے مرکز پر رکتا ہوا گھومتا ہے یہ حرکت  
فی الوضع ہے کیونکہ اس میں چکی کے پتھر یا گیند کا ہر ہر جزو اس کے مکان کے ہر ہر جزو سے جدا ہوتا رہتا ہے کہ یہ جزو  
اب مکان کے اس جزو میں ہے اور اب دوسرے جزو میں چلا گیا اور اب تیسرے جزو میں چلا گیا اس طرح اس کے اجزاء کی  
نسبت اس کے مکان کے اجزاء کی طرف بدلتی رہتی ہے البتہ جسم کا پورا مجموعہ اپنے مکان پر ثابت اور لازم رہتا ہے مکان  
سے جدا نہیں ہوتا کیونکہ وہ مرکز پر رہتے ہوئے گھوم رہا ہے صرف اجزاء کی نسبت بدل رہی ہے اور اجزاء کی نسبت کا بدلنا  
یہ وضع کا بدلنا ہے پس گویا یہ جسم ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہو رہا ہے اور یہی حرکت فی الوضع ہے  
لوكانت له مکان یہ ایک سوال مقدمہ کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ فلک الافلاک کیلئے حرکت وضعیہ ثابت ہے  
جیسا کہ آئندہ فلکیات کی بحث میں بیان کیا جائے گا انشاء اللہ حالانکہ اس کیلئے مکان نہیں ہوتا جیسا کہ ۲۷  
پر معلوم ہو چکا ہے پس یفارق کلی واحد من اجزاء مکانہ کہنا صحیح نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ اجزاء جسم کا مکان

اجزاء سے مفارق ہونے کا اعتبار صرف اس چیز میں کیا گیا ہے جس کے لئے مکان ہو مطلقاً اعتبار نہیں کیا گیا ہے لیکن اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ "اجزاء مکانہ" میں مکان سے مراد چیز ہے جو یا خاص ہو لکن عام مراد لیا گیا ہے اور فلک الافلاک کیلئے اگرچہ مکان نہیں ہوتا لیکن اس کیلئے چیز ہوتا ہے لکن علی ص ۲۷۷

وہیلائے مکملہ مکانہ - اور جسم کا پورا مجموعہ اپنے مکان پر ثابت اور لازم رہتا ہے اس سے جدا نہیں ہوتا چنانچہ چکی کا پاٹ گھومتا ہوا پورا کا پورا ایک ہی جگہ رہتا ہے اگرچہ اس کے اجزاء کا مکان بدلتا رہتا ہے جس سے مجموعہ کی وضع تو بدلتی رہتی ہے مگر اس کا مکان نہیں بدلتا، مصنف نے یہ ایسی مثال پیش کی ہے جس میں صرف حرکت وضعی پائی جاتی ہے کوئی دوسری حرکت نہیں، اور نہ حرکت وضعی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ گیند کو لڑھکایا جائے وہ بھی حرکت علی الاستدراہ کرتی ہے اور اس کی وضع بدلتی رہتی ہے مگر ساتھ ساتھ اس کا مکان بھی بدلتا رہتا ہے پس اس میں حرکت وضعی کے ساتھ ساتھ حرکت اینیہ بھی پائی جاتی ہے، ایسے ہی قائم جب بیٹھ جائے یا قاعد کھڑا ہو جائے یا لیٹ جائے تو اس کی اگرچہ وضع بدلتی ہے مگر ساتھ ساتھ مکان بھی بدلتا جاتا ہے اس میں بھی حرکت وضعی کی ساتھ حرکت اینیہ متحقق ہوتی ہے یہ مثالیں خالص حرکت وضعی کی نہیں ہیں اس لئے مصنف نے ان دونوں مثالوں کے بجائے ایسی مثال بیان کی ہے جس میں خالص حرکت وضعی موجود ہے حرکت اینیہ نہیں قائم۔

اقول ھھنا بحث الخ شارح حرکت فی الوضع کی تعریف پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض شرح حکمہ العین سے ماخوذ ہے مگر تعجب یہ ہے کہ شارح نے اقول کہہ کر اس کو اپنی طرف منسوب کر دیا ہے ممکن ہے کہ شرح حکمہ العین میں دیکھے بغیر شارح کے ذہن میں براہ راست یہ اشکال پیدا ہوا ہو، اشکال یہ ہے کہ جب حرکت فی الامین انتقال من امین الی امین آخر علی التدریج کو کہا جاتا ہے تو حرکت فی الوضع کی تعریف انتقال من وضع الی وضع آخر علی سبیل التدریج ہونی چاہئے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ حرکت فی الوضع میں صرف وضع بدل جانی چاہئے حرکت علی الاستدراہ ہو یا نہ ہو، اور مصنف نے یہاں پر حرکت فی الوضع کی تعریف حرکت علی الاستدراہ سے کی ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حرکت فی الوضع حرکت علی الاستدراہ میں منحصر ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قائم جب بیٹھ جاتا ہے تو وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہوتا ہے حالانکہ وہ حرکت علی الاستدراہ نہیں کرتا تو دیکھو انتقال من وضع الی وضع بغیر حرکت علی الاستدراہ کے پایا جا رہا ہے پس حرکت وضعی کو حرکت علی الاستدراہ میں منحصر کر دینا اور اس کے ساتھ تعریف کرنا درست نہیں ہے، مگر اس اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ پچھلے صفحہ پر گذر چکا ہے کہ مصنف کی عبارت ہی ان تکلون للجسم حرکت علی الاستدراہ یہ حرکت وضعی کی تعریف نہیں ہے اور حرکت وضعی کو حرکت علی الاستدراہ میں منحصر کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ یہ تو صرف ایک مثال ہے اور حرف تشبیہ محذوف ہے یعنی کہا اذ تکلون للجسم حرکت علی الاستدراہ تعریف تو حرکت وضعی کی وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا ہے یعنی الانتقال من وضع الی وضع آخر علی سبیل التدریج۔

وسبوت الحركة الاینیة الخ - سوال مقدر کا جواب ہے کہ قائم اذا قعد کو آپ نے حرکت فی الوضع کی مثال

میں پیش کیا ہے حالانکہ اس میں تو حرکت اینیہ پائی جا رہی ہے کیونکہ قائم جب بیٹھ جاتا ہے تو اس کا مکان بدل جاتا ہے پس اس کو حرکت فی الوضع کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے، جواب کا ماحصل یہ ہے کہ اگر اس میں حرکت اینیہ پائی گئی تو کیا ہو اور دیکھو کہ حرکت فی الوضع ہے یا نہیں ظاہر ہے کہ اس میں حرکت فی الوضع متحقق ہے کیونکہ قائم کی وضع قائم کی وضع سے متغیر ہے پس ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف انتقال متحقق ہے اس کے ساتھ ساتھ اگر حرکت اینیہ بھی پائی گئی تو یہ ذیل اشکال بات نہیں ہے اس لئے کہ حرکت اینیہ حرکت وضعیہ کے منافی نہیں ہے دونوں جمع ہو سکتی ہیں لہذا حرکت فی الوضع کی مثال میں اس کو پیش کرنا درست ہے،

والا ظہرات الحركة واقعة في بواقى مقولات العرض ايضا اما الاضافة فلاننا اذا  
فرغ من ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونة اضعف من سخونة  
الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني  
الاضغفية انتقالا تدرجيا وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى  
صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك منه في الكيف حتى صار اعظم  
مقدارا امنا او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل  
الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدرجيا واما الملك بلات العامة اذا  
تحركت الى النزول او الصعود فلا شك ان تغيروها بالتميز تبعاً لحرکتها  
في الاين واما الفعل والانفعال فلاننا اذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها  
بالتدرج متحركاً من تسخين الى تسخين اقوى منه كذلك واذا زاد الاستعداد في  
قابل السخونة اشدد التسخين

**محرر** اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ حرکت عرض کے باقی مقولات میں بھی واقع ہوتی ہے بہر حال اضافت میں پس اس لئے کہ جب یہ فرس کیا جائے کہ ایک پانی دوسرے پانی سے زیادہ گرم ہو اور وہ کیف میں حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی گرمی دوسرے پانی کی گرمی سے کمزور ہو جائے پس بیشک یہ پانی اضافت کی ایک نوع سے مراد لیتا ہوں میں اشہدیت کو اس کی دوسری نوع اضغیت کو مراد لیتا ہوں کی طرف تدریجاً منتقل ہوا ہے، اسی طرح جب کوئی جسم سب سے اوپر کے مکان میں ہو پھر حرکت فی الاين کرے یہاں تک کہ وہ سب سے نیچے کے مکان میں آجائے یا ایک جسم دوسرے جسم سے مقدار کے لحاظ سے چھوٹا ہو پھر وہ کم کے اندر حرکت کرے یہاں تک کہ وہ اس سے بھی چھوٹا مقدار والا ہو جائے یا کوئی جسم اپنی وضعوں میں سے سب سے اشرف وضع پر ہو پھر وہ ایسی وضع کی طرف حرکت کرے جو اس کی اوضاع میں سے بہت زیادہ خیس (گھٹیا درجہ کی) ہے پس جسم ان صورتوں میں بھی ایک اضافت سے دوسری اضافت کی طرف تدریجاً منتقل ہو رہا ہے اور بہر حال ملک پس اس لئے کہ پگڑھی جب نیچے اترنے یا اوپر چڑھنے کی طرف

حرکت کرے تو کوئی شک نہیں ہے کہ عمامہ کے احاطہ کرنے کی ہیئت آہستگی کے ساتھ بدل جاتی ہے اس کی حرکت فی الامین کے تابع ہو کر اور نہ حال فعل اور انفعال پس اس لئے کہ جب جسم ایک حرارت سے اس سے زیادہ سخت حرارت کی طرف آہستگی کے ساتھ حرکت کرے تو وہ ایک گرم ہونے سے اس سے زیادہ قوی گرم ہونے کی طرف اسی طرح (تدریجاً) حرکت کرے گا اور جب حرارت کو قبول کرنے والی چیز میں استعداد بڑھے گی تو گرم کرنا زیادہ ہوگا،

## تشریح

والاظہران الحورکة الخ: مثلاً یہ کہہ گیا تھا کہ مصنف نے اگرچہ حرکت کے اقسام اربعہ بیان کئے ہیں مگر حرکت ان ہی چار مقولات میں منحصر نہیں ہے بلکہ دیگر پانچ مقولات (اضافت، تنگ، فعل، انفعال اور متنی) میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے البتہ مذکورہ مقولات اربعہ (کم، کیف، این، وضع) میں حرکت بلا واسطہ واقع ہوتی ہے اور ان پانچ میں حرکت بالواسطہ یعنی انہی چاروں میں سے کسی ایک کے تابع ہو کر واقع ہوتی ہے چنانچہ شارح یہاں سے اسبات کو بیان کرتے ہیں کہ زیادہ ظاہر یہ ہے کہ حرکت باقی مقولات خمسہ میں بھی واقع ہوتی ہے، مقولہ اضافت میں تو چاروں کے واسطہ سے واقع ہوتی ہے، اسی لئے شارح حرکت فی الاضافتہ کی چار مثالیں بیان کرتے ہیں ایک حرکت فی کیف کے تابع ہو کر دوسری حرکت فی الامین کے تابع ہو کر تیسری حرکت فی الکم کے تابع ہو کر چوتھی حرکت فی الوضع کے تابع ہو کر اما الاضافتہ فلانہ الخ: یہ حرکت فی الاضافتہ تبعاً للحورکة فی کیف کی مثال ہے، جیسے ایک پانی زیادہ سخت گرم ہو اور دوسرا پانی کم گرم ہو تو ایک میں شدت اور دوسرے میں اضعفیت ہے، شدت اور اضعفیت یہ دونوں مقولہ اضافت کی دونوں میں ہیں، شدت کا سمجھنا اضعفیت پر اور اضعفیت کا سمجھنا شدت پر موقوف ہے اب اگر زیادہ تیز گرم پانی کیف میں حرکت کرے یعنی حرارت شدیدہ سے ضعیفہ کی طرف حرکت کرے کہ اس تیز گرم پانی کی حرارت کم ہو کر کم گرم پانی سے بھی زیادہ ضعیف اور ہلکی ہو جائے تو دیکھو تیز گرم پانی میں پہلے شدت تھی اب اس میں اضعفیت آگئی ہے تو یہ اضافت کی ایک نوع (اشدیت) دوسری نوع (اضعفیت) کی طرف تدریجاً انتقال ہے لہذا یہ حرکت فی الاضافتہ ہے لیکن اصل حرکت کیف میں ہوئی ہے کیونکہ پانی نے حرارت شدیدہ سے حرارت ضعیفہ کی طرف حرکت کی ہے اس کے ضمن میں حرکت فی الاضافتہ پائی گئی دوسرے پانی کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے،

وکذا لک اذا کان جسمٌ اذہ یہ دوسری صورت (حرکت فی الاضافتہ تبعاً للحورکة فی الامین) کی مثال ہے کہ ایک جسم اوپر والے مکان میں ہے دوسرا جسم اس سے نیچے ہے تو دیکھو اوپر والے جسم میں اعلویت اور نیچے والے جسم میں اسفلت ہے اور اعلویت و اسفلت بھی اضافات میں سے ہیں کہ ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے اب اگر اوپر والا جسم حرکت فی الامین کرے یعنی اوپر والا جسم حرکت فی الامین کرتا ہوا نیچے آئے یہاں تک کہ نیچے والے جسم سے بھی نیچے پہنچ جائے تو دیکھو اس اوپر والے جسم میں پہلے اعلویت تھی اور اب دوسرے جسم سے بھی نیچے آ جانے کی وجہ سے اس میں اسفلت آگئی ہے پس یہ ایک اضافت (اعلویت) سے دوسری اضافت (اسفلت) کی طرف انتقال ہے یہ حرکت فی الاضافتہ ہے مگر اصل حرکت فی الامین ہوئی ہے کہ جسم اوپر سے نیچے آ گیا ہے اور اس کے تابع ہو کر حرکت فی الاضافتہ متحقق ہو رہی ہے کہ وہ جسم اعلویت سے اسفلت کی طرف منتقل ہو رہا ہے،



اوقات اصغر مقداراً الی۔ یہ تیسری صورت (حرکت فی الاضافۃ تبعاً للحرکت فی الکلم) کی مثال ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم سے مقدار میں چھوٹا ہو مثلاً ایک ربڑ ایک فٹ لمبی ہے اور دوسری ربڑ دو فٹ لمبی ہے، اب ایک فٹ والی ربڑ حرکت فی الکلم کرنے یعنی اس کو کھینچا جائے یہاں تک کہ دو فٹ سے بھی زیادہ ہو جائے تو دیکھو اب تک اس پہلی ربڑ میں اصغریت تھی اور اب حرکت فی الکلم کرنے یعنی کھینچنے کے بعد اس میں اس دوسری ربڑ کے اعتبار سے اکبریت آگئی ہے پس یہ اصغریت سے اکبریت کی طرف حرکت ہوئی، اصغریت اور اکبریت اضافی چیزوں میں سے ہے پس یہ ایک اضافت سے دوسری اضافت کی طرف حرکت ہے مگر اصل حرکت کم کے اندر ہوئی ہے اس کے تابع ہو کر حرکت فی الاضافت پائی گئی،

اوقات علی اشرف اوضاعہ الی۔ یہ چوتھی صورت (حرکت فی الاضافۃ تبعاً للحرکت فی الوضع) کی مثال ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے اعتبار سے اشرف وضع پر ہے دوسرا جسم اس سے ادنیٰ درجہ کی وضع پر ہے اب اگر پہلا جسم حرکت فی الوضع کرے یہاں تک کہ ادنیٰ اور ازل وضع والے جسم سے بھی ادنیٰ اور گھٹیا وضع پر ہو جائے تو دیکھو اب تک پہلے جسم میں دوسرے جسم کے اعتبار سے اشرفیت تھی اور اب اس جسم آخر کے اعتبار سے اس میں اذلیت اور اخسیت آگئی ہے پس یہ ایک اضافت (اشرفیت) سے دوسری اضافت (اخسیت اور اذلیت) کی طرف حرکت ہوئی مگر اصل حرکت وضع کے اندر ہوئی ہے اس کے تابع ہو کر حرکت فی الاضافت پائی جا رہی ہے،

واما الملك فلان العامة الی۔ اب تک تو مقولہ اضافت میں حرکت کا بیان تھا جو چاروں مقولات کے واسطے سے مستحق ہوتا ہے اب یہاں سے مقولہ ملک میں حرکت کا بیان ہے جو صرف حرکت فی الاین کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے، ملک کی تعریف آپ صوفیوں پر پڑھ چکے ہیں کہ ملک وہ ہیئت ہے جو کسی جسم کو احاطہ کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے خواہ کل جسم کا احاطہ ہو یا بعض کا جیسے قمیص پہننا چادر اور ڈھنسا عمامہ اور ٹوپی پہننا وغیرہ، حرکت فی الملك تبعاً للحرکت فی الاین کی مثال پیش کرتے ہیں کہ عمامہ جو سر پر بالکل درست رکھا ہوا ہے اگر وہ نیچے کو ہو کر پیشانی پر آجائے یا اوپر کو ہو جائے تو دیکھو عمامہ اصل میں تو حرکت فی الاین کر رہا ہے لیکن اس کے تابع ہو کر احاطہ کرنے کی ہیئت بھی بدلتی جا رہی ہے یعنی حرکت فی الملك ہو رہی ہے پس یہ حرکت فی الملك ہے جو حرکت فی الاین کے تابع ہو کر مستحق ہو رہی ہے،

واما الفعل والافعال الی مقولہ فعل اور مقولہ الافعال میں حرکت، حرکت فی الکلیف کے ساتھ پائی جاتی ہے یا اس طور کہ پانی جب حرکت فی الکلیف کرتا ہے یعنی ایک سخونت (حرارت) سے دوسری سخونت کی طرف مثلاً حرارتِ خفیفہ سے حرارتِ شدیدہ کی طرف حرکت کرتا ہے تو چونکہ سخونت کے پیدا ہونے کے لئے مسخون (گرم کرنے والی چیز جیسے آگ) کی تاثیر ضروری ہے جب مسخون کی تاثیر خفیف ہوگی تو سخونت و حرارت بھی خفیف ہوگی اور جب اس کی تاثیر شدید ہوگی تو حرارت بھی شدید ہوگی کیونکہ ظاہر ہے کہ جب آگ زیادہ جلے گی تو پانی بھی زیادہ گرم ہوگا اور جب آگ کم جلے گی تو پانی بھی کم گرم ہوگا، اور مسخون کی تاثیر یہ مقولہ فعل ہے اور ظاہر ہے کہ مسخون کی تاثیر کے شدید و ضعیف ہونے سے مسخون (گرم ہونے والی شے) کا مسخون (حرارت کو قبول کرنا) بھی شدید و ضعیف ہوگا اور مسخون یعنی حرارت کو قبول کرنا یہ الافعال ہے پس اس طرح فعل ضعیف سے فعل شدید کی طرف اور الافعال ضعیف سے الافعال شدید کی طرف انتقال پایا جائیگا

اور یہ حرکت فی الفعل والافعال ہے پس حرکت فی الکیف کے ساتھ حرکت فی الفعل والافعال متحقق ہو رہی ہے ، ان  
اب اس مقام پر ایک بات قابل غور یہ ہے کہ یہاں یہ تو معلوم ہو رہا ہے کہ حرکت فی الکیف کے ساتھ حرکت فی الفعل والافعال  
پائی جاتی ہے لیکن ان میں سے کونسی حرکت اصل اور کونسی تابع ہے یہ متعین نہیں ہو سکتا بلکہ نظر الیہا معلوم ہوتا ہے کہ حرکت فی  
الفعل والافعال اصل ہے اور حرکت فی الکیف تابع ہے اس لئے کہ مستخین کی تاثیر اور مستخین کے تاثیر کے بعد ہی حرکت فی الکیف  
متحقق ہوگی اور یہ اس مقام کے مقضی کے خلاف ہے کیونکہ گفتگو تو اس سلسلہ میں ہے کہ حرکت فی الفعل والافعال حرکت فی الکیف  
کے تابع ہو کر متحقق ہوتی ہے پس یہاں پر یہ تو یہ توجیہ کی جائے کہ شارح کا مقصود صرف یہ بیان کرنا ہے کہ مقولہ فعل اور مقولہ  
افعال میں حرکت کا متحقق ہوتا ہے یہی یہاں کہ حرکت فی الکیف اصل ہے اور یہ دونوں تابع ہیں یا اس کا برعکس ہے ؟  
یہ شارح کا مقصود ہی نہیں ہے اب اگر حرکت فی الفعل والافعال اصل اور حرکت فی الکیف تابع ہو جائے تو مقصود کے لئے  
مضر نہیں ہے ، یا پھر لیں کہا جائے کہ فعل اور افعال سے مراد تاثیر اور تاثر نہیں ہے بلکہ وہ حالت مراد ہے جو تاثیر اور تاثر  
کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ حالت کا حصول بعد میں ہوتا ہے پہلے مستخین اور مستخین کی وجہ سے حرکت فی  
الکیف متحقق ہوگی پھر اس حالت کا حصول ہوگا پس حرکت فی الکیف اصل اور حرکت فی الفعل والافعال اس کے تابع ہوئی ۔

وإذا زاد الاستعداد في قابل المتخونة الخ شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مآثریات کے اندر فاعل کی تاثیر منفعل کی  
استعداد پر موقوف ہوتی ہے جب تک منفعل کسی شے کے لئے مستعد اور تیار نہیں ہوگا اس میں فاعل کوئی اثر نہیں کر سکتا مثلاً  
کسی جسم میں اگر سواد کو قبول کرنے کی صلاحیت ہو تو فاعل کی طرف سے اس جسم میں سواد کا فیضان نہیں ہو سکتا ، ایسے ہی جو  
چیز مثلاً گھٹنے کی صلاحیت نہیں رکھتی آپ اس کو گھٹلانے لگیں تو گھٹلانا اس میں موثر نہیں ہوتا اور وہ گھٹنے کو قبول  
نہیں کرتی ، پھر فاعل کی تاثیر منفعل کے اندر اس کے استعداد کے مرتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اگر استعداد ضعیف ہے تو  
تایثر بھی ضعیف ہوتی ہے اور اگر استعداد قوی ہے تو فاعل کی تاثیر بھی قوی ہوتی ہے پس پائی جب حرارت میں حرکت کر دیا گیا  
اور اس کی استعداد حرکت کو قبول کرنے کی طرف سے گئی تو مستخین کی تاثیر بھی اس میں زیادہ ہوگی اور مستخین کی تاثیر مستخین ہے  
اور مستخین کا مستخین ضعیف سے مستخین شدید کی طرف حرکت کرنا ہی حرکت فی الفعل ہے اور مستخین کا مستخین ضعیف سے  
مستخین شدید کی طرف حرکت کرنا یہ حرکت فی الافعال ہے پس حرکت فی الکیف کے تابع ہو کر مقولہ فعل اور افعال میں  
حرکت پائی گئی ۔

وقال الشيخ في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيًا إذا الانتقال من سنة  
الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعةً وذلك لان أجزاء الزمان متصل بعضها ببعض  
والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في أن فقبل ذلك الآن ليست  
للموضوع متاهة بالقياس الى الزمان الاول وبعد ذلك ليست متاهة بالقياس الى الزمان الثاني  
وذلك لأن نهاية وجود الاول وابتداء حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه  
أن الفاصل بين أجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك

الاجزاء الی بعضی دفعیاً ایضاً ولكن اذا فرض مکانین بینہما مسافت منقسمة کان  
الانتقال من احدہما الی الآخر تدریجیاً فکذا الحال فی الانتقال من زمان الی زمان  
آخر بینہما زمان کالفجر والمغرب مثلاً فانہ یكون تدریجیاً لادفعیاً

### ترجمہ

شیخ نے شفاء میں کہا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ متی میں انتقال دفعۃً ہونا چاہئے اس لئے کہ ایک سال  
سے دوسرے سال کی طرف اور ایک ہفتے سے دوسرے ہفتے کی طرف انتقال ایک دم ہوتا ہے اور یہ  
اس لئے ہے کہ زمانہ کے بعض اجزاء بعض سے متصل ہوتے ہیں اور ان کے درمیان حد مشترک وہ آن (المح) ہے پس جب وہ ایسے  
زمانے فرض کئے جائیں جو ایک آن میں مشترک ہوں تو اس آن سے پہلے (حکرت کرنے والی) معین ٹئے کیلئے اس کا متی زمانہ اول  
کا طرف قیاس کرتے ہوئے جاری رہے گا اور اس (آن) کے بعد اس کیلئے اس کا متی زمانہ ثانی کی طرف قیاس کرتے ہوئے جاری  
ہو جائے گا اور یہ آن زمانہ اول کے وجود کی انتہا اور ثانی کے حصول کی ابتدا ہے پس انتقال میں کوئی آہستگی نہیں ہے  
اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مسافت کے اجزاء کے درمیان فصل کرنے والی شے ایسی حدود ہیں جو غیر منقسم ہیں پس (مثلاً  
کے) ان اجزاء میں سے بعض سے بعض کی طرف انتقال ہونا بھی دفعۃً ہوگا اور لیکن جب دو مکان ایسے فرض کئے جائیں جس  
کے درمیان منقسم ہونے والی مسافت ہو تو ان میں سے ایک سے دوسرے کی طرف انتقال تدریجاً ہوگا پس یہی حال ہے  
ایک ایسے زمانہ سے دوسرے زمانہ کی طرف منتقل ہونے میں جن دونوں زمانوں کے درمیان زمانہ ہو جیسے شمال کے طور  
پر فجر اور مغرب اس لئے کہ یہ (انتقال) تدریجی ہے نہ کہ دفعتی۔

### تشریح

قال الشيخ في الشفاء في مقولات خمسة (اضافة، ملك، فعل، انفعال، متي) میں سے پہلے چار  
مقولات میں حرکت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد جب مقولہ متی میں حرکت کے بیان کا نمبر آیا تو شارح  
اس بارے میں اولاً شیخ رئیس کا قول نقل کیا ہے کہ وہ مقولہ متی میں حرکت واقع ہونے کا انکار کرتے ہیں پھر اس پر اعتراض  
کر کے یہ ثابت کر دیا کہ متی میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ شیخ رئیس ابوعلی بن سینان نے کتاب الشفاء  
میں فرمایا ہے کہ میرے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ متی میں حرکت واقع نہیں ہوتی کیونکہ متی میں انتقال دفعۃً واحدہ ہوتا  
ہے اور حرکت کیلئے انتقال تدریجی ہونا ضروری ہے، مثلاً ایک سال سے دوسرے سال کی طرف اور ایک ہفتہ سے دوسرے  
ہفتے کی طرف انتقال ایک دم دفعۃً ہو جاتا ہے، اسی بات کی متی میں انتقال دفعۃً کیوں ہوتا ہے؟ اس کی وجہ  
وذلك لان اجزاء الزمان الخ سے بیان کرتے ہیں کہ زمانہ کے جو اجزاء ہوتے ہیں وہ آپس میں ایک دوسرے  
کے ساتھ متصل اور ملے ہوئے ہوتے ہیں درمیان میں جو چیز دونوں جانہوں میں مشترک ہوتی ہے وہ ایک آن (المح)  
ہوتا ہے جس کا تعلق حصہ اولی کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور حصہ ثانیہ کے ساتھ بھی، اور اس کو فصل مشترک یا حد مشترک  
کہا جاتا ہے اب اگر دو زمانے ایسے فرض کئے جائیں جو ایک آن میں مشترک ہوں جیسے لیل اور نہار، یہ دونوں  
طلوع شمس کے آن میں مشترک ہیں کہ طلوع شمس کا لمحہ لیل کے وجود کی انتہا اور نہار کے وجود کی ابتدا ہے کوئی مح

مٹی میں حرکت کرے گا تو آنِ طلوع شمس سے پہلے پہلے تو متحرک کا متنا زمانہ اول (لیل) میں مستمر اور جاری رہے گا اور آنِ طلوع کے بعد زمانہ ثانی (نہار) میں مستمر ہو جائے گا اور ہم بتا چکے ہیں کہ یہ آنِ طلوع لیل کے وجود کی انتہا اور نہار کے وجود کی ابتدا ہے پس رات سے دن کی طرف انتقال ایک دم دفعۃً واحدہ ہو جائے گا تدریجاً نہیں ہوگا بہر حال ثابت ہو گیا کہ مٹی میں انتقال دفنی ہوتا ہے نہ کہ تدریجاً پس مٹی میں حرکت متحقق نہیں ہوگی،

یشبہ ان یكون ان شیخ رئیس کی عادت ہے کہ جو بات ان کے نزدیک حق ہوتی ہے اس کو لفظ یشبہ سے بیان کرتے ہیں یہاں بھی انھوں نے یشبہ کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مٹی میں حرکت کا واقع نہ ہونا میرے نزدیک حق ہے۔ اسی لئے ہم نے یشبہ کا ترجمہ "حق بات یہ ہے" کے ساتھ کیا ہے، گویا یشبہ کے بعد لفظ یا للصباب محذوف ہے یعنی یہ بات حق اور درستگی کے مشابہ ہے، دوسرا احتمال اس میں یہ بھی ہے کہ یشبہ اور شک کے معنی میں ہونے کا شیخ یقین کے ساتھ نہیں بلکہ شک اور شبہ کے طور پر کہتے ہیں کہ مٹی میں حرکت واقع نہیں ہوتی اور یقین اس واسطے نہیں ہے کہ اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جس کو آگے شرح نے ویرد علیہ الخ سے ذکر کیا ہے، شاید شیخ نے اس اعتراض کو محسوس کر لیا ہوگا اور ان کے ذہن میں یہ اعتراض پیدا ہو گیا ہوگا اس لئے ان کو اس بارے میں تردید اور شک ہو گیا اس لئے انھوں نے اس کو یشبہ کہہ کر بیان کیا۔

اذا الانتقال من سنة الخ سنة الخ ایک سال سے دوسرے سال کا طرف اور ایک مہینے سے دوسرے مہینے کی طرف انتقال دفعۃً واحدہ یعنی ایک دم ایک آن میں ہوتا ہے مثلاً دسمبر کی اکتسوس تاریخ کا دن گزرنے کے بعد جرات آئے گی اس کے بارہ بجے پر سال کی تبدیلی ہوگی مثلاً ۱۹۹۹ء سے ۲۰۰۰ء کی طرف انتقال ہوگا، اب دیکھئے کہ بارہ بجنے سے ایک لمحہ پہلے ۱۹۹۹ء تھا اور اس لمحہ کے فوراً بعد ۲۰۰۰ء شروع ہو گیا تو دیکھو ۱۹۹۹ء سے ۲۰۰۰ء کی طرف انتقال ایک آن میں ایک دم ہو گیا اسی طرح مہینے کو بھی اسی پر قیاس کر لیجئے،

والفصل المشترك۔ فصل مشترک اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کی نسبت جزین کی طرف برابر ہوتی ہے جیسے خط کے دو جزوں کے درمیان نقطہ ہوتا ہے اس کا تعلق خط کے دونوں حصوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے وہ نقطہ جس قدر جز اول کی انتہا ہے اسی قدر جز ثانی کی ابتدا ہے، فصل مشترک کو حد مشترک بھی کہتے ہیں،

ویرد علیہ ان الفاصل الخ شیخ نے جو حرکت فی المتی کا انکار کیا ہے شرح اس پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض دراصل سید محقق کا ہے جو انھوں نے شرح حکمۃ العین کے حواشی میں ذکر کیا ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ زمانہ کے اجزاء متصل ہونے اور ان کے درمیان فصل مشترک آن ہونے کی وجہ سے حرکت فی المتی کا انکار کرتے ہیں تو پھر ان میں بھی حرکت واقع نہ ہونی چاہئے کیونکہ مسافت کے اجزاء بھی تو آپس میں متصل ہوتے ہیں اور ان کے درمیان فصل کرنے والی چیز غیر منقسم حدود ہوتی ہیں یعنی مسافت کے اجزاء کے درمیان نقطے فاصل بنتے ہیں مثلاً ایک کلومیٹر کی مسافت ہے تو بالکل بیچ میں آدھے کلومیٹر پر ایک نقطہ لگا دیا جائے یہ نقطہ مسافت کے جزو اول اور ثانی کے درمیان فصل مشترک ہے پس جب کوئی متحرک اس مسافت میں حرکت کرے گا تو نقطہ تک پہنچنے سے قبل جزو اول

ہیں ہوگا اور نقطہ کے فوراً بعد جزر ثانی میں چلا جائے گا پس مسافت کے جزر اول سے جزر ثانی کی طرف انتقال فوراً  
 دفعہ واحدہ ہو رہا ہے لہذا حرکت فی الاین بھی مستحق نہ ہونی چاہئے حالانکہ حرکت فی الاین کے کبھی قائل ہیں حتیٰ کہ شیخ  
 بھی قائل ہیں، یہی بات کہ پھر حرکت فی الاین کا تحقق کیسے ہو سکتا ہے جب اس میں انتقال نہی ہے تو شارح  
 ولکن اذا فرض انہ کہہ کر اس کا حل کرتے ہیں کہ دیکھو این میں جو انتقال تدریجی ہوتا ہے وہ اس طرح کہ دو ایسے  
 مکان فرض کئے جائیں جن کے درمیان مسافت منقسم ہو جیسے مثلاً تین کلومیٹر کی مسافت ہے اور متحرک ہے کلومیٹر  
 سے تیسرے کلومیٹر میں پہنچتا ہے تو درمیان میں ایک کلومیٹر کی طویل مسافت موجود ہے جو منقسم ہے تو پہلے کلومیٹر سے  
 تیسرے کلومیٹر میں منتقل ہونا دفعہ نہیں ہوگا بلکہ تدریجاً ہوگا پس اس طرح آپ حرکت فی المتی کو سمجھ لیجئے کہ دو  
 زمانے ایسے فرض کئے جائیں جن کے درمیان بھی ایک زمانہ ہو آن نہ ہو مثلاً فجر کا زمانہ اور مغرب کا زمانہ کہ ان کے  
 درمیان پورے دن کا ایک طویل زمانہ ہے اب اگر کوئی متحرک فجر سے مغرب کی طرف حرکت کرے تو یہ انتقال دفعہ نہیں  
 ہوگا بلکہ تدریجاً ہوگا پس اس طرح حرکت فی الاین بھی مستحق ہوگی اور حرکت فی المتی کا بھی تحقق ہوگا،

ونقول ایضاً المحركة إما ذاتية أو عرضية لأن ما يوصف بالحركة إما أن يكون الحركة  
 حاصلتة بالحقيقة فيه أو لا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر يقاربه ويوصف هذا بالحركة  
 تبعاً لذلك الشيء فالحركة المنسوبة إلى الأول تسمى ذاتية والمنسوبة إلى الثاني تسمى  
 عرضية كحركة أعراض الجسم والحركة الذاتية إما طبيعية أو ارادية لأن  
 القوة المحركة أقول إن إرادتهما مبدأ الميل فلا يلزم قوله إما أن تكون مستفادة من  
 خارج أي أمر متميز عن المتحرك فإنه إشارة الحسية أو لا تكون وإن إرادتهما الميل فلا  
 يلزم قوله فإن لم تكن مستفادة من خارج فإما أن يكون لها شعور أو لا يكون إذ الميل  
 على ما ذكره الشيخ في مسألة الحد وكيفية بهما يكون الجسم مدافعاً لما يمانعه وهي عديمة  
 الشعور قطعاً فإن حيلت على الأول فالمراد بتحركها وإن حيلت على الثاني فيكون المراد  
 أن يكون لبدها شعور والحمل على الأول أولى بالعبارة فإن كان لها شعور قيل مجرد  
 الشعور لا يكفي في كون الحركة ارادية كما في الساقط من علو مع شعوره لا بسقوطه بل إذا كان  
 لها شعور وإرادة معاً فهي الحركة الارادية أقول هذا مدفوع بأن مبدأ الميل هناك هو  
 الطبيعة ولا شعور لها وإن كان للمتحرك شعور وإن لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية  
 وإن كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية فيه إشارة إلى أن فاعل الحركة القسرية  
 طبيعة المقسوم لا القاسم والالزم من الغدامة الغدامة بل هو مدفوع

ترجمہ | اور نیز ہم کہتے ہیں کہ حرکت یا تو ذاتیہ ہے یا عرضیہ اس لئے کہ جو چیز حرکت کے ساتھ موصوف ہوتی ہے

یا تو حرکت حقیقہً اسی چیز میں حاصل ہوگی یا نہیں بلکہ دوسری چیز میں حاصل ہوگی جو اس کے متصل ہو اور یہ چیز حرکت کے ساتھ اس (دوسری) چیز کے تابع ہو کر متصف ہوگی پس وہ حرکت جو پہلے (احتمال) کی طرف منسوب ہے اس کا نام ذاتیہ رکھا جاتا ہے اور جو دوسرے کی طرف منسوب ہے اس کا نام عرضیہ رکھا جاتا ہے جیسے جسم کے اعراض کی حرکت اور حرکت ذاتیہ یا تو طبعیہ ہوگی یا قسریہ یا ارادیہ اس لئے کہ قوت محرکہ میں کہتا ہوں اگر اس (قوت محرکہ) سے مراد مبداء میل ہے پس یہ مصنف کے اس قول کے مناسب نہیں ہے "یا تو باہر سے حاصل شدہ ہوگی یعنی ایسی چیز سے جو متحرک سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہے یا نہیں ہوگی اور اگر اس سے مراد میل لیا تو یہ مصنف کے اس قول کے مناسب نہیں ہے۔ پس اگر وہ باہر سے حاصل شدہ نہیں ہے پس یا تو اس کیلئے شعور ہوگا یا نہیں ہوگا اس لئے کہ میل اس بنا پر جس کو شیخ نے رسالہ حدود میں ذکر کیا ہے ایسی کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اس چیز کو دفع کر نیوالا ہوتا ہے جو اس کو (حرکت سے) روکتی ہے اور وہ (کیفیت) یقینی طور پر بے شعور ہے پس اگر (قوت محرکہ) اول (مبداء میل) پر محمول کی جائے تو مراد اس (قوت محرکہ) کو حرکت دینا ہے اور اگر دوسرے (میل) پر محمول کیا جائے تو مراد یہ ہوگی کہ اس کے مبداء کیلئے شعور ہوگا اور اول پر محمول کرنا تجارت کے زیادہ لائق ہے پس اگر اس کے لئے شعور ہوگا کیا محض شعور حرکت کے ارادیہ ہونے میں کافی نہیں جیسا کہ اوپر سے گرنیوالے شخص میں باوجود اپنے گرنے کے شعور کے بلکہ جب اس کیلئے شعور اور ارادہ دونوں ساتھ ساتھ ہوں پس وہ حرکت ارادیہ ہے میں کہتا ہوں یہ اس طور پر دفع کر دیا گیا ہے کہ مبداء میل اس جگہ طبیعت ہی ہے اور اس کیلئے شعور نہیں اگرچہ متحرک کے لئے شعور ہے اور اگر اس (قوت محرکہ) کے لئے شعور نہ ہو پس وہ حرکت طبعیہ ہے اور اگر (قوت محرکہ) باہر سے حاصل شدہ ہے تو وہ حرکت قسریہ ہے اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ حرکت قسریہ کا فاعل مقصور کی طبیعت ہے نہ کہ قاصر ورنہ اس (قاصر) کے معدوم ہونے سے اس (حرکت قسریہ) کا معدوم ہونا لازم آئے گا بلکہ یہ تو تیار کرنے والا ہے،

**تشریح** | و نقول ایضا الحركة الخ حرکت کی ایک تقسیم گذر چکی ہے جو مقولہ کے اعتبار سے تھی جس کے تحت چار اقسام تھے اب یہ حرکت کی دوسری تقسیم ہے قوت محرکہ کے اعتبار سے جس کے تحت تین اقسام ہیں حرکت طبعیہ، حرکت قسریہ، حرکت ارادیہ،

اما ذاتیہ او عرضیہ الخ ما تقرر فیہ تو مطلقاً فرمایا ہے الحركة اما طبعیة او قسریة او ارادیة جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین قسمیں مطلق حرکت کی ہیں خواہ وہ ذاتیہ ہوں عرضیہ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ تین حرکت ذاتیہ کی ہیں عرضیہ کی نہیں اس لئے شارح نے اما ذاتیہ او عرضیہ الخ بڑھا کر اولاً حرکت کی دو قسمیں بیان کی ہیں ذاتیہ اور عرضیہ پھر آگے فرمایا والحركة الذاتية اما طبعیة الخ جس سے یہ بتلایا کہ یہ تین قسمیں مطلق حرکت کی نہیں ہیں بلکہ حرکت ذاتیہ کی ہیں

بہر حال حرکت کی اولاد تین ہیں ذاتیہ اور عرضیہ اس لئے کہ جو چیز حرکت کے ساتھ متصف ہوتی ہے یعنی متحرک وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو حقیقہً اسی میں حرکت حاصل ہوگی یا حقیقہً کسی دوسری چیز میں حاصل ہوگی اور متحرک



اس شے آخر کے تابع ہو کر حرکت کے ساتھ متصف ہوگا اگر حقیقتاً اسی متحرک میں حرکت حاصل ہے تو اس کو حرکت ذاتیہ کہتے ہیں اور اگر حرکت شے آخر میں حاصل ہے اور اس کے تابع اور مقارن ہو کر اس متحرک کو حرکت لاحق ہو رہی ہے تو یہ حرکت عرضیہ ہے جیسے جب کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو اس کے اعضاء (اس کا رنگ اس کی صورت شکل، لمبائی چوڑائی وغیرہ) بھی اس کے ساتھ حرکت کرتے ہیں پس جسم کی حرکت تو حرکت ذاتیہ کہلاتی ہے کیونکہ حقیقتاً یہ حرکت جسم ہی کو لاحق ہو رہی ہے اور اعضاء کی حرکت حرکت عرضیہ کہلانے کی کیونکہ اعضاء کو جو حرکت لاحق ہو رہی ہے یہ جسم کے تابع اور اس کے مقارن اور متصل ہونے کی وجہ سے ہرگز نہیں۔

والحرکت الذاتیة اما طبعیة الخ۔ حرکت ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں طبعیہ، قسریہ، ارادیہ، دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ حرکت ذاتیہ کی قوت محرکہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ باہر سے مستفاد (حاصل) ہوگی یا نہیں اگر باہر سے مستفاد نہیں ہے بلکہ خود متحرک کی ذات میں موجود ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے لئے شعور (علم) ہوگا یا نہیں اگر اس کو حرکت کا شعور اور علم ہے تو حرکت ارادیہ ہے جیسے انسان و حیوان اپنے نفس کے اختیار اور ارادہ سے حرکت کرتے ہیں پس ان کی قوت محرکہ خود ان کی ذات میں موجود ہے اور نفس کو حرکت کرنے کا علم اور شعور بھی ہوتا ہے یعنی وہ یہ جانتے ہیں کہ ہم حرکت کر رہے ہیں، اور اگر قوت محرکہ کیلئے شعور نہیں ہے تو حرکت طبعیہ ہے جیسے ڈھیلا اور پتھر اوپر سے نیچے کی طرف حرکت کرتا ہے، قوت محرکہ خود ڈھیلا و پتھر کی ذات میں موجود ہے کیونکہ پتھر ڈھیلا کی طبیعت ثقل کی وجہ سے خود نیچے کی طرف آنے کو متصفی ہوتی ہے البتہ ڈھیلا اور پتھر کی قوت محرکہ کیلئے کوئی شعور نہیں ہوتا کیونکہ پتھر وغیرہ کی طبیعت غیر ذی شعور ہوتی ہے اور اگر قوت محرکہ باہر سے مستفاد ہے تو اس کو حرکت قسریہ کہا جاتا ہے جیسے کسی پتھر کو نیچے سے اوپر پھینکا جائے کیونکہ پتھر میں اوپر جانے کی قوت اس کی طبیعت کے اندر داخل نہیں ہے بلکہ باہر سے یعنی راجی (پھینکنے والے) کی طرف سے حاصل ہوتی ہے وہ پھینکنے کی وجہ سے قسراً اور جبراً یعنی زبردستی اوپر کی طرف جا رہا ہے،

اقول بان ارادہا الخ۔ شارح ایک اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قوت محرکہ کا اطلاق مبداء میں پر بھی ہوتا ہے اور میل پر بھی ہوتا ہے، مبداء میں طبیعت کو کہا جاتا ہے یا اس وجہ کہ میل کے معنی مائل ہونا اور مبداء کے معنی علت اور سبب، اور کسی جہت کی طرف مائل ہونے کا سبب اور علت طبیعت ہوتی ہے مثلاً پتھر کی طبیعت نیچے کی طرف مائل ہونے کی علت ہے اور آگ کی طبیعت اوپر کی طرف مائل ہونے کی علت ہے اس طرح مبداء میں طبیعت کو کہا جاتا ہے پس سوال یہ ہے کہ قوت محرکہ سے مراد یہاں پر کیا ہے؟ مبداء میں (طبیعت) ہے یا میل ہے؟ دونوں صورتوں میں جوابی لازم آتی ہے اگر مبداء میں یعنی طبیعت مراد ہے تو یہ مصنف کے قول "امان تکون مستفادۃ من الخارج" کے مناسب نہیں ہے یعنی مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ وہ قوت محرکہ یا تو باہر سے مستفاد ہوگی اس کے مناسب اور مائل نہیں ہے کیونکہ طبیعت باہر سے مستفاد نہیں ہوتی بلکہ وہ تو متحرک کی ذات کے اندر داخل ہوتی ہے اور اگر قوت محرکہ سے میل مراد ہے تو یہ مصنف کے اگلے قول "فاما ان یکون لہ شعور" کے مناسب نہیں ہے یعنی اب مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ یا تو اس قوت محرکہ کیلئے شعور ہوگا اس کے مناسب نہیں ہے کیونکہ میل کے متعلق شیخ رئیس نے رسالۃ الحدود میں کہا ہے کہ میل اس کیفیت کو کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مانع کو دفع کرتا ہے یعنی اگر کوئی چیز جسم کی حرکت میں کارٹ

ہے، اور اس کو حرکت کرنے سے روکے تو جسم کے اندر ایک کیفیت ہوتی ہے جس کو وجہ سے وہ جسم اس رکاوٹ بننے والی چیز کو دفع کرتا ہے مثلاً پتھر اور پر سے جب نیچے کی طرف آتا ہے تو اگر اس کو ہاتھ وغیرہ کے ذریعہ نیچے آنے سے روکا جائے تو پتھر ہاتھ کے ساتھ مدافعت کرنے لگتا ہے ہاتھ کو دھکا دیکر نیچے آنے کی کوشش کرتے گا یہاں علیحدہ ہے کہ کون غالب آئے کون منسوب ہو اگر پتھر زیادہ طاقتور ہے وہ غالب آجائے گا اور اگر ممانع طاقتور ہے تو وہ غالب آئے گا، بہر حال اس کیفیت مذکورہ کو میل کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ کیفیت کے اندر کوئی شعور نہیں ہوتا پس قوت محرکہ سے میل مراد لینے کی صورت میں امانت یلوف لہا شعور کبنا مناسب نہ ہوگا، تو دیکھو قوت محرکہ سے مراد خواہ مبدا میل ہو یا میل، دونوں صورتوں میں خرابی

لازم آتی ہے،

اعاۃ من مقبوز عن المتحرک الخ۔ یہ خارج کی تفسیر ہے یعنی خارج سے مراد وہ چیز ہے جو اشارہ حسیہ میں متحرک سے ممتاز ہو، خارج کی تفسیر اس واسطے کی گئی ہے کہ اگر مطلقاً خارج مراد لیا جائے تو حرکت ارادیہ پر تفسیر کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ حرکت ارادیہ کی قوت محرکہ نفس سے مستفاد ہوتی ہے کہ انسان کا نفس اس کو حرکت ارادیہ کرنے پر آمادہ کرتا ہے اور نفس جسم متحرک سے خارج ہے جسم مادی ہے اور نفس ایک مجرد اور غیر مادی ہے پس حرکت ارادیہ کی قوت محرکہ بھی خارج سے مستفاد ہونے کی وجہ سے اس پر حرکت تفسیر کی تعریف صادق آگئی اس لئے خارج سے مراد وہ خارج لیا گیا ہے جو اشارہ حسیہ میں جسم متحرک سے ممتاز ہو کہ دونوں کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ حسیہ ہو سکتا ہے اور نفس اگرچہ جسم متحرک سے خارج ہے مگر اشارہ حسیہ میں جسم سے ممتاز نہیں ہے کہ دونوں کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ حسیہ ہو جائے کہ نفس یہ ہے اور جسم یہ ہے پس اب حرکت ارادیہ پر تفسیر کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔

فان حیللت علی الاول الخ۔ او پر جو اعتراض کیا گیا تھا کہ قوت محرکہ سے مراد خواہ مبدا میل لیا جائے یا میل، دونوں ہی صورتوں میں خرابی لازم آتی ہے شارح عبارت متن کی توجیہ فرما کہ دونوں صورتوں میں اعتراض کو دفع کرتے ہیں اسی وجہ سے شارح نے اعتراض کرنے ہونے کا یہ لفظ کہا ہے کہ لا یصنم نہیں کہا اس لئے کہ توجیہ ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر قوت محرکہ کو اول یعنی مبدا میل پر محمول کیا جائے تو ایک مضاف مذروف مان لیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ تحریک مبدا میل مراد ہے پس مبدا میل یعنی طبیعت تو اگرچہ خارج سے مستفاد نہیں ہوتی لیکن اس کی تحریک یعنی اس کو حرکت دینا تو خارج سے مستفاد ہوتا ہے، اور اگر ثانی (میل) پر محمول کیا جائے تو میل سے مراد مجازاً مبدا میل لیا جائے گا کیونکہ میل بول کر مجازاً مبدا میل مراد لے لیا جاتا ہے پس اب شعور نہ ہونے والا اشکال ختم ہو جائے گا کیونکہ اگرچہ میل میں تو شعور نہیں ہوتا مگر مبدا میل یعنی طبیعت میں تو شعور ہوتا ہی ہے،

والحاصل علی الاول اولی الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں توجیہوں میں سے پہلی توجیہ یعنی مبدا میل پر محمول کرنا اور تحریک مضاف مذروف ماننا عبارت متن کے زیادہ لائق ہے کیونکہ قوت محرکہ میں محرکہ تحریک ہی سے مشتق ہو کہ اسم فاعل کا صیغہ ہے جس سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مبدا میل کی تحریک مراد ہے،

تیل مجرّد المشعور لا یکفی الخ۔ سید سندنے متن کی عبارت پر ایک اشکال کیا ہے شارح اس کو نقل کرتے ہیں

کہ ماٹن کا شعور پر اکتفا کرنا درست نہیں کیونکہ حرکت کے ارادہ ہونے کے کیلئے محض شعور کافی نہیں بلکہ شعور کے ساتھ ساتھ ارادہ ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ اگر کوئی شخص بلا قصد و ارادہ اچانک اوپر سے نیچے گر جائے تو دیکھو اس کو اپنے گرنے کا شعور اور علم ہوتا ہے مگر اس حرکت کو ارادہ نہیں کہا جاتا بلکہ طبعیہ کہا جاتا ہے اس لئے یوں کہنا چاہئے تھا خان کاٹ  
لحا شعور و ارادۃ فہی الحركة الارادية ۱

فہی الحركة الارادية - وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ یہ حرکت متحرک کی قوت محرکہ یعنی نفس کے ارادہ اور اختیار سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کو حرکت ارادہ کہتے ہیں،

اقول هذا مدفع الوجود - سیدر سند کے اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ساقط من العلو کی قوت محرکہ میں شعور ہوتا ہے یہ کہنا درست نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مبداء میل یعنی قوت محرکہ طبعیت ہے یعنی اس کا بیماری پن ہے اور طبعیت کیلئے کوئی شعور نہیں ہے ہاں متحرک کیلئے یعنی گرنے والے انسان کیلئے شعور ہے اور حرکت کے ارادہ ہونے کے لئے قوت محرکہ کے اندر شعور ہونا ضروری ہے محض جسم متحرک کو شعور ہونا کافی نہیں پس ساقط من العلو کی حرکت کو حرکت طبعیہ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں شعور نہیں ہے معلوم ہوا کہ حرکت کے ارادہ ہونے کیلئے شعور ہونا کافی ہے ارادہ خواہ ہو یا نہ ہو،

فہی الحركة الطبعية کیونکہ یہ حرکت متحرک کی طبعیت کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کو طبعیہ کہا جاتا ہے ۱  
فہی الحركة القسرية قسر کے معنی جبر اور زبردستی کے آتے ہیں کیونکہ یہ حرکت خارج کے قسر اور جبر کی وجہ سے خلاف طبعیت پائی جاتی ہے اس لئے اس کو حرکت قسریہ کہا جاتا ہے،

فيه اشارة الى ان فاعل الحركة الخ - مصنف نے جو وان کا نٹ مستفادۃ من خارج کہا ہے اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہو تو حرکت قسریہ ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ حرکت قسریہ کا فاعل وہ خارج یعنی قاسر نہیں ہے کیونکہ قاسر تو باہر سے مستفاد نہیں ہوا بلکہ اس کا فاعل خود مقسور (متحرک بالحركة القسرية) کی طبعیت ہے جو قاسر کی طرف سے حاصل ہوئی ہے مثلاً جب رانی نے پتھر اوپر پھینکا تو پتھر کے اوپر جانے کا فاعل رانی نہیں ہے بلکہ پتھر کی طبعیت ہے مگر طبعیت اپنی ذاتی اور اندرونی طبعیت نہیں بلکہ وہ طبعیت ہے جو رانی کی طرف سے حاصل ہوئی ہے گویا رانی نے پتھر کے اندر ایک ایسی طبعیت پیدا کر دی جس سے وہ اوپر کی طرف جا رہا ہے بہر حال پتھر کی حرکت قسریہ کا فاعل قاسر یعنی رانی نہیں ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر رانی کو فاعل مانا جائے تو فاعل کے معدوم ہونے سے فعل کا معدوم ہونا ضروری ہے اور یہاں رانی کے معدوم ہونے سے حرکت قسریہ معلوم نہیں ہوتی چنانچہ فرض کیے اگر رانی پتھر کو پھینکے ہی فوراً مرجائے تو کیا پتھر اوپر نہیں جائیگا؟ ظاہر ہے کہ پتھر تو اوپر ضرور جائے گا تو اگر رانی اس حرکت کا فاعل ہوتا تو رانی کے مرجانے سے حرکت بھی ختم ہو جانی چاہئے تھی معلوم ہوا کہ رانی حرکت قسریہ کا فاعل نہیں البتہ یہ حرکت قسریہ کیلئے مبدء ہے مبدء اعداد (باب افعال) سے اسم فاعل کا صیغہ ہے مجس استعمالہ پیدا کر دینے والا، تیار کرنے والا، یعنی رانی نے پتھر کے اندر اوپر جانے کی استعداد پیدا کر دی ہے اور اس کو اوپر جانے کیلئے تیار کر دیا ہے اب رانی خواہ موجود ہے

یا معدوم ہو جانے بس قدر حرکت کی استعداد پیدا ہوگئی ہے اس قدر حرکت ضرور متحقق ہوگی کیونکہ مُعد کا انتہا فعل تک باقی رہنا ضروری نہیں مُعد کا کام تو صرف فعل کی استعداد پیدا کر دینا ہے، البتہ فاعل کا انتہا فعل تک باقی رہنا ضروری ہے یاں اگر کوئی شخص پتھر کو اپنے ہاتھ پر رکھ کر اوپر کی طرف اٹھاتا ہے تو یہاں رافع اس حرکت کا فاعل ہے یہی وجہ ہے کہ رافع کے معدوم ہو جانے سے حرکت بھی معدوم ہو جاتی ہے، خوب سمجھ لو۔

فصل فی الزمان اذا فرضنا حركة واقحة في مسافة على مقدار معين من السرعة  
وابتداءت معها حركة اخرى ابدا منها وانفقنا في الاخذ والترك الاذلي ترك الاخذ  
لتكرار وحدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسرعية قاطعة  
لمسافة اكثر منها واذا كان كذلك كان يلين اخذ السريعة وتركها امكان اي امر  
واحد غير المسافتين والحركتين مُتتداً يسع قطع مسافة معينة لسرعة معينة وقطع  
مسافة اقل منها بطور معين

ترجمہ

یہ فصل زمانہ کے بیان میں ہے، جب ہم ایک حرکت فرض کریں جو ایک مسافت میں تیز رفتاری کی ایک معین مقدار پر واقع ہو اور اس کے ساتھ دوسری حرکت شروع ہو جو اس سے سُست رفتار ہو اور دونوں شروع ہونے اور ختم ہونے میں متفق ہو، لفظ اخذ کو چھوڑ دینا بہتر ہے اس کے مکرر ہو جانے کی وجہ سے تو سُست رفتار والی حرکت ایک ایسی مسافت کو طے کرنے والی پائی جائے گی جو تیز رفتار حرکت کی مسافت سے کم ہوگی اور تیز رفتار حرکت اس سے زیادہ مسافت کو طے کرنے والی (پائی جائے گی) اور جب ایسا ہوگا تو تیز رفتار حرکت کے شروع ہونے اور اس کے ختم ہونے کے درمیان ایک امکانی چیز ہوگی یعنی ایسی چیز ہوگی جو دونوں مسافتوں اور دونوں حرکتوں کے علاوہ ہوگی جو معین تیز رفتاری کے ذریعہ معین مسافت کو طے کرنے اور معین سُست رفتاری کے ذریعہ اس سے کم مسافت کو طے کرنے کی گنجائش رکھے گی،

تشریح

فصل فی الزمان - ۳ پر تبلا گیا تھا کہ حرکت کیلئے چھ چیزوں کا ہونا ضروری ہے جن میں سے چھٹی چیز مقدار حرکت ہے جس کو زمانہ کہتے ہیں اس فصل میں اسی کا بیان ہے، اس فصل میں زمانہ سے متعلق تین مقاصد ہیں (۱) زمانہ کی تعریف اور اس کا اثبات (۲) زمانہ کا حرکت کیلئے مُعداً ہونا (۳) زمانہ کا ازلی و ابدی ہونا،

مقصد اول، زمانہ عرف میں وقت کو کہا جاتا ہے جس کا وجود بدیہی ہے عوام و خواص سب ہی جانتے ہیں چنانچہ عوام و خواص اس کو گھنٹوں، دنوں، ہفتوں اور سالوں سے متعین کرتے ہیں اس لئے نہ تو اس کی تعریف کی ضرورت ہے اور نہ اس کو ثابت کرنے کیلئے کسی دلیل کی ضرورت ہے پھر سوال یہ ہے کہ مصنف نے زمانہ کی تعریف اور اس کے اثبات کی دلیل کیوں بیان کی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر زمانہ کے عرفی معنی کو بیان کرنا اور اس کے

مطلق وجود کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ زمانہ کی اصطلاحی حقیقت مخصوصہ کو بیان کرنا مقصود ہے جس کے فلاسفہ قائل ہیں یعنی زمانہ کا کم (مقدار) ہونا اور حرکت کیلئے مقدار ہونا وغیرہ اور ظاہر ہے کہ زمانہ کی حقیقت مخصوصہ اصطلاحی بدیہی چیز نہیں ہے بلکہ نظری ہے اس کی تعریف اور اس کے اثبات کی ضرورت ہے،

اس کے بعد سمجھو کہ مطلق زمانہ یعنی کے وجود پر تو سب ہی کا اتفاق ہے البتہ زمانہ کی اصطلاحی حقیقت کے بارے میں اختلاف ہے اور اس میں پانچ مذاہب ہو گئے ہیں ① متکلمین حضرات تو اس اعتبار سے زمانہ کا بالکل انکار کرتے ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ نے زمانہ کی جو حقیقت اصطلاحی بیان کی ہے اس لحاظ سے زمانہ ازلی اور ابدی ہوتا ہے اور چونکہ اس کو فلک کی حرکت کیلئے مقدار کہتے ہیں اس لئے فلک کی حرکت کا بھی ازلی و ابدی ہونا لازم آتا ہے اور حرکت فلک کا ابدی و ازلی ہونا قیامت کے انکار کو مستلزم ہے جو عقیدہ اسلامیہ کے بالکل خلاف اور کفر ہے اس لئے اس اصطلاح مخصوص کے اعتبار سے متکلمین نے زمانہ کا انکار کر دیا ہے، ② بعض حکماء متقدمین کہتے ہیں کہ زمانہ واجب الوجود ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ زمانہ چونکہ ازلی و ابدی ہے اس لئے اس کا عدم محال ہے اور جس کا عدم محال ہو وہ واجب الوجود ہوتا ہے پس زمانہ بھی واجب الوجود ہے، ③ بعض حکماء کہتے ہیں کہ زمانہ فلک اعظم ہی ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ زمانہ ہر شے کا احاطہ کرنے والا ہوتا ہے یعنی تمام چیزوں پر حاوی اور شامل ہے اور تمام چیزوں کا احاطہ کرنے والا فلک اعظم ہوتا ہے جیسا کہ فلکیات کے بیان میں معلوم ہو جائیگا اور اسی لئے فلک اعظم کو فلک محیط بھی کہتے ہیں پس زمانہ فلک اعظم ہی ہے، ④ بعض حکماء کا کہنا یہ ہے کہ زمانہ فلک اعظم کی حرکت کو کہا جاتا ہے، ⑤ ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ موجود ہے اور فلک اعظم کی حرکت کیلئے مقدار ہے یہی مذہب اکثر فلاسفہ کا ہے، مصنف نے اس فصل میں اسی پانچوں مذہب کو بیان کیا ہے،

اذا فرضنا حرکت واقعة الخ - زمانہ کی حقیقت اصطلاحی کے اثبات کی دلیل بیان کرنے ہیں، زمانہ کی حقیقت فلا کی اصطلاح میں یہ ہے، ہوا ممکن ممتد قابل للزيادة والنقصان غیر مجتمع الاجزاء زمانہ ایک ایسی ممکن چیز ہے جو امتداد والی ہے جو زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے والی ہے جس کے اجزاء اکٹھے نہیں ہوتے، اس تعریف کے تین اجزاء ہیں ۱۔ امر ممکن ممتد ۲۔ قابل للزيادة والنقصان ۳۔ غیر مجتمع الاجزاء مصنف نے ان تینوں اجزاء کو مدلل بیان کرتے ہیں، جز اول کی دلیل تو یہ ہے کہ ہم ایک حرکت فرض کریں جو ایک مسافت میں سرعت کی ایک مقدار میں کے ساتھ واقع ہو مثلاً یہ فرض کریں کہ ایک بس ساتھ نمبر کی رفتار پر مسافت طے کر رہی ہے اور اسی حرکت کے ساتھ ایک دوسری حرکت فرض کریں جو پہلی حرکت سے سست رفتار ہو مثلاً ایک دوسری بس تیس نمبر کی رفتار پر مسافت طے کر رہی ہے اور یہ دونوں حرکتیں ایک ساتھ شروع ہوں اور ایک ہی ساتھ ختم ہوں مثلاً دونوں حرکتیں دس بجے شروع ہوں اور گیارہ بجے ختم ہو جائیں تو ظاہر ہے کہ سست رفتار حرکت تیز رفتار حرکت کی بہ نسبت مسافت قلیل طے کرے گی اور تیز رفتار حرکت سست رفتار حرکت سے زیادہ مسافت طے کریگی مثلاً ساتھ نمبر پر چلنے والی بس ساتھ کلومیٹر اور تیس نمبر پر چلنے والی بس تیس کلومیٹر مسافت طے کریگی پس حرکت سریعہ کی ابتداء سے بیکر اس کی انتہا تک ایک ایسا امر ممکن ہو گا جس میں ابتداء

اور لمباتی ہے، اور اس امر متحد کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں کہ یہ ایسا امر ممکن فہم ہے جس میں مسافت قلیلہ اور مسافت کثیرہ دونوں کے ملنے کی گنجائش ہے باہم طور کہ اسی امر متحد کے اندر ایک بس حرکت سر یہ معینہ کے ذریعہ ساتھ کلومیٹر کی مسافت ملے کر لیتی ہے اور اسی میں دوسری بس حرکت بطبیعہ و معینہ کے ذریعہ تیس کلومیٹر کی مسافت ملے کرتی ہے اسی امر متحد کا نام زمانہ ہے مثلاً دو بجے سے لیکر گیارہ بجے تک کا جو متحد وقت ہے اسی کا نام زمانہ ہے جس میں ۲۰ کلومیٹر مسافت بھی ملے ہو سکتی ہے اور اسی میں ۲۰ کلومیٹر کی مسافت بھی ملے ہو سکتی بلکہ سرعت اور بطو کے اختلاف کے اعتبار سے اس سے کم و بیش بھی ملے ہو سکتی ہے چنانچہ بسا اوقات حرکت کے نہایت آہستہ ہونے کی وجہ سے ایک گھنٹہ میں ایک کلومیٹر کی مسافت نہیں ملے ہو پاتا، اور حرکت کے زیادہ تیز ہونے کی وجہ سے ایک گھنٹہ میں ہزاروں کلومیٹر کی مسافت ملے ہو جاتی ہے، یہ تو جزو اول کا اثبات ہوا، جزو ثانی اور جزو ثالث کا اثبات متن کی اگلی عبارت میں ص ۳۳۷ پر آ رہا ہے،

و ابتدأت معھا ان سوال یہ ہے کہ دوسری حرکت کو اس کے ساتھ فرض کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ ایک ہی حرکت کو سیکر اگر گفتگو کی جائے کہ ایک حرکت مسافت معینہ کو ملے کرتی ہے اس کے شروع ہونے اور ختم ہونے کے درمیان ایک امر متحد ممکن ہے وہی زمانہ ہے، تو اس سے بھی تو مقصد حاصل ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک ہی حرکت کو فرض کیا جائے تو یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ امر ممکن نفس حرکت یا نفس مسافت ہی ہے حرکت اور مسافت کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے اس لئے دو حرکتوں کو دو مسافتوں پر فرض کیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جا سکے کہ امر ممکن ان دونوں حرکتوں کے علاوہ ہے کیونکہ امر ممکن تو ایک ہی ہے جس میں مسافت قلیلہ اور کثیرہ دونوں ملے ہو رہی ہیں اور مسافتیں دو ہیں اور حرکتیں بھی دو ہیں پس وہ واحد امر ممکن عین حرکتیں یا عین مسافتیں کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ واحد عین اثنین نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ امر ممکن مسافتیں و حرکتیں کے علاوہ ہے

و اتفقنا فی الاخذ والترك الخ۔ اخذ سے مراد ابتداء (شروع ہونا) اور ترك سے مراد انتہاء (ختم ہونا) ہے دونوں حرکتوں کا ابتداء اور انتہاء میں متفق ہونا اس لئے فرض کیا گیا ہے کہ اگر اخذ اور ترك میں سے کسی ایک میں یا دونوں میں اختلاف ہو جائے کہ ایک حرکت پہلے شروع ہو جائے دوسری بعد میں، اور انتہاء دونوں کی ایک ساتھ ہو یا ابتداء تو دونوں کی ایک ساتھ ہو اور انتہاء آگے پیچھے ہو جائے یا ابتداء بھی یکے بعد دیگرے ہو اور انتہاء بھی تو ان صورتوں میں اب دو ممکن چیزیں متحقق ہو جائیں گی اور حرکتیں اور مسافتیں بھی دو ہیں تو کوئی یہ وہم کر سکتا ہے کہ یہ دو ممکن چیزیں دونوں حرکتوں اور مسافتوں کا عین ہے ان کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہے اس لئے اتفاق کی شرط لگائی ہے تاکہ امر ممکن ایک ہی رہے پس وہ عین حرکتیں اور عین مسافتیں نہیں ہو سکتا

الاولی ترک الاخذ چونکہ اس سے قبل ابتدأت معھا کہہ دیا گیا ہے جس سے دونوں حرکتوں کا ایک ساتھ شروع ہونا سمجھ میں آ رہا ہے اس لئے اب "فی الاخذ" کہنے کی ضرورت نہیں ہے ورنہ تکرار لازم آئے گا اس لئے بہتر ہے کہ لفظ اخذ کو ترک کر دیا جائے اور و اتفقنا فی الترتیب پر اکتفا کیا جائے، شارح نے الاولی



کہا ہے الصواب نہیں کہا کیونکہ ممکن ہے مصنف نے "فی الاخذ" وضاحت کیلئے ذکر کیا ہو،  
 اذکات ای امر واحد الخ امکان سے مراد امکان ہے یعنی مصدر یوں کر اسم فاعل مراد ہے،  
 غیر المسافتین والحکمتین الخ۔ امکان مسافتین اور حکمتین کے علاوہ ہے اس لئے کہ امکان تو ایک ہے دوسرے  
 سے گیارہ بجے تک اور مسافتین دو ہیں ایک ۶۰ کلومیٹر دوسری ۳۰ کلومیٹر، اسی طرح حکمتیں بھی دو ہیں ایک سریعہ  
 ۶۰ نمبر کی رفتار والی اور دوسری بطیہ ۳۰ نمبر کی رفتار والی، پس امر واحد ممکن عین مسافتین اور عین حکمتین نہیں  
 ہو سکتا ان کا غیر ہی ہوگا، کیونکہ ایک دو کا عین نہیں ہوتا۔  
 یسح قطع مسافت الخ یعنی اسی ایک امکان میں مسافت قلیلہ بھی طے ہو سکتی ہے اور مسافت کثیرہ بھی، اور مدار اس  
 حرکت کی سُرعت اور بطور پر ہے، جتنی سریعہ حرکت ہوگی اتنی ہی زیادہ مسافت طے ہوگی اور جتنی بطیہ ہوگی اتنی ہی  
 مسافت کم طے ہوگی، چنانچہ ہم اس سے قبل بتا چکے ہیں کہ ایک گھنٹہ میں سیکڑوں اور ہزاروں میل بھی طے ہو جاتے  
 ہیں اور باوقات اسی ایک گھنٹہ میں ایک میل بھی طے نہیں ہو پاتا،

قال الامام هذا مبني على وجود حركتين تبديان معا وتنتهيان معا وليست هذه  
 المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدوام  
 والاضاهو مبني على وجود حركتين احدهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة  
 والبطء الا بعد اثبات الزمان فيلزم دورا آخر واجاب بان الزمان ظاهر الوجود  
 والعلم حاصل فان الامم كلهم قد مروا بالساعات والايام والشهور والاعوام  
 والمقصود ببيان حقيقتها المخصوصة اعنى كونه كماً ومقداراً للتحركة ولا شك ان العلم  
 بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دورا اتول يمكن ان يجاب  
 ايضاً ان ثبوت المعية والسرعة والبطء وان توقف على ثبوت الزمان في نفس الامر  
 لكن لا يتوقف العلم بذلك على العلم بهذا حتى يلزم الدور

ترجمہ

امام (رازی) نے کہا ہے یہ ایسی دو حرکتوں کے پائے جانے پر مبنی ہے جو دونوں ایک ساتھ شروع ہوں  
 اور ایک ساتھ ختم ہوں اور یہ معیت نہیں ہے مگر معیت زمانہ جس کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے مگر زمانہ  
 کو ثابت کرنے کے بعد پس دور لازم آئے گا اور نیز وہ دو حرکتوں کے پائے جانے پر مبنی ہے جن میں سے ایک تیز رفتار  
 دوسری سست رفتار ہو اور تیز رفتاری اور سست رفتاری کا اثبات ممکن نہیں ہے مگر زمانہ کو ثابت کرنے کے بعد پس  
 دوسرا دور لازم آئے گا اور اس کا جواب اس طور پر دیا ہے کہ زمانہ کا دوہذا ظاہر ہے اور اس کا علم حاصل ہے اس لئے کہ  
 تمام امتوں نے اس کو گھنٹوں، دنوں، مہینوں اور سالوں کے ساتھ متعین کیا ہے اور مقصود زمانہ کی حقیقت مخصوصہ کو  
 بیان کرنا ہے اور مراد لیتا ہوں میں اس کے کم ہونے اور حرکت کیلئے مقدار ہونے کو اور کوئی شک نہیں کہ زمانہ کے وجود کا

علم ہم کو معیت اور سرعت و بطور کے ثابت ہونے میں کافی ہے پس کوئی دور نہیں، میں کہتا ہوں کہ اس طرح بھی جواب دیا جانا ممکن ہے کہ معیت اور سرعت و بطور کا ثابت ہونا اگرچہ زمانہ کے نفس الامر میں ثابت ہونے پر موقوف ہے لیکن اس کا (معیّت و سرعت و بطور کا) علم اس (زمانہ) کے علم پر موقوف نہیں ہے یہاں تک کہ دور لازم آئے،

## تشریح

قال اکامرھذا مہینی الخ اثبات زمانہ کی جو دلیل بیان کی گئی ہے امام رازی نے اس پر ایک اشکال کیا ہے اور پھر خود ہی اس کا جواب دیا ہے، اشکال یہ ہے کہ اس دلیل میں دو دور لازم لازم گتے ہیں ایک تو یہ کہ اس دلیل کے پیش نظر زمانہ کو ثابت کرنا ایسی دو حرکتوں کے پائے جانے پر موقوف ہے جن کی ابتداء اور انتہا اساتح ساتھ ہوں اور دو چیزوں کی ابتداء و انتہا کے ساتھ ساتھ ہونے کو معیت زمانہ کہتے ہیں اور معیت زمانہ کا ثبوت بغیر زمانہ کے ثبوت کے نہیں ہو سکتا پس زمانہ کا اثبات موقوف ہو معیت زمانہ پر اور معیت زمانہ کا اثبات موقوف ہے زمانہ کے اثبات پر، پس زمانہ کا اثبات موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی، اور ایک ہی شے کا موقوف اور موقوف علیہ ہونا دو رکہلاتا ہے پس یہ ایک دور لازم آگیا، دوسرا دور یہ ہے کہ زمانہ کا اثبات معنی ہے ایسی دو حرکتوں کے وجود پر جن میں سے ایک سرعہ ہو اور دوسری بطیئہ، اور سرعت و بطور کا اثبات بغیر زمانہ کے اثبات کے ممکن نہیں کیونکہ سرعت کہتے ہیں زمانہ تقییل میں مسافت کثیرہ طے کرنے کو، اور بطور کہتے ہیں زمانہ کثیر میں مسافت قلیلہ طے کرنے کو، تو دیکھو زمانہ کا اثبات موقوف ہو سرعت اور بطور کے اثبات پر اور سرعت و بطور کا اثبات موقوف ہے زمانہ کے اثبات پر، پس یہ دوسرا دور لازم آگیا،

واجاب بان الزمان الخ۔ امام رازی نے اس اشکال کا جواب دیا ہے کہ مطلق زمانہ کا وجود بالکل ظاہر ہے اور اس کا علم عوام خواص سبھی کو حاصل ہے اس لئے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے لیکر جتنی بھی آتیں چلی آ رہی ہیں سب نے زمانہ کو گھنٹوں دنوں، مہینوں اور سالوں کے ساتھ متعین کر رکھا ہے یہاں مطلق زمانہ کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ اس کا وجود تو بالکل بے ہی ہے، یہاں تو زمانہ کی حقیقت مخصوص اصطلاحیہ کو ثابت کرنا مقصود ہے، فلاسفہ نے زمانہ کی جو حقیقت مخصوصہ بیان کی ہے یعنی زمانہ کا کم ہونا زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا، حرکت فلک کیلئے مقدار ہونا وغیرہ اس کو فلاسفہ دلیل سے ثابت کرتے ہیں اور معیت سرعت اور بطور کا ثبوت زمانہ کی حقیقت مخصوصہ کے ثبوت پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس کیلئے تو مطلق زمانہ کے وجود کا علم کافی ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ زمانہ کی حقیقت مخصوصہ کا ثبوت موقوف ہے معیت اور سرعت و بطور پر، اور ان تینوں کا ثبوت زمانہ کی حقیقت مخصوصہ پر موقوف نہیں بلکہ مطلق زمانہ کے وجود پر موقوف ہے پس موقوف اور موقوف علیہ متحد نہیں ہیں، موقوف تو زمانہ کی حقیقت مخصوصہ ہے اور موقوف علیہ زمانہ کا مطلق وجود ہے۔

## فلا يلزم الدور،

اقول يمكن ان يجاب الخ۔ شارح اعتراض مذکور کا دوسرا جواب دیتے ہیں کہ معیت، سرعت اور بطور کے ثبوت کیلئے زمانہ کا جاننا ضروری نہیں ہے بلکہ زمانہ کا نفس الامر میں ثابت ہونا کافی ہے یعنی زمانہ کا واقع میں وجود ہونا چاہئے اسی سے معیت، سرعت اور بطور کا تحقق ہو جائے گا خواہ زمانہ کا علم ہو یا نہ ہو، پس معیت، سرعت و بطور

کا ثبوت زمانہ کے نفس الامری ثبوت پر موقوف ہے، زمانہ کے علم پر موقوف نہیں، اب حاصل یہ نظر کہ زمانہ کا علم موقوف ہوا معیت، سرعت و بطور پیرا اور ان تینوں کا علم زمانہ کے علم پر موقوف نہیں بلکہ زمانہ کے نفس الامری ثبوت پر موقوف ہے پس موقوف زمانہ کا علم ہے اور موقوف علیہ زمانہ کا نفس الامری وجود ہے، لہذا موقوف اور موقوف علیہ کے مفکر ہونے کا وجہ سے دور لازم نہیں آیا،

فهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فإن الحركتين اذا اختلفتا في الاخذ  
او التراكب يتفاوت إمكانهما وغير ثابت إذ لا يوجد أجزاء كما معاً بالضرورة قيل  
لا بد يلزم من اجتماعها اجتماع أجزاء الحركة الواقعة فيها أقول في نظرنا إذ لم  
يثبت بعد أن الزمان مقدار الحركة وهي كما أنها واقعة في أجزاء الزمان واقعة  
في المسافة ولا يلزم من اجتماع أجزاء المسافة اجتماع أجزاء الحركة فلا يلزم من  
اجتماع أجزاء الزمان أيضاً اجتماعها وقيل لو اجتمع أجزاءها لكان الحادث في يوم  
الطرفان حادثاً في يومنا وبالعكس وانت تعلم أنه لا يلزم من اجتماع أجزاء الشيء أن  
يكون الحاصل في أحدها حاصل في الآخر فهذه إمكان متقدماً غير ثابت وهو  
المعنى من الزمان

ترجمہ

پس یہ امر ممکن زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے والا ہے اس لئے کہ دونوں حرکتیں جب شروع ہونے یا ختم ہونے میں مختلف ہوں تو ان کے امکانوں میں تفاوت ہوگا اور ٹھہرنے والا نہیں ہے اس لئے کہ بدیہی طور پر اس کے اجزاء ایک ساتھ نہیں پائے جاتے، کہا گیا ہے اس لئے کہ ان کے (زمانہ کے اجزاء کے) اکٹھا ہونے سے حرکت کے اجزاء کا اکٹھا ہونا لازم آتا ہے جو ان میں واقع ہونے والی ہے میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اب تک یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ زمانہ حرکت کی مقدار ہے اور وہ (حرکت) جیسا کہ زمانہ کے اجزاء میں واقع ہوتی ہے مسافت میں بھی واقع ہوتی ہے اور مسافت کے اجزاء کے مجتمع ہونے سے حرکت کے اجزاء کا مجتمع ہونا لازم نہیں آتا پس زمانہ کے اجزاء کے مجتمع ہونے سے بھی حرکت کے اجزاء کا مجتمع ہونا لازم نہیں آئے گا، اور کہا گیا ہے کہ اگر اس کے اجزاء مجتمع ہو جائیں تو وہ چیز جو طرفان (نوح علیہ السلام) کے زمانہ میں پائے جانے والی ہے وہ ہمارے آج کے دن میں بھی موجود ہونی چاہئے اور اس کے برعکس بھی (ہونا چاہئے) اور تو جانتا ہے کہ شے کے اجزاء کے جمع ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب چیزان (اجزاء) میں سے ایک میں حاصل ہو وہ دوسرے میں بھی حاصل ہو پس اس جگہ ایک ممکن چیز ہے جو مقدار والی ہے ٹھہرنے والی نہیں ہے اور یہی مقصود ہے زمانہ سے،

تشریح

فهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان کی حقیقت خصوصاً اصطلاحیہ کے تین اجزاء میں سے ایک جز کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد دوسرے جز کو بیان کرتے ہیں کہ امر ممکن متعدد - زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے یعنی زمانہ کیسی زیادہ ہونے کی کمی کم، اور مقصود اس سے یہ بتلانا ہے کہ زمانہ مقدار کے قبیل سے ہے

کیونکہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا یہ مقدار کے خواص میں سے چنانچہ آگے چل کر جو مصنف نے کہا ہے، "فقطہا امکان متقدسا" کہ اس جگہ ایک ممکن شے ہے جو مقدار والی ہے اس سے اسی مقصود کی تائید ہوتی ہے، فان الحركتين اذا اختلفتا الخ۔ شارح زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب وہ دونوں حرکتیں شروع ہونے یا ختم ہونے میں مختلف ہوں تو ان دونوں کے امکان یعنی زمانے متفاوت (کم زیادہ) ہو جائیں گے مثلاً ایک حرکت دس بجے سے گیارہ بجے تک دوسری ساڑھے دس بجے تک ہو تو دونوں حرکتیں ابتدا میں تو ایک ساتھ ہیں البتہ ابتدا میں مختلف ہیں پس دونوں حرکتوں کا زمانہ بھی متفاوت ہے کہ پہلی حرکت کا زمانہ زیادہ یعنی ایک گھنٹہ ہے اور دوسری کا زمانہ کم (آدھا گھنٹہ) ہے اسی طرح اگر دونوں حرکتیں دس بجے سے شروع ہو کر ایک حرکت گیارہ بجے تک اور دوسری ساڑھے دس بجے تک ختم ہو جائے تب بھی ایک کا زمانہ زیادہ اور دوسری کا کم ہو گا کمالاً یحتمل، پس معلوم ہوا کہ زمانہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے،

وغیر ثابت اذ لا یوجد الخ۔ یہ زمانہ کی حقیقت کے تیسرے جزو کا بیان ہے، ثابت یہاں موجود کے معنی میں نہیں ہے یعنی یہ مطلب نہیں ہے کہ زمانہ غیر موجود ہے ورنہ اشکال ہو جائے گا کہ ایک طرف تو زمانہ کے وجود اور ثبوت کو دلیل سے ثابت کر رہے ہیں اور دوسری طرف کہہ رہے ہیں کہ زمانہ موجود اور ثابت نہیں ہے، یہ تو اجتماع تنابین ہو گیا، بلکہ ثابت کے معنی متقرر (ٹھہرنے والا) ہے غیر ثابت کے معنی غیر متقرر کہ زمانہ برقرار رہنے والا نہیں ہے،

اذ لا یوجد الخ سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ زمانہ کے اجزاء ایک ساتھ جمع ہو کر پائے نہیں جاتے یعنی زمانہ کے اجزاء کے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں اور فنا ہوتے رہتے ہیں ان کو بقا و قرار اور اجتماع حاصل نہیں ہوتا اور جس کے اجزاء مجتمع نہ ہوں وہ غیر قرار اور غیر ثابت ہوتی ہے پس زمانہ بھی غیر قرار اور غیر ثابت ہے، اب رہا یہ بات کہ زمانہ کے اجزاء مجتمع کیوں نہیں ہوتے شارح نے تو اس بارے میں بالصنہ و تہ کہہ کر بدہمت کا دعویٰ کیا ہے یعنی اس پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے البتہ دوسرے لوگوں نے اس پر دو دلیلیں پیش کی ہیں جن کو شارح قبل لاندیلزم الخ اور قبل لواجتماع اجزاء الخ سے بیان کریں گے مگر چونکہ یہ دونوں دلیلیں شارح کے نزدیک ٹھوٹتی ہیں شارح نے دونوں پر اشکال کیا ہے اس لئے شارح نے بالصنہ و تہ کہہ کر بدہمت کا دعویٰ کیا ہے کہ اس پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے،

قبل لاندیلزم من اجتماعها الخ زمانہ کے اجزاء کے مجتمع نہ ہونے کی دلیل پیش کی گئی ہے کہ اگر زمانہ کے اجزاء مجتمع ہو جائیں تو حرکت کے اجزاء کا بھی مجتمع ہونا لازم آئے گا کیونکہ حرکت زمانہ کے اندر واقع ہوتی ہے۔ زمانہ کا ایک ایک جزو حرکت کے اجزاء میں سے ایک ایک جزو کیلئے طرف ہوتا ہے مثلاً ایک بس ایک گھنٹہ میں ساڑھے کلومیٹر طے کرتی ہے تو ایک ایک کلومیٹر حرکت ایک ایک منٹ میں واقع ہوگی پہلے منٹ میں پہلے کلومیٹر والی حرکت دوسرے منٹ میں دوسرے کلومیٹر والی حرکت تیسرے میں تیسری عرض اسی طرح ہر ہر منٹ ایک ایک کلومیٹر حرکت کیلئے

طرف بنے گا اور طرف کے اجزاء کا مجتمع ہونا منظور ہے اور منظور کے اجزاء کا اجتماع طرف کے اجزاء کو مستلزم ہے پس زمانہ کے اجزاء کے اجتماع سے حرکت کے اجزاء کا مجتمع ہونا لازم آئے گا اور حرکت کے اجزاء کا مجتمع ہونا محال ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ حرکت میں تدریج ہوتی ہے ایک حالت ختم ہو کر دوسری اور تیسری حالت کے بعد دیگرے آتی رہتی ہے پس زمانہ کے اجزاء کا مجتمع ہونا بھی محال ہے،

اقول فیہ فظوا لہ شرح ذیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے یہ جو کہا ہے کہ اجزاء حرکت اجزاء زمانہ میں واقع ہوتے ہیں اس کا مطلب تو یہ ہے کہ زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہے اور زمانہ کا حرکت کیلئے مقدار ہونا ابھی تک ثابت نہیں ہوا اس کا بیان تو آگے آئیگا جہاں مصنف نے یہ فرمایا ہے وہو مقدار الحركة لانه کما انہ تو جب ابھی تک زمانہ کا حرکت کیلئے مقدار ہونا ثابت نہیں ہوا تو ابھی سے اس کو دلیل میں ذکر کرنا درست نہیں ہے لیکن یہ کوئی معقول اعتراض نہیں ہے اس لئے کہ زمانہ کا مقدار حرکت ہونا اگرچہ ابھی ثابت نہیں ہوا لیکن یہ بات تو فی نفسہ مسلم اور محقق ہے یہ کہ زمانہ مقدار حرکت ہے پھر مصنف کے کلام میں اگرچہ ابھی اس کا ذکر نہیں آیا لیکن دوسرے شخص کو تو حق ہے کہ وہ ایک مسلم اور محقق چیز کو دلیل میں پیش کر دے اس لئے یہ کوئی معقول اعتراض نہیں ہے، ہاں معقول اعتراض وہ ہے جس کو شارح درجی کما انہا واقعتا فی اجزاء الزمان الخ سے ذکر کرتے ہیں کہ حرکت جس طرح زمانہ کے اجزاء میں واقع ہوتی ہے اسی طرح مسافت کے اجزاء میں بھی واقع ہوتی ہے اور مسافت کے اجزاء مجتمع ہوتے ہیں کیونکہ مسافت (سڑک اور روڈ کی دوری) تو پوری کی پوری موجود اور برقرار رہتی ہے یہ نہیں کہ بس اور گاڑی جب اس پر چلتی ہے تو پیچھے کی سڑک کی دوری معدوم اور فنا ہوتی جاتی ہو، تو دیکھو مسافت کے اجزاء مجتمع ہیں اور حرکت مسافت میں واقع ہوتی ہے لیکن مسافت کے اجزاء کے مجتمع ہونے سے حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آتا پس زمانہ کے اجزاء کے مجتمع ہونے سے بھی حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آئیگا پس معلوم ہوا کہ زمانہ مجتمع الاجزاء ہے ورنہ پھر مسافت کے بارے میں بھی کہنا پڑیگا کہ وہ فی مجتمع الاجزاء ہے وهو خلاف الواقع :-

قبیل لو اجتماع اجزاء الخ - زمانہ کے اجزاء کے غیر مجتمع ہونے کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر زمانہ کے اجزاء مجتمع اور باقی برقرار رہیں تو یہ لازم آئے گا کہ جو واقعات طوفان نوح علیہ السلام کے زمانہ میں پیش آئے تھے وہ واقعات اب بھی رونما ہونے چاہئیں بلکہ خود طوفان جو زمانہ قدیم میں پیش آیا تھا وہ اب کے زمانہ میں بھی پیش آنا چاہئے کیونکہ جب زمانہ کے وہ اجزاء قدیمہ اب تک باقی اور موجود ہیں تو ان میں واقع ہونے والے واقعات و حوادث کا وجود بھی اب تک ہونا چاہئے اسی طرح اس کا عکس ہونا چاہئے کہ جو واقعات و حوادث ہمارے اس زمانہ میں پیش آ رہے ہیں وہ طوفان کے زمانہ میں بھی موجود ہونے چاہئیں حالانکہ ایسا نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ زمانہ کے اجزاء مجتمع نہیں ہوتے۔

وانت لتعلم انہ الخ کہ شارح اس دلیل پر بھی اعتراض کرتے ہیں کہ تم یہ جانتے ہو کہ ایک شے کے اجزاء کے مجتمع ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو چیز اس کے ایک جزو میں حاصل ہو وہی چیز دوسرے جزو میں بھی حاصل ہو

مثال کے طور پر ایک گز لکڑی کا تختہ ہے جو مستقر اور مجتمع الاجزاء ہے اس کے نصف حصہ پر اگر آپ کچھ لکھتے ہیں یا کوئی رنگ وغیرہ کرتے ہیں تو کیا دوسرے نصف حصہ پر وہی لکھا جاتا ہے یا وہی رنگ ہو جاتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہونا تو دیکھو ایک مجتمع چیز کے ایک جز میں جو چیز واقع ہو، سواسی چیز کا دوسرے جز میں واقع ہونا ضروری نہیں پس اسی طرح اجزاء زمان کے مجتمع ہونے سے بھی یوم طوفان میں واقع ہونے والی چیزوں کا ہمارے زمانہ میں واقع ہونا ضروری نہیں ہے معلوم ہوا کہ زمانہ کے اجزاء مجتمع ہو سکے ہیں اور وہ قار و ثبات ہو سکتا ہے، فہلہذا امکان متقدرا الخ۔ شارح زمانہ کی حقیقت مخصوصہ کے تیوں اجزاء کو ثابت کرنے کے بعد بطور نتیجہ اور ما حاصل کے فرماتے ہیں کہ پس اس جگہ ایسا امکان یعنی امر ممکن ہے جو متقدر یعنی مقدار والا ہے اور غیر ثابت یعنی غیر قار اور غیر مجتمع الاجزاء ہے اور یہی مقصود ہے زمانہ سے یعنی اسی امکان متقدر غیر ثابت کا نام زمانہ ہے۔

نقبت المطلوب وحصل المقصود۔

وهو المعنى من الزمان - معنی - صرحی کے وزن پر معنی یعنی (ض) عنیا و عنایۃ بمعنی مراد لینا سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی مقصود و مراد

وفي المباحث المشرقية أن الزمان كالحركة له معنيان أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط وليشئ بالإن السياتل أيضا والثاني أمر موهوم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك الأمر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسببها أمر موهوم

وهيما مطابقا للحركة بمعنى القطع

### ترجمہ

اور مباحث مشرقیہ میں ہے کہ حرکت کی طرح زمانہ کے دو معنی ہیں ان میں سے ایک ایسا امر ہے جو خارج میں موجود ہے جو تقسیم ہونے والا نہیں ہے پس وہ حرکت متوسطہ کے مطابق ہے اور اس کا نام ہونے والا آن بھی رکھا جاتا ہے اور دوسرا ایسا امر ہے جو تقسیم ہونے والا ہے موهوم ہے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح حرکت متوسطہ حرکت قطعیہ کو پیدا کرتی ہے اسی طرح وہ حرکت جو حرکت کے مطابق ہے اور حرکت کی طرح غیر منقسم ہے وہ اپنے سیلان کی وجہ سے ایک ایسا امر متحد پیدا کر دیتی ہے جو دھمی ہوتا ہے حرکت قطعیہ کے مطابق ہوتا ہے،

### تشریح

وفي المباحث المشرقيه الخ مباحث مشرقیہ امام رازی کی تصنیف ہے جس میں اسام رازی نے زمانہ کے دو معنی بیان کئے ہیں ایک زمانہ توسطی دوسرے زمانہ قطعی، اور یہ بالکل اسی طرح ہیں جیسے آپ نے ص ۳۱ پر حرکت کے دو معنی یعنی حرکت کی دو نہیں پڑھی ہیں ایک حرکت متوسطہ دوسری حرکت قطعیہ، جس طرح دماغ پر کہا گیا تھا کہ حرکت متوسطہ موجود فی الخارج ہے اور حرکت قطعیہ موهوم ہے اسی طرح زمانہ توسطی موجود فی الخارج ہے اور زمانہ قطعی موهوم ہے،



۱۔ احد ہوا امر موجود الخ زمانہ کے ایک معنی یعنی زمانہ کی ایک قسم تو وہ ہے جو خارج میں موجود ہے اور غیر منقسم ہے یعنی ایک لمحہ اور ان ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔

فہو مطابق للحركة بمعنى المتوسط الخ یعنی جس طرح آپ نے حرکت متوسطہ کے بارے میں صلت ۳ پر پڑھا ہے کہ مسافت کی حدود میں سے جس حد پر بھی جسم متحرک کو فرض کیا جائے اس کو اس حد میں جو حالت حاصل ہوتی ہے وہ حالت نہ تو اس حد میں آنے سے پہلے حاصل تھی اور نہ بعد میں حاصل رہی اسی طرح بالکل زمانہ تو سطحی کے متعلق سمجھے کہ زمانہ کا ہر جز جو ایک غیر منقسم جز ہے وہ نہ تو پہلے حاصل تھا اور نہ بعد میں باقی رہا پس آیا اور گیا آیا اور گیا اسی طرح سلسلہ چلتا رہتا ہے پس یہ سلسلہ مبداء سے بیکر منتہی تک مستمر رہتا ہے اور چونکہ یہ حالت مبداء اور منتہی کے درمیان میں ہوتی ہے اس لئے اس کو زمانہ تو سطحی کہتے ہیں جس طرح حرکت متوسطہ کی وجہ تسمیہ کے متعلق صلت ۳ پر پڑھ چکے ہو پس یہ زمانہ تو سطحی حرکت متوسطہ کے مطابق ہے،

ولیعنی بالان السیال یعنی جس طرح حرکت متوسطہ کو حرکت سیالہ بھی کہا جاتا ہے اسی طرح زمانہ تو سطحی کو ان سیال کہتے ہیں، یعنی بننے اور استمرار رہنے والا آن اور لمحہ،

والثانی امر منقسم الخ زمانہ کے دوسرے معنی یعنی دوسری قسم امر منقسم مہوم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں جس طرح آپ نے صلت ۳ پر حرکت قطعیہ کے بارے میں پڑھا ہے کہ وہ حرکت متوسطہ کے استمرار اور سیلان کی وجہ سے خیال کے اندر ایک امر متحد کی شکل میں پیدا ہوتی ہے اسی طرح زمانہ متوسطہ جو غیر منقسم ہے اور حرکت متوسطہ کے مطابق ہے وہ اپنے استمرار اور سیلان کی وجہ سے قوت خیال میں ایک بھی طور پر امر متحد (لمبی سی لکیر) پیدا کر دیتا ہے جس کو زمانہ قطعی کہا جاتا ہے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔

وهو مقدار الحركة لانه كثر لقبوله الزيادة والنقصان بالذات وليس مركباً من  
الذات المتتالية لانه مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي يقع عليها الحركة فلو تركب  
الزمان منها تركيب المسافة من اجزاء لا تتجزى فيكون مقدراً وقيل مقداريتها  
يتوقف على ان يكون كماً وهو موقوف على انه قابل للزيادة والنقصان بالذات وهو  
ممد ولا يتجزأ ان يكون مقدراً لهيئة قارة المناسبة ان يقول لا مرقارة او  
لهيئة غير قارة ليمتد الحصر فان الامر القاصر وهو ما يجمع اجزاء في الوجود شائلاً  
لمجواهر مطلقاً واعراض القارة كالسواد والبياض بخلاف الهيئة فانها لا تشمل  
الجواهر إذ لا تخاير بينها وبين العرض الا باعتبار الحصول في الهيئة والعروض في  
العرض لا سبيل الى الاول لان الزمان غير قارة وما لا يكون قارة لا يكون مقدراً لهيئة  
قارة ولا تتحقق الشيء بدون مقدار فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي  
الحركة فالزمان مقدار الحركة وهو المطلوب وسيجيء زيادة بيانه في الفلكيات

## ترجمہ

اور وہ (زمانہ) حرکت کی مقدار ہے اس لئے کہ وہ مقدار ہے اس کے زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے کی وجہ سے بلا واسطہ، اور وہ پہلے درپے آنے والے لمحات سے مرکب نہیں ہے اس لئے کہ وہ (زمانہ) حرکت کے مطابق ہے جو اس مسافت کے مطابق ہے جس پر حرکت واقع ہوتی ہے پس اگر زمانہ ان لآنات سے مرکب ہو تو یقیناً مسافت اجزاء لا تجزئی سے مرکب ہو جائے گی پس وہ (زمانہ) مقدار ہوگا اور کہا گیا ہے کہ اس کا مقدار ہونا کم ہونے پر موقوف ہے اور وہ (کم ہونے) اس بات پر موقوف ہے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو بلا واسطہ قبول کرنے والا ہے اور یہ بات ممنوع ہے اور وہ (کم دو حال سے) خالی نہیں یا تو مقدار ہوگا برقرار رہنے والی ہیئت کیلئے، مناسب یہ ہے کہ (مصنف) یوں کہتے برقرار رہنے والی شے کیلئے یا برقرار نہ رہنے والی ہیئت کیلئے تاکہ خضر تام ہو جانا اس لئے کہ برقرار رہنے والی شے اور یہ وہ چیز ہے جس کے اجزاء وجود کے اندر مجتمع ہوں مطلقاً جو اہر کو اور برقرار رہنے والے امراض کو شامل ہے جیسے سیاہی اور سفیدی بخلاف ہیئت کے کہ وہ جو اہر کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ اس (ہیئت) کے اور عرض کے درمیان کوئی تغایر نہیں ہے مگر حصول کا اعتبار کرنے کے ساتھ ہیئت میں اور عارض ہونے کا (اعتبار کر نیکی ساتھ) عرض میں اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ زمانہ برقرار رہنے والا نہیں ہے اور جو چیز برقرار رہنے والی نہ ہو وہ برقرار رہنے والی ہیئت کیلئے مقدار نہیں ہوتی ورنہ البتہ شے بغیر اپنی مقدار کے متحقق ہوگی پس وہ (زمانہ) برقرار نہ رہنے والی ہیئت کیلئے مقدار ہے اور ہر وہ ہیئت جو برقرار رہنے والی ہے پس وہ حرکت ہے پس زمانہ حرکت کی مقدار ہے اور یہی مطلوب ہے اور اس کا زیادہ بیان عنقریب آئے گا (انشاء اللہ) حکایات میں

## تشریح

وهو مقدار الحركة الخ - ۳۲۵ پر ذکر کیا گیا تھا کہ زمانہ سے متعلق تین مقاصد ہیں، مقصد اول کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد شارح یہاں سے مقصود ثانی کو بیان کرتے ہیں کہ زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہوتا ہے، مقدار سے اس کے لغوی معنی مراد ہیں یعنی اندازہ کرنے کا آلہ اور مطلب یہ ہے کہ حرکت کا اندازہ زمانہ سے لگایا جاتا ہے یعنی اگر یہ معلوم کرنا ہو کہ حرکت کتنی دیر ہوئی ہے تو زمانہ سے پتہ چلے گا مثلاً ابتداء اور انتہاء کو دیکھا جائے گا کہ دس بجے حرکت شروع ہوئی اور گیارہ بجے ختم ہوئی تو معلوم ہوا کہ ایک گھنٹہ حرکت ہوئی ہے مصنف نے جو دعویٰ کیا ہے کہ زمانہ حرکت کی مقدار ہے یہ اگرچہ بظاہر ایک دعویٰ ہے لیکن درحقیقت یہ دو دعویوں پر مشتمل ہے ایک یہ کہ زمانہ مقدار ہے دوسرا یہ کہ حرکت کیلئے مقدار ہے مصنف ان دونوں دعویوں کی دلیل بیان کرتے ہیں دعویٰ اول کی دلیل لاندہ کھانہ سے بیان کی ہے کہ زمانہ کم ہے اور کم مقدار کو کہتے ہیں پس زمانہ مقدار ہے، دوسرے دعویٰ کی دلیل آگے ولا یفسلوا ما ان یکون الخ سے بیان کی گئی ہے، اب رہی یہ بات کہ زمانہ کم کیوں ہے؟ اس کی دلیل شارح نے بیان کی ہے کہ زمانہ زیادتی اور نقصان کو بالذات قبول کرتا ہے جیسا کہ ص ۳۲۴ پر معلوم ہو چکا ہے اور جو چیز زیادتی اور نقصان کو بالذات قبول کرے وہ کم ہوتی ہے پس زمانہ کم ہے،

کم کی تعریف مقولات عشرہ کے بیان میں ص ۳۲۴ پر گذر چکی ہے،

ولیس مرکباً من اناث متتالیة الخ زمانہ کی کمیت کو ثابت کرنے کے بعد شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ زمانہ کم منفصل ہے یا کم منفصل، کیونکہ کم کی دو قسمیں ہیں ایک کم متصل دوسری کم منفصل اس لئے کہ کم دو حال سے خالی ہیں

یا تو اس میں بالفعل اجزاء متمایزہ فی الوجود ہوں گے یا نہیں ہوں گے اگر اجزاء متمایزہ فی الوجود بالفعل ہوں گے یعنی اس کے اجزاء بالفعل علیحدہ علیحدہ ایک دوسرے سے ممتاز ہو کر موجود ہیں تو کم منفصل ہے جیسے اندر دو اجزاء سے مرکب ہوتے ہیں مثلاً دس، پندرہ، بیس، پچیس، تیس وغیرہ کہ یہ آحاد سے مرکب ہیں اور ان کے اندر یہ آحاد باجدا بالفعل موجود ہیں کیونکہ ایک ایک وغیرہ سے مل کر ہی یہ اعداد مرکب ہوتے ہیں اور اگر اس میں بالفعل اجزاء متمایزہ الوجود نہیں ہیں تو کم متصل ہے جیسے خط (لیکچر) ایک گز یا دو گز وغیرہ کی لمبائی یہ کم متصل ہے کہ اس میں بالقوہ تو اجزاء موجود ہوتے ہیں کہ خط وغیرہ تقسیم کو قبول کرتے ہیں مگر بالفعل علیحدہ علیحدہ اجزاء پائے نہیں جاتے، تو شارح ویس مرکب من اناث النہ سے زمانہ کے کم متصل ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ زمانہ اناث متتالیہ سے مرکب نہیں ہے، اناث آن کی جمع ہے آن کے معنی جزء غیر منقسم کے آتے ہیں، متتالیہ کے معنی پے درپے لگانا، آنے والی چیزیں۔ تو اناث متتالیہ کے معنی ہونے پے درپے لگانا، آنے والے اجزاء غیر منقسم، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر زمانہ کم منفصل ہوتا تو اجزاء غیر منقسمہ متمایزہ الوجود سے مرکب ہوتا مگر زمانہ اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ زمانہ کم منفصل نہیں اور جب کم منفصل کی نفی ہوگئی تو کم متصل کا اثبات ہو گیا کیونکہ کم دو ہی قسموں میں منحصر ہے پس زمانہ کم متصل ہونا ثابت ہو گیا۔ اب رہی یہ بات کہ زمانہ اناث متتالیہ (اجزاء غیر منقسمہ) سے مرکب کیوں نہیں ہے اس کی دلیل شارح لاندہ مطابق للحرکت النہ سے بیان کرتے ہیں کہ اس لئے کہ زمانہ حرکت کے مطابق ہوتا ہے یعنی زمانہ کا ایک ایک جزء حرکت کے ایک ایک جز کیلئے طرف بنتا ہے جیسا کہ ہم ص ۳۲۷ پر بیان کر چکے ہیں اور حرکت مسافت کے مطابق ہوتی ہے جس کے اوپر حرکت واقع ہوتی ہے یعنی حرکت کا ایک ایک جزء مسافت کے ایک ایک جزء کے اوپر منطبق ہوتا ہے اور اس کے لئے طرف بنتا ہے پس اگر زمانہ کے اندر اجزاء غیر منقسمہ ہوں گے تو حرکت میں بھی اجزاء غیر منقسمہ پائے جائیں گے تبھی تو زمانہ کا ایک ایک جزء حرکت کے ایک ایک جز کیلئے طرف بنے گا اور جب حرکت اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب ہوگی تو مسافت کا بھی اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ حرکت کا ایک ایک جزء مسافت کے ایک ایک جز کیلئے طرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ مسافت کے اندر بھی اجزاء غیر منقسمہ پائے جائیں اور مسافت کا اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب ہونا محال ہے اس لئے کہ مسافت جسم کی دوری کو کہا جاتا ہے اور جسم کا اجزاء غیر منقسمہ یعنی اجزاء لاتیجزی سے مرکب ہونا محال ہے کما مر علی ص ۲۶۵ تا ۲۶۷ مفصلاً۔ تو دیکھو زمانہ کا اناث متتالیہ سے مرکب ہونا مستلزم ہوا جسم کے اجزاء لاتیجزی سے مرکب ہونے کو اور یہ محال و باطل ہے پس زمانہ کا اناث متتالیہ سے مرکب ہونا بھی محال اور باطل ہے

فیكون مقدرا۔ شارح بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ جب زمانہ کم ہے اور اناث متتالیہ سے مرکب نہیں ہے تو زمانہ مقلد ہوگا، کم کا اطلاق تو کم متصل اور منفصل دونوں پر ہوتا ہے لیکن مقلد صرف کم متصل کو کہتے ہیں اور کم منفصل کو اعداد کہتے ہیں یعنی کم عام اور مقلد خاص ہے، اب فیكون مقدرا کا مطلب فیكون الزمان

کما متصلًا۔ پس زمانہ کا کم متصل ہونا ثابت ہو گیا،

وقیل مقداریت کے متوقف الخ سید شریف نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ زمانہ کا مقدار یعنی کم متصل ہونا زمانہ کے کم ہونے پر موقوف ہے اور کم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ بلا واسطہ زیادتی و نقصان کو قبول کرے اور زمانہ کا زیادتی و نقصان کو قبول کرنا مطلق تو ماقبل میں ہوتا ہے۔ یہ ثابت ہو چکا ہے مگر بلا واسطہ قبول کرنا ممنوع ہے یہ ابھی تک کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوا پس زمانہ کا مقدار ہونا بھی محذورش اور ممنوع ہوگا۔

دومہ ای ممنوع یعنی زمانہ کا بالذات (بلا واسطہ) زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا ممنوع ہے جب تک اسپر کوئی دلیل نہ بیان کی گئی اس وقت تک یہ ثابت نہیں ہوگا،

بعض لوگوں نے بلا واسطہ قبول کرنے کے لیے بیان کی ہے کہ جب ہم زمانہ کو تمام عوارض سے خالی فرض کریں اور زمانہ کو صرف اس کی ذات کے اعتبار سے دیکھیں تو وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے والا پایا جاتا ہے کیونکہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا حرکت سربہ اور بطیہ کے تابع ہے اگر حرکت سربہ ہو تو زمانہ کم ہوتا ہے اگر بطیہ ہو تو زمانہ زیادہ ہوتا ہے پس زمانہ کا یہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرنا دو حال سے خالی نہیں یا تو بالذات اور بلا واسطہ ہو گا یا بالعرض یعنی بلا واسطہ عوارض ہو گا بالعرض اور بلا واسطہ عوارض ہونا محال ہے اس لئے کہ اسکو عوارض سے خالی فرض کیا گیا ہے پس بلا واسطہ اور بالذات قبول کرنا اور زمانہ کا کم ہونا ثابت ہو گیا مگر یہ دلیل محذورش ہے اس لئے کہ اس دلیل کے پیش نظر زمانہ کے کم ہونے کا دار و مدار اس کے عوارض سے خالی فرض کرنے پر ہوا اور ظاہر ہے کہ جو چیز فرضی شے پر موقوف ہو وہ بھی فرضی ہوتی ہے پس زمانہ کا کم ہونا بھی فرضی طور پر ثابت ہوا حقیقی طور پر کم ہونا ثابت نہیں ہوا۔

ولایخلو اما ان یکون مقداراً الخ یہ دوسرے دعوے کی دلیل ہے دعویٰ یہ ہے کہ زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ زمانہ کا مقدار ہونا تو ثابت ہو چکا ہے اب زمانہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ہیئت قارہ کیلئے مقدار ہو گا یا ہیئت غیر قارہ کیلئے۔ ہیئت قارہ کیلئے مقدار ہونا محال ہے کیونکہ زمانہ غیر قارہ ہوتا ہے اور غیر قارہ چیز قارہ چیز کیلئے مقدار نہیں ہو سکتی پس ثابت ہوا کہ زمانہ ہیئت غیر قارہ کیلئے مقدار ہے اور ہیئت غیر قارہ حرکت کو کہتے ہیں پس ثابت ہو گیا کہ زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہے

لہیئة قارہ قسم کی ہوتی ہے ایک برقرار رہنے والی جس کو ہیئت قارہ کہتے ہیں دوسری برقرار نہ رہنے والی جس کو ہیئت غیر قارہ کہتے ہیں قارہ (قر یقر رض) قرار سے اسم فاعل کا مبیذہ ہے بمعنی برقرار رہنے والی۔ ہیئت قارہ کی مثال جیسے جسم کی سفیدی سیاہی اور دیگر اعراض، برقرار رہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایک طویل زمانہ تک اپنی ایک ہی حالت پر جیسے برقرار رہے اس میں کوئی نقص اور کوئی تغیر بالکل دائر نہ ہو ورنہ اشکال ہو جائے گا کہ جسم کی سفیدی سیاہی وغیرہ تو کچھ دنوں کے بعد چھٹکی پڑ جاتی ہے اس میں نقص و تغیر آجاتا ہے تو یہ برقرار رہنے والی نہ ہوتی بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایک زمانہ تک ٹھہرنے والی ہو اور اس کے

اجزاء مجتمع ہوں یہ نہ ہو کہ وجود میں آئی اور فوراً ختم ہو گئی، اور ظاہر ہے کہ جسم کی سفیدی و سیاہی وغیرہ ایسی نہیں بلکہ ایک زمانہ تک ٹھہرنے والی ہے اور اس کے اجزاء مجتمع ہیں پس اسکو ہیئت قرارہ ہی کہا جائیگا۔ اور ہیئت غیر قرارہ کی مثال حرکت ہے کہ اس کو قرار نہیں ہوتا ہے جیسا کہ آپ ص ۳۱ پر پڑھ چکے ہیں کہ مسافت کے حدود میں سے ہر حد پر جسم کو ایک حالت حاصل ہوتی ہے جو اس سے قبل حاصل نہیں تھی اور نہ بعد میں حاصل رہی، حاصل ہوئی اور فوراً ختم ہو گئی پھر دوسری حالت حاصل ہوئی اور ختم ہو گئی پھر تیسری حالت حاصل ہوئی اسی طرح علی سبیل التدریج سلسلہ چلتا رہتا ہے اس کے اجزاء مجتمع نہیں ہوتے کیونکہ اگر اس حالت کو قرار ہو جائے تو وہ حرکت نہیں رہے گی بلکہ سکون ہو جائے گا اس لئے حرکت ہیئت غیر قرارہ ہے،

المناسب ان ليقول لامر قاسم الز شارح فرماتے ہیں کہ لہیئة القدرة کے بجائے لامر قاسم کہنا مناسب جیسا کہ شرح موافق میں لامر قاسم ہی واقع ہوا ہے وجہ اس کی یہ ہے ہیئت قرارہ کہنے سے حصر تام نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ہیئت صرف عرض کو کہا جاتا ہے تو مصنف کے قول کا مطلب اب یہ ہوگا اما ان یکون مقداراً المرصن قاتلاً اور لہیئة غیر قاتلاً کہ زمانہ کا مقدار ہونا دو صورتوں میں منحصر ہے یا تو وہ عرض قرار کیلئے مقدار ہوگا یا عرض غیر قرار کیلئے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ شق ثانی میں عرض غیر قرار کہنا تو صحیح ہے کیونکہ غیر قرار چیز صرف عرض ہوتی ہے کوئی جوہر غیر قرار نہیں ہوتا کیونکہ جوہر کے اجزاء مجتمع ہوتے ہیں اور اس کو قرار حاصل ہوتا ہے البتہ شق اول میں عرض قرار کہنا درست نہیں ہے کیونکہ قارئین عرض میں منحصر نہیں ہے قرار تو جوہر ہی ہوتا ہے جیسا کہ سواد و بیاض کے بارے میں ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ وہ جوہر کے اجزاء مجتمع ہوتے ہیں اور عرض بھی ہوتا ہے جیسا کہ سواد و بیاض کے بارے میں ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ وہ قرار ہوتے ہیں تو قرار کی دو قسمیں ہو گئیں جو ہر قرار، عرض قرار اور غیر قرار صرف ایک ہی ہے یعنی عرض غیر قرار تو یہ کل تین صورتیں ہو گئیں، جو ہر قرار ہونا، عرض قرار ہونا، عرض غیر قرار ہونا، مصنف نے زمانہ کے مقدار ہونے کو صرف دو احتمالوں میں منحصر کیا ہے کہ یا تو وہ مقدار ہوگا عرض قرار کیلئے یا عرض غیر قرار کیلئے حالانکہ ایک احتمال اور ہے کہ وہ مقدار ہو جو ہر قرار کیلئے پس مصنف کا یہ حصر تام نہیں ہے لہذا ہیئت قرارہ والے احتمال کو باطل کرنے سے ہیئت غیر قرارہ کے لئے مقدار ہونا ثابت اور متعین نہیں ہوگا کیونکہ ابھی جو ہر قرار کیلئے مقدار ہونے کا احتمال باقی رہ جاتا ہے جب تک اس کو باطل نہیں کیا جائیگا مقصد ثابت نہیں ہوگا، اس لئے مصنف کو تردید کی شق اول میں ہیئة قاسم کے بجائے امر قرار کہنا چاہئے تھا کیونکہ لفظ امر جوہر اور اعراض دونوں کو شامل ہے جب امر قرار والا احتمال باطل کیا جائے گا تو جوہر قرار اور عرض قرار دونوں احتمال باطل ہو جائیں گے اور ہیئات غیر قرارہ والا احتمال ثابت اور متعین ہو جائیگا، بہر حال اس صورت میں اب دلیل اس طرح ہوگی کہ زمانہ دو حال سے خالی نہیں یا تو مقدار ہوگا امر قرار کیلئے یا ہیئت غیر قرارہ کیلئے امر قرار کیلئے مقدار ہونا محال ہے پس ہیئت غیر قرارہ کیلئے مقدار ہونا ثابت ہو گیا اور ہیئت غیر قرارہ حرکت نہ ہے پس زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہے، شارح نے المناسب فرمایا ہے الواجب نہیں، کیونکہ مصنف کے کلام کی

یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ مصنف نے ہیأت بول کر مجازاً امر مراد لیا ہے کیونکہ ہیأت خاص ہے اور امر عام ہے اور خاص بول کر مجازاً عام مراد لے لیا جاتا ہے،

شامل للجو اصر مطلقاً، مطلقاً سے مراد خواہ وہ جو اہر بسیطہ ہوں یا مرکبہ ہوں وہ قار ہوتے ہیں ان کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوتے ہیں۔

بجلائی الہیاء الخ صیأت صرف عرض کو کہا جاتا ہے یہ جو اہر کو شامل نہیں ہے کیونکہ ہیأت اور عرض دونوں متحد ہیں ان میں ذات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے البتہ ان دونوں میں اعتباری فرق ہے کہ ہیأت میں حصول کا اعتبار ہوتا ہے اور عرض میں عرض کا اعتبار کیا جاتا ہے یعنی جو چیز قائم بالغیر ہوتی ہے جیسے جسم کا سواد و بیاض اس کو اس اعتبار سے کہ یہ جسم کو حاصل ہے صیبت کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ یہ جسم کو عرض ہے عرض کہتے ہیں،

لا سبیل الی الاول الخ دونوں شقوں میں سے شق اول کو باطل کرتے ہیں کہ زمانہ امر قار کیلئے مقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ غیر قار ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز غیر قار غیر مجتمع الاجزاء ہو وہ قار اور مجتمع الاجزاء چیز کے لئے مقدار نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اگر قار کیلئے غیر قار کو مقدار بنایا جائے تو شے قار بغیر مقدار کے رہ جائے گی کیونکہ مقدار غیر قار ہونے کی وجہ سے برقرار نہیں رہے گی ختم اور فنا ہو جائے گی جس کی وجہ سے وہ قار شے بغیر مقدار کے رہ جائے گی اور قار شے کا بغیر مقدار کے ہونا محال ہے کیونکہ اجزاء کے مجتمع ہونے کی وجہ سے مقدار کا محقق ہونا ضروری ہے،

وکل هیأۃ غیر قارۃ فہی المحرکۃ اب تک یہ ثابت ہو گیا کہ زمانہ مقدار ہے صیأت غیر قارہ کیلئے اس کے بعد فرماتے ہیں کہ ہر صیبت غیر قارہ حرکت ہے یہ صغریٰ اور کبریٰ ہو گئے اس طرح کہ الزمان مقدار لہیأۃ غیر قارۃ۔ وکل هیأۃ غیر قارۃ فہی المحرکۃ، صیأۃ غیر قارہ جو کہ دونوں جگہ حد واسطہ ہے اس کو حذف کرنے کے بعد نتیجہ نکلا فالزمان مقدار للحرکۃ پس زمانہ کا حرکت کیلئے مقدار ہونا ثابت ہو گیا جو کہ معلوب ہے۔ کبریٰ پر اشکال ہوتا ہے کہ زمانہ بھی تو صیبت غیر قارہ ہوتا ہے لہذا وہ بھی حرکت ہوا اور جب زمانہ حرکت کے لئے مقدار ہوگا تو وہ اپنی ذات ہی کیلئے مقدار ہوگا پس زمانہ کا خود اپنی ذات کیلئے مقدار ہونا لازم آیا، اس اشکال کو دفع کرنے کیلئے کبریٰ کے موضوع سے زمانہ کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا جیسا کہ مولانا محمد عبدالحق خیر آبادی نے شرح ہدایۃ الحکمۃ میں کیا ہے اور یوں کہا ہے کل هیأۃ غیر قارۃ سوی الزمان فہی المحرکۃ کہ زمانہ کے علاوہ ہر صیبت غیر قارہ حرکت ہوتی ہے فلا یلزم الا اشکال۔

وسببی زیادۃ بیان لدفی الفلکیات مقصد یہ ہے کہ یہاں تو زمانہ کا نفس حرکت کیلئے مقدار ہونا بیان کیا گیا ہے اور فلکیات کی بحث میں اس کا زیادہ بیان آئے گا وہاں یہ ثابت کیا جائے گا کہ زمانہ نلک اعظم کی حرکت کے لئے مقدار ہے۔



وَنَقُولُ اَيْضًا اَنَّ الزَّمَانَ لَا بَدَايَةَ لَهُ وَلَا نِهَآيَةَ لَهُ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ لَهُ بَدَايَةٌ  
 لَكَانَ عَدَمُهُ قَبْلَ وَجُودِهِ قَبْلِيَّةً لَا تَوْجُدُ مَعَ الْبَعْدِيَّةِ وَكُلُّ قَبْلِيَّةٍ لَا تَوْجُدُ مَعَ  
 الْبَعْدِيَّةِ فَهِيَ نُهْمَانِيَّةٌ قَبْلَ هَذَا اَمْتَقَوْضٍ بِتَقْدِيمِ اِجْزَاءِ الزَّمَانِ بَعْضُهَا عَلٰى بَعْضٍ  
 فَاِنَّهُ لَيْسَ نُهْمَانِيًّا لِأَنَّ مُقْتَضَى التَّقْدِيمِ الزَّمَانِيِّ اَنْ يَكُونَ الْمَتَقَدِّمُ فِي نُهْمَانٍ سَابِقٍ  
 وَالْمَتَأَخِّرُ فِي زَمَانٍ لَآجِقٍ فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ التَّقْدِيمُ نُهْمَانِيًّا لَزِمَ اَنْ يَكُونَ الْاَمْسُ فِي زَمَانٍ  
 مَتَقَدِّمٍ وَالْيَوْمُ فِي نُهْمَانٍ مُتَأَخِّرٍ عَنْهُ وَنَقْلُ الْكَلَامِ اِلَى ذَيْنِكَ الزَّمَانِيَيْنِ وَيَلْزِمُ اَنْ  
 يَكُونَ هُنَاكَ اَوْسَاطٌ غَيْرُ مَسَآهِيْتٍ يَنْطَبِقُ بَعْضُهَا عَلٰى بَعْضٍ وَاِنَّهُ فَعَالٌ بِالضَّرْمِ وَرَمَاةٌ  
 وَجَّحٌ يَجُوزُ اَنْ يَكُونَ تَقْدِيمُ عَدَمِهِ عَلٰى وَجُودِهِ اَيْضًا غَيْرَ زَمَانِيٍّ

## ترجمہ

اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ زمانہ کے لئے نہ تو کوئی ابتداء ہے اور نہ کوئی انتہاء ہے اسلئے  
 کہ اگر اس کے لئے کوئی ابتداء ہو تو اس کا عدم اس کے وجود سے قبل ہوگا ایسی قبلیت کے  
 طور پر جو بعدیت کے ساتھ موجود نہیں ہوگی اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ موجود نہ ہو وہ زمانہ ہوتی ہے  
 کہا گیا ہے یہ بات ٹوٹ جاتی ہے زمانہ کے بعض اجزاء کے بعض اجزاء پر مقدم ہونے کے ساتھ اس لئے کہ یہ (تقدم)  
 زمانہ نہیں ہے کیونکہ تقدم زمانہ کا تقاضا یہ ہے کہ مقدم ہونیوالی چیز پہلے زمانہ میں ہو اور مؤخر ہونے والی چیز  
 بعد کے زمانہ میں ہو پس اگر یہ تقدم زمانہ ہو تو یہ لازم آئے گا کہ گذشتہ کل زمانہ مقدم میں ہے اور آج زمانہ  
 مؤخر میں ہے اور ہم کلام کو ان دونوں زمانوں کی طرف منتقل کریں گے اور یہ لازم آئے گا کہ اس جگہ غیر متناہی زمانہ  
 ہوں جن میں سے بعض بعض پر منطبق ہوتے ہوں اور یہ بدیہی طور پر محال ہے اور اسوقت یہ جائز ہوگا کہ اس  
 (زمانہ) کے عدم کا تقدم بھی اس کے وجود پر غیر زمانہ ہو۔

## تشریح

وَنَقُولُ اَيْضًا اَنَّ الزَّمَانَ اِلَى زَمَانٍ مِّنْهُ مَقَاوِدٌ مِّنْهُ مِيْنِ مَقْصِدٍ اَوَّلٍ وَثَانِيٍّ  
 سَ فَرَاغَتْ كَ الْبَعْدِ مَقْصِدًا ثَالِثًا كَو بَيَانٍ كَرْتِ هِيَ كَ زَمَانٍ اَزَلِيٍّ اَوْرَابِدِيٍّ هِيَ اَزَلِيٌّ هُوْنِ كَا  
 مَطْلَبٍ يَهْ كَ زَمَانٍ كَيْلَيْهِ كَوْنِيٍّ اِبْتِدَاءً نُهْمَانِيٍّ هِيَ اَوْرَابِدِيٌّ هُوْنِ كَا مَطْلَبٍ يَهْ كَ زَمَانٍ كَيْلَيْهِ كَوْنِيٍّ اِبْتِهَارًا نُهْمَانِيٍّ هِيَ اَوْرَابِدِيٌّ هُوْنِ كَا  
 مَصْنَفٍ نَهْ دُو دَعْوَى كُنْ هِيْنِ (۱) الزَّمَانِ لَا بَدَايَةَ لَهُ (۲) وَلَا نِهَآيَةَ لَهُ اِسْ كَ الْبَعْدِ لَانَّهُ لَوْ كَانَ  
 لَهُ بَدَايَةٌ مِّنْهُ سَ دَعْوَى اَوَّلِيٍّ كِي دَلِيْلٍ بَيَانٍ كَرْتِ هِيَ كَ اِغْرَ زَمَانٍ كَ لَيْهِ اِبْتِدَاءً هُو تُو اِسْ كَا مَطْلَبٍ يَهْ هُو كَا  
 زَمَانٍ پَهْلِيٍّ مَعْدُومٍ تَهَا پَهْرُ مَوْجُودٍ هُو اَهْ تُو زَمَانٍ كَ عَدَمٍ كُو زَمَانٍ كَ وَجُودٍ پَر تَقْدِيمٍ حَاصِلٍ هُو كَا اَوْرَابِدِيٍّ تَقْدِيمٍ اَيْسَا

عہ فصل کے شروع میں طہ ۳۳ پر ہم نے بیان کیا تھا کہ فلاسفہ کے نزدیک زمانہ ازلی وابدی ہے اور یہ فلک کی حرکت کیلئے  
 مقدار ہے جس سے فلک کی حرکت کا بھی ازلی وابدی ہونا لازم آتا ہے اور حرکت فلک کا ازلی وابدی ہونا قیامت کے انکار کو  
 مستلزم ہے جو عقیدہ اسلامیہ کے بالکل خلاف اور کفر ہے اسی لئے شارح زمانہ کے ازلی وابدی ہونے کی دلیل کو رد فرمایا ہے ۱۱

ہوگا جو تاخر کے ساتھ جمع نہیں ہوگا کیونکہ اگر یہ تقدم تاخر کے ساتھ جمع ہو جائے تو چونکہ تقدم ہاں پر عدم کی صفت ہے اور تاخر وجود کی صفت ہے تو تقدم و تاخر کے ایک ساتھ جمع ہونے سے عدم اور وجود کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے یہ تقدم تاخر کے ساتھ موجود اور جمع نہیں ہو سکتا، اور ہر وہ تقدم جو تاخر کے ساتھ جمع نہ ہو وہ تقدم زمانی کہلاتا ہے پس زمانہ کے عدم کو زمانہ کے وجود پر تقدم زمانی حاصل ہوا اور تقدم زمانی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مقدم زمانہ مقدم میں ہو اور مؤخر زمانہ مؤخر میں ہو جیسے باپ کی ولادت کو بیٹے کی ولادت پر تقدم زمانی حاصل ہوتا ہے کہ باپ کی ولادت کا زمانہ مقدم اور بیٹے کی ولادت کا زمانہ مؤخر ہے پس جب زمانہ کے وجود کو زمانہ کے وجود پر تقدم زمانی حاصل ہوا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زمانہ کا عدم زیادہ مقدم میں ہے اور زمانہ کا وجود زمانہ مؤخر میں ہے تو زمانہ کے وجود سے پہلے عدم کا زمانہ ہوا پس زمانہ کے وجود سے پہلے زمانہ کا ہونا لازم آیا اگرچہ وہ عدم کا زمانہ سہی لیکن زمانہ تو ہے اور زمانہ کے وجود سے پہلے زمانہ کا موجود ہونا محال ہے کیونکہ کوئی شے اپنے وجود سے پہلے موجود نہیں ہو سکتی تو دیکھو زمانہ کے لئے ابتداء کا ہونا مستلزم ہوا ایک محال کو اور جو مستلزم ہو محال کو وہ بھی محال پس زمانہ کیلئے ابتداء کا ہونا بھی محال ہو گیا لہذا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ الزمان لا بد آیت لہ۔۔۔ دعویٰ ثانیہ کی دلیل آگے متن میں آرہی ہے در بیان میں شارح دعوائے اول کی دلیل پر اعتراض کر کے اسکو رد کرتے ہیں چنانچہ فرمایا

قیل هذا منقوض الى اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ فرمایا ہے کہ ہر وہ تقدم جو تاخر کے ساتھ جمع نہیں ہوتا وہ تقدم زمانی ہوتا ہے یہ ہم کو تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ہم آپ کو ایک مثال دکھاتے ہیں جس میں مقدم مؤخر کے ساتھ جمع نہیں ہو رہا ہے اس کے باوجود وہ تقدم زمانی نہیں ہے جیسے زمانہ کے بعض اجزاء کو بعض اجزاء پر تقدم حاصل ہے مثلاً اُمس (کل گذشتہ) کو تقدم حاصل ہے الیوم (آج) پر اور یہ ایسا تقدم ہے کہ مقدم یعنی اُمس مؤخر یعنی الیوم کے ساتھ جمع نہیں ہوتا اس کے باوجود اس کا الیوم پر تقدم تقدم زمانی نہیں ہے کیونکہ اس کو تقدم زمانی ماننے سے محال لازم آتا ہے بایں طور کہ تقدم زمانی کا معنی تو یہ ہوتا ہے کہ مقدم زمانہ سابق میں ہو اور مؤخر زمانہ لاحق میں ہو جیسا کہ ہم نے ابھی بتلایا تھا کہ باپ کی ولادت زمانہ سابق میں اور بیٹے کی ولادت زمانہ لاحق میں ہے پس اگر اس کے تقدم کو الیوم پر تقدم زمانی کہا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اُمس زمانہ مقدم میں ہو اور الیوم زمانہ مؤخر میں ہو تو دیکھو اُمس جو خود زمانہ ہے اس کیلئے بھی ایک زمانہ کی ضرورت پڑے گی اسی طرح الیوم جو خود زمانہ ہے اس کیلئے بھی ایک زمانہ کی ضرورت پڑے گی یعنی زمانہ کیلئے زمانہ کا ہونا ضروری ہوگا پھر ہم کلام کو ان دونوں زمانوں کی طرف منتقل کریں گے یعنی یوں کہیں گے کہ اس والے زمانہ کو بھی الیوم والے زمانہ پر تقدم حاصل ہے اور

عہ ماقہ نے توجہ دیت اور بعدیت کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن ہم نے قبلیت کو تقدم اور بعدیت کو تاخر سے تعبیر کیا ہے اس لئے کہ آگے شارح نے جو اشکال کیا ہے اس میں انہوں نے تقدم و تاخر کا لفظ استعمال کیلئے ہے ۱۲

یہ دونوں جمع نہیں ہوتے تو ان کا تقدم بھی زمانی ہوگا پھر ان دونوں زمانوں کیلئے بھی زمانوں کی ضرورت پڑے گی یعنی اُس کے زمانہ کا زمانہ مقدم ہوگا ایسوم کے زمانہ کے زمانہ پر پھر اس تیسرے نمبر پر آئیے تو ان زمانوں کو بھی تقدم زمانی حاصل ہوگا لہذا اب چونکہ زمانہ کی ضرورت ہوگی اس طرح زمانوں کا سلسلہ الی غیر الہنا یہ چلتا رہے گا، اور ازمنہ غیر متناہیہ کا پایا جانا لازم آئے گا جن میں سے بعض بعض پر منطبق ہوتے چلے جائیں گے اور ازمنہ غیر متناہیہ کا پایا جانا محال ہے، تو دیکھو زمانہ کے بعض اجزاء کے بعض اجزاء پر تقدم کو اگر زمانی کہا جائے تو یہ محال لازم آتا ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال پس تقدم اجزاء الزمان علی بعض الاجزاء کا زمانی ہونا بھی محال ہوا۔ اور جب یہ تقدم زمانی نہیں ہے پس جائز ہے کہ زمانہ کے عدم کا تقدم زمانہ کے وجود پر یہ بھی زمانہ نہ ہو اور جب یہ زمانی نہیں ہوگا تو زمانہ کے عدم کیلئے زمانہ نہیں ہوگا جس سے محال لازم آئے کہ زمانہ کے وجود سے پہلے زمانہ کا وجود ہو گیا۔ اور جب محال لازم نہیں آئے گا تو زمانہ کے لئے ابتدا رکھنا بھی محال نہ ہوگا لہذا فلاسفہ کی یہ دعویٰ کہ زمانہ کے لئے کوئی ابتدا نہیں ہے (باطل ہے)

وقد یجاب بانَّ التَّقدِّمَ الزَّمانیَّ لا یقتضی انَّ یَكونَ كلٌّ مِنَ التَّقدِّمِ والتَّأخُّرِ فی زمانٍ مُعاييرَ لِئانَّ یقتضی انَّ یَكونَ السَّابِقُ قَبْلَ اللاحِقِ قَبلیةً لا یُباحِثُ القَبْلَ مَعَهَا البَعْدُ فانَّ هذِهِ القَبلیةُ لا تُوجِدُ بدوَنَ الزَّمانِ فانَّ لِمَ یَکُنْ شَیْءٌ مِنَ التَّقدِّمِ والتَّأخُّرِ زماناً اُحتِیجُ فی الاُخْرَی الى الزَّمانِ دونَ الاوَّلِ وانَّ کانَ كلٌّ واحِدٌ مِنْهُما زماناً لِمَ یُحْتِجُ فی شَیْءٍ مِنْهُما الى زمانٍ زائِدٍ عَلَیهِ وَذَلِكَ لِانَّ القَبلیةَ المَذکورَةَ عارِضَةٌ لِاجْزاءِ الزَّمانِ اَوَّلًا وبالذاتِ وَلِما عَدَّها ثانیاً وبالْحَضْرِ وَقَبْلَ یَدُلُّ عَلَی ذَلیکَ انَّهُ اِذا قَبِلَ وَجودَ زَیْدٍ مُقدِّمٌ عَلَی وَجودِ عَمْرٍو اِنتِجَهُ انَّ یَقالُ لِما اِذا قُلْتَ انَّهُ مُقدِّمٌ عَلَیهِ فَلِوَأُجِبْتَ بانَّ وَجودَ زَیْدٍ کانَ مَعَ الحادِثَةِ الفَلائیةِ وَوَجودَ عَمْرٍو مَعَ الحادِثَةِ الاُخْرَی وَتِلْكَ الحادِثَةُ کانتَ مُقدِّمةً عَلَی هذِهِ اِنتِجَهُ ایضاً انَّ یَقالُ لِما قُلْتَ انَّ تِلْكَ مُقدِّمةً عَلَی هذِهِ فَلِوَأُجِبْتَ بانَّ تِلْكَ کانتَ اَمَسَّ وَهذِهِ کانتَ الیومَ - وَاَمَسَّ مُقدِّمٌ عَلَی الیومِ لِمَ یُصحُّ انَّ یَقالُ لِما اِذا قُلْتَ انَّهُ مُقدِّمٌ عَلَیهِ

ترجمہ | اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طور پر کہ تقدم زمانی سے بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ مقدم اور مؤخر میں سے ہر ایک ایسے زمانہ میں ہو جو اس کے معیار ہو بلکہ وہ تو اس کا تقاضا کرتا ہے

کہ سابق لاحق سے پہلے ہو ایسے طور پر پہلے ہونا کہ اس قبلیت کے ساتھ پہلے والا بعد والے کے ساتھ جمع نہ ہو اس لئے کہ یہ قبلیت بغیر زمانہ کے پائی نہیں جاتی پس اگر مقدم اور مؤخر میں سے کوئی چیز بھی زمانہ نہ ہو تو دونوں میں زمانہ کی ضرورت ہوگی اور اگر ان دونوں میں ایک زمانہ ہو اور دوسرا زمانہ نہ ہو تو دوسرے میں زمانہ کی ضرورت ہوگی نہ کہ اول میں۔ اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک زمانہ نہ ہو تو دونوں میں سے کسی میں بھی ایسے زمانہ کی ضرورت نہیں پڑے گی جو اس پر زائد ہو اور یہ اسوجہ سے کہ مذکورہ قبلیت زمانہ کے اجزاء کو اول نمبر پر اور ذاتی طور یعنی بلا واسطہ عارض ہوتی ہے اور ان کے علاوہ کو دوسرے نمبر پر اور بالعرض (یعنی بالواسطہ عارض ہوتی ہے) اور کہا گیا ہے اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ جب کہا جائے زید کا وجود مقدم ہے عمرو کے وجود پر تو اس پر یہ بات متوجہ ہوگی کہ یوں کہا جائے کہ تو نے کس لئے کہا ہے کہ یہ مقدم ہے اس پر پس اگر تو یہ جواب دے کہ زید کا وجود فلاں حادثہ کے ساتھ تھا اور عمرو کا وجود دوسرے حادثہ کے ساتھ تھا اور وہ حادثہ اس حادثہ پر مقدم ہے تو اب بھی یہ بات متوجہ ہوگی کہ یوں کہا جائے کیوں کہا تو نے کہ وہ (حادثہ) اس (حادثہ) پر مقدم ہے پس اگر تو یہ جواب دے کہ وہ (حادثہ) کل گذشتہ تھا اور یہ (حادثہ) آج ہوا، اور کل گذشتہ آج پر مقدم ہے تو یہ صحیح نہیں کہ کہا جائے کس لئے کہا تو نے کہ یہ (اس) مقدم ہے اس الیوم

## شرح

وقد یجاب بان التقدّم الزمّانی الخ۔ اعتراض مذکور کا بعض لوگوں نے جواب

دیا ہے کہ تقدّم زمانی ہر جگہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ مقدم و مؤخر میں سے ہر ایک ایسے

زمانہ میں ہو جو اس کے علاوہ اور متخیر ہو، تقدّم زمانی کا تقاضا تو صرف اتنا ہے کہ سابق لاحق پر اس طرح مقدم ہو کہ پہلے والا بعد والے کے ساتھ جمع نہ ہو سکے، مقدم و مؤخر کے لئے علیحدہ سے کوئی زمانہ ہونا ہر جگہ ضروری نہیں، اب یہی بات کہ کہاں زمانہ کی ضرورت ہوگی اور کہاں نہیں ہوگی اس کیلئے یہ دیکھنا ہوگا کہ مقدم و مؤخر دونوں یا ان میں سے کوئی ایک خود زمانہ ہیں یا غیر زمانہ، اگر زمانہ ہیں تو ان کیلئے زمانہ کی ضرورت نہیں اگر غیر زمانہ ہیں تو زمانہ کی ضرورت ہوگی پس اگر دونوں میں سے کوئی بھی زمانہ نہیں تو دونوں کے لئے زمانہ کی ضرورت ہوگی جیسے یوں کہا جائے کہ زید مقدم ہے عمرو پر، زید اور عمرو دونوں غیر زمانہ ہیں اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ زید کا زمانہ مقدم ہے عمرو کے زمانہ پر تو دیکھو زید کیلئے بھی زمانہ کی ضرورت پڑی اور عمرو کے لئے بھی، اور اگر ایک زمانہ ہے دوسرا غیر زمانہ تو دوسرے کیلئے زمانہ کی ضرورت ہوگی پہلے کے لئے نہیں جیسے یوں کہا جائے الیوم مقدم ہے زید پر، اس میں مقدم یعنی الیوم تو زمانہ ہے اور مؤخر یعنی زید زمانہ نہیں ہے، الیوم کیلئے تو زمانہ کی ضرورت نہ ہوگی البتہ زید کے لئے زمانہ کی ضرورت ہوگی اور یوں کہا جائے گا الیوم مقدم ہے زید کے زمانہ پر، یوں نہیں کہا جائے گا الیوم کا زمانہ مقدم ہے زید کے زمانہ پر کیونکہ الیوم تو خود زمانہ ہے اس کیلئے زمانہ کی ضرورت نہیں، اور اگر دونوں زمانہ ہوں تو دونوں میں سے کسی کے لئے بھی زمانہ کی ضرورت نہیں ہوگی جیسے یوں کہا جائے ائس مقدم

الیوم پر، اس میں مقدم اور مؤخر دونوں زمانہ ہیں پس ان میں سے کسی کے لئے بھی زمانہ زائد کی ضرورت نہیں ہے پس یہاں پر یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اُمس کا زمانہ مقدم ہے الیوم کے زمانہ پر، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ زمانہ کے اجزاء کو جو بعض کو بعض پر تقدم ہوتا ہے وہ تقدم زمانی ہی ہوتا ہے مگر اس میں مقدم و مؤخر کے لئے زمانہ زائد کی ضرورت نہیں ہوتی جس سے زمانہ کے لئے زمانہ کا ہونا لازم آئے کیونکہ مقدم و مؤخر خود زمانہ ہوتے ہیں،

فان هذه القبلية لا توجد الا في اشكال مقدر کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ جب تقدم زمانی مقدم و مؤخر کے لئے زمانہ کا تقاضا نہیں کرتا تو اس تقدم کو زمانی کیوں کہا جاتا ہے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تقدم کیونکہ بغیر زمانہ کے پایا نہیں جاتا یا تو مقدم و مؤخر خود زمانہ ہوں یا پھر ان کیلئے زمانہ ہو اس لئے اس کو تقدم زمانی کہا جاتا ہے،

وذلك لان القبلية التي هو كما گیا ہے کہ اگر مقدم و مؤخر خود زمانہ ہوں تو زمانہ کی ضرورت نہیں اگر غیر زمانہ ہوں تو ضرورت ہے شارح یہاں سے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ دراصل زمانہ کے اجزاء کو جو تقدم و تاخر عارض ہوتا ہے وہ اولاً اور بالذات یعنی بذات خود عارض ہوتا ہے کسی کے واسطے سے نہیں کیونکہ زمانہ کے اجزاء میں ترتیب دار اتصال ہوتا ہے کہ وہ لگاتار شیئاً فشیئاً یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسی چیزیں تقدم و تاخر ذاتی طور پر پایا جاتا ہے اس کے لئے کسی واسطہ اور دلیل کی ضرورت نہیں پس اُمس کو الیوم پر اور الیوم کو غد پر تقدم بذات خود اور بلا واسطہ عارض ہے اور زمانہ کے اجزاء کے علاوہ کو جو تقدم و تاخر عارض ہوتا ہے وہ ثانیاً اور بالعرض یعنی زمانہ کے واسطے سے عارض ہوتا ہے جیسے زید کو عمرو پر تقدم حاصل ہے تو اس وجہ سے نہیں کہ زید کی ذات ہی عمرو پر تقدم کو چاہتی ہے زید تو عمرو سے مؤخر بھی ہو سکتا تھا بلکہ زید کو عمرو پر تقدم زمانہ کے واسطے سے حاصل ہوا ہے کہ زید کا وجود اُمس میں ہوا ہے اور عمرو کا وجود الیوم میں ہوا ہے اور اُمس الیوم پر مقدم ہے اس واسطے سے زید بھی عمرو پر مقدم ہے،

وقيل يدل على ذلك الخیر جو کہا گیا ہے کہ اجزاء زمانہ کو تقدم و تاخر بلا واسطہ عارض ہوتا ہے اور ان کے علاوہ کو بلا واسطہ زمانہ کے، اس کی توضیح کے لئے فرماتے ہیں کہ حکم اس بات سے اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ جب ایسی چیزوں کے متعلق تقدم و تاخر کا دعویٰ کیا جاتا ہے جو غیر زمانہ ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مقدم اور مؤخر کیوں ہیں؟ پس سوال کا پیدا ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا تقدم و تاخر ذاتی نہیں ہے بلکہ بالواسطہ ہے اور جب ایسی چیزوں کے متعلق تقدم و تاخر کا دعویٰ ہوتا ہے جو خود زمانہ ہیں تو کیوں کا سوال پیدا نہیں ہوتا، پس سوال کا ختم ہو جانا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا تقدم و تاخر ذاتی ہے کسی کے واسطے سے نہیں ہے مثلاً اگر لوں کہا جائے کہ زید کا وجود مقدم ہے عمرو کے وجود پر تو چونکہ زید و عمرو غیر زمانہ ہیں تو سوال متوجہ ہوگا کہ تم نے کیوں کہا ہے کہ زید کا وجود مقدم ہے عمرو کے وجود پر، پس اگر اس کے جواب میں تم یہ کہو کہ زید کا وجود

فلاں حادثہ کے وقت ہوا ہے اور ٹکر کا وجود دوسرے حادثہ کے وقت ہوا ہے اور فلاں حادثہ اس دوسرے حادثہ پر مقدم ہے اس لئے زید عمر و پر مقدم ہے تو چونکہ فلاں حادثہ اور فلاں حادثہ بھی غیر زمانہ ہیں اس لئے پھر سوال متوجہ ہوتا ہے کہ تم نے یہ کیوں کہا ہے کہ فلاں حادثہ اس دوسرے حادثہ پر مقدم ہے اس کے جواب میں اگر تم یہ کہو کہ فلاں حادثہ کل گذشتہ ہوا تھا اور یہ دوسرا حادثہ آج ہوا ہے اور کل گذشتہ آج پر مقدم ہے اس لئے فلاں حادثہ اس حادثہ پر مقدم ہے تو اب کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا یعنی اب یہ سوال کرنا صحیح نہیں کہ ائیس الیوم پر کیوں مقدم ہے؟ اس لئے کہ ائیس اور الیوم تو غیر زمانہ ہیں ان میں تقدم و تاخر بالذات و بلا واسطہ کسی واسطہ کی ضرورت نہیں ہے،

واعترض عليه بأن انقطاع السؤال عند قولك أمس متقدم على اليوم إنما هو لأن التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ أمس كما أن التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت أمس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتأخر وهذا مما يحد سخيفاً. وكما أن انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتأخر لا يدل على أن التقدم عرض أولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلمنا فانما يدل على كونه عرضاً أولياً بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الشيرت و هذا هو المطلوب كما لا يخفى فيكون قبل الزمان زمان هف وكذلك لو كان لها نهاية لكان عدمه بعد وجوده بجديبة لا توجد مع القبلية

فتكون من مائتة فيكون بعد الزمان زمان هف

ترجمہ

اور اس پر اعتراض کیا گیا اس طور پر کہ سوال کا ختم ہونا تیرے قول "اسم مقدم ہے الیوم پر" کے وقت صرف اس لئے ہے کہ الیوم پر مقدم ہونا لفظ اسم کے مفہوم میں لیا گیا ہے جیسا کہ الیوم سے مؤخر ہونا لفظ غد کے مفہوم میں لیا گیا ہے، پس اگر کہا جائے تو نے کس لئے کہا ائیس الیوم پر مقدم ہے یہ ایسا ہوگا جیسا کہ اگر کہا جائے تو نے کس لئے کہا کہ زمانہ مقدم ہے زمانہ مؤخر پر اور یہ (سوال) ان چیزوں میں سے ہے جن کو کم عقلی شمار کیا جاتا ہے اور جیسا کہ بیشک سوال کا ختم ہو جانا تیرے اس قول کے وقت کہ وہ (حادثہ) زمانہ مقدم میں تھا اور یہ (حادثہ) زمانہ مؤخر میں تھا اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ تقدم زمانہ کے لئے عرض اولی ہے پس ایسے ہی سوال کا ختم ہو جانا اس چیز کے وقت جس کو تم نے ذکر کیا ہے اس پر دلالت نہیں کرتا ہے (کہ تقدم زمانہ کیلئے عرض اولی ہے) اور اگر تسلیم کر لیا جائے



توبہ دلالت کرتا ہے تقدم کے عرض اولی ہونے پر واسطہ فی الاثبات نہ ہونے کے معنی میں نہ کہ (واسطہ) فی الثبوت (نہ ہونے کے معنی میں) اور یہی مطلوب ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے، پس زمانہ سے پہلے زمانہ ہو جائے گا، اور یہ خلاف مفروض ہے اور ایسے ہی اگر اس (زمانہ) کے لئے انتہاء ہو تو اس کا عدم اس کے وجود کے بعد ہوگا ایسی جدیدیت کے طور پر جو قبلیت کے ساتھ موجود نہیں ہوگی پس یہ قبلیت زمانہ ہوگی پس زمانہ کے بعد زمانہ ہو جائے گا یہ خلاف مفروض ہے،

## تشریح

واعترض علیہ بان النقطاع السؤال الخ شارح نے قیل ہذا منقوض الزکھیر زمانہ کے ازلی ہونے کی دلیل پر اعتراض کر کے فلاسفہ کے دعویٰ کو باطل کر دیا تھا مگر قدیم باب بان التقدم الزماني الخ کہ بعض لوگوں نے شارح کے اعتراض کا جواب دیدیا جس سے فلاسفہ کا دعویٰ پھر مضبوط ہو گیا، اب یہاں سے شارح واعترض علیہ الخ کہ جواب مذکور کو رد کر کے فلاسفہ کے دعویٰ کو پھر باطل کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ اس مقدم علی الیوم پر سوال کا ختم ہو جانا اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کو الیوم پر تقدم عرض اولی کے طعہ پر یعنی بلا واسطہ عارض ہے کیونکہ الا مس مقدم علی الیوم پر جو سوال ختم ہوا ہے وہ تو اسوجہ سے ہوا ہے کہ لفظ اس کے مفہوم خود تقدم علی الیوم داخل ہے کیونکہ اس کا مفہوم الزمان المتقدم علی الیوم ہے جس طرح کہ تاخر عن الیوم لفظ عند کے مفہوم میں داخل ہے کیونکہ عند کا مفہوم الزمان المتأخر عن الیوم ہے اور جب لفظ اس کے مفہوم میں خود تقدم داخل ہے تو اب اگر کوئی یہ سوال کرتا ہے کہ اس الیوم پر مقدم کیوں ہے؟ تو یہ سوال ایسا ہو جیسا کہ کوئی یہ پوچھے کہ زمانہ مقدم کیوں مقدم ہے زمانہ مؤخر ہر اور ظاہر ہے کہ یہ سوال کرنا کم عقلی اور بے وقوفی کی علامت ہے کیونکہ زمانہ مقدم تو مقدم ہی ہوگا اور زمانہ مؤخر تو مؤخر ہی ہوگا اس کے متعلق کیوں کا سوال کرنا بے سود اور بے وقوفی ہے۔ پس جیسے اگر کوئی شخص حادثہ والے سوال کے بارے میں یوں جواب دے کہ فلاں حادثہ زمانہ مقدم میں اور دوسرا حادثہ زمانہ مؤخر میں پیش آیا ہے تو اس پر بھی سوال ختم ہو جاتا ہے اور یہ النقطاع سوال اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ تقدم زمانہ کیلئے عرض اولی کے طور پر عارض ہے بلکہ النقطاع سوال اس وجہ سے ہے کہ اس طرح کا سوال کرنا کہ زمانہ مقدم کیوں مقدم ہے زمانہ مؤخر پر کم عقلی اور بیوقوفی ہے، ایسے ہی جس کو تم نے ذکر کیا ہے یعنی اس مقدم علی الیوم اس وقت بھی النقطاع سوال تقدم کے عرض اولی للزمان ہونے پر دلالت نہیں کرنے گا پس اس سے یہ ثابت نہیں ہوگا کہ اس کو الیوم پر تقدم عرض اولی کے طور پر یعنی بلا واسطہ عارض ہے، لہذا فلاسفہ کا یہ دعویٰ "کہ زمانہ کے اجزاء کو تقدم بلا واسطہ عارض ہوتا ہے" باطل ہے،

ولو سلمنا فانا بیدل الخ۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ النقطاع سوال تقدم کے بلا واسطہ عارض ہونے ہی پر دلالت کرتا ہے تب بھی اس سے مقصد ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہ النقطاع سوال تو اس بات پر دلالت کرتا ہے

کہ زمانہ کے لئے تقدم بلا واسطہ فی الاثبات عارض ہے حالانکہ مقصود اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ تقدم زمانہ کے لئے بلا واسطہ فی الثبوت عارض ہے۔ یعنی عرض اولی ہونا بمعنی عدم واسطہ فی الثبوت مقصود ہے بمعنی عدم الواسطہ فی الاثبات مقصود نہیں اور اس سے عرض اولی ہونا بمعنی عدم واسطہ فی الاثبات ثابت ہوتا ہے پس اس سے مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اس مقام کو سمجھنے کیلئے واسطہ کے اقسام کا سمجھنا ضروری ہے، واسطہ کی تین قسمیں ہیں ۱۔ واسطہ فی الثبوت، ۲۔ واسطہ فی الاثبات، ۳۔ واسطہ فی العروض، واسطہ فی الثبوت کی تعریف یہ ہے، ما یکون واسطۃ فی ثبوت العارض للمعروض، فی نفس الامر یعنی وہ چیز جو معروض کے لئے کسی عارض کے ثابت ہونے میں نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے واسطہ بنے، جیسے جب آدمی ہاتھ میں چابی لے کر ہاتھ کو حرکت دیتا ہے تو چابی بھی حرکت کرتی ہے پس چابی کو جو حرکت عارض ہوتی ہے وہ نفس الامر میں ہاتھ کے واسطہ سے ہوتی ہے یعنی یہ بات نہیں ہے کہ اپنی نظر عقل کے ذریعہ ہاتھ کو واسطہ بنا دیا گیا ہے بلکہ نفس الامر اور واقع ہی کے اعتبار سے ہاتھ واسطہ ہے تو ہاتھ واسطہ فی الثبوت ہے مفتاح کو حرکت لاحق ہونے میں، یا جیسے صباغ (کپڑا رنگنے والا) کپڑا رنگتا ہے تو کپڑے کو جو رنگ عارض ہوتا ہے یہ نفس الامر اور واقع میں صباغ کے واسطہ سے ہوتا ہے یہاں بھی یہ بات نہیں ہے کہ اپنی نظر عقل سے ہم نے صباغ کو واسطہ بنا دیا ہے بلکہ نفس الامر ہی میں صباغ واسطہ ہے، پس صباغ واسطہ فی الثبوت ہے کپڑے کو رنگ عارض ہونے میں،

واسطہ فی الاثبات کی تعریف اس طرح ہے۔ ما یکون واسطۃ لثبوت المحمول للموضوع فی نظر العقل جو چیز موضوع کیلئے محمول کے ثابت ہونے کیلئے نظر عقل کے اعتبار سے واسطہ بنے جیسے قیاس کے اندر ہوتا ہے کہ جب اکبر کو اصغر کے لئے ثابت کیا جاتا ہے تو نظر عقل میں اس کے لئے حد واسطہ کو واسطہ بنایا جاتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے العالم متغیر۔ وکل متغیر حادث۔ فالعالم حادث اس میں اکبر جو نتیجہ کا محمول ہے یعنی حادث اس کو اصغر کے لئے جو نتیجہ کا موضوع ہے یعنی عالم کے لئے ثابت کیا گیا ہے یہ متغیر کے واسطہ سے ثابت کیا گیا ہے جو کہ حد واسطہ ہے اور متغیر کو جو واسطہ بنا یا گیا ہے یہ اپنی نظر عقل کے ذریعہ بنا یا گیا ہے یہ کوئی ضروری نہیں کہ نفس الامر میں بھی متغیر ہی واسطہ ہو، ہو سکتا ہے کہ عالم کے عارض ہونے کی علت نفس الامر میں متغیر ہونا نہ ہو بلکہ کچھ اور چیز علت ہو، واسطہ فی الاثبات کو واسطہ فی التصدیق بھی کہا جاتا ہے،

واسطہ فی العروض کی تعریف یہ ہے ما یکون الشئ عارضاً لثبوت لشیء آخر لواسطۃ عروضہ لہ یعنی وہ چیز جس کو کوئی شے عارض ہو پھر اس کو عارض ہونے کے واسطہ سے وہ شے دوسری شے کو عارض ہو جیسے جسم کے اعراض کو حرکت عارض ہوتی ہے جسم کے واسطہ سے یعنی جسم واسطہ بنا ہے اپنے اعراض کو حرکت عارض ہونے میں اس طرح کہ اصلاً جسم کو حرکت عارض ہوتی ہے اور اس کے واسطہ سے

اس کے اعراض یعنی اس کی سفیدی یا سیاہی وغیرہ کو بھی حرکت عارض ہو جاتی ہے پس جسم واسطہ فی العرض کے بعد ایک بات یہ یاد رکھئے کہ واسطہ فی الاثبات چونکہ نظر عقل کے ذریعہ ہوتا ہے اس لئے واسطہ فی الاثبات کا تحقق اسی جگہ ہو گا جہاں کسی شے کا کسی شے کیلئے عارض ہونا نظری ہو جیسے آپ نے مثال مذکور میں دیکھا کہ عالم کے حادث ہونا نظری ہے اس کے لئے متخیر ہونا واسطہ فی الاثبات ہے، اور اگر کوئی شے کسی شے کے لئے بدیہی طور پر عارض ہو وہاں واسطہ فی الاثبات کا تحقق نہیں ہو گا کیونکہ بدیہی چیز کو کسی واسطہ اور دلیل کے ذریعہ ثابت کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، ہاں واسطہ فی الثبوت چونکہ نفس الامر ہی ہوتا ہے وہ بدیہی طور پر عارض ہونے میں متحقق ہو جاتا ہے، اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس مقدم علی ایوم پر سوال کا ختم ہو جانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تقدم زمانہ کیلئے عرض اولی ہے یعنی بلا واسطہ ثابت ہے تو اس میں واسطہ فی الاثبات کی نفی ہوتی ہے واسطہ فی الثبوت کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ سوال اس لئے ختم ہوا ہے کہ اس کا ایوم پر مقدم ہونا بدیہی ہے اسی لئے تو سائل کو سوال کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی کہ اس ایوم پر مقدم کیوں ہے، اور بدیہی ہونے ہی کی وجہ سے سوال کو بیوقوفی شمار کیا جاتا ہے، اور جب یہ بدیہی ہے تو اب واسطہ فی الاثبات کی کوئی ضرورت ہی نہیں تو دیکھو واسطہ فی الاثبات کی نفی ہوئی یعنی النقطاع سوال سے جو زمانہ کے لئے تقدم کے عرض اولی ہونے پر دلالت ہوئی وہ مجنی عدم الواسطہ فی الاثبات ہوئی حالانکہ مقصود یہ ہے کہ تقدم زمانہ کے لئے نفس الامر میں حقیقہ اور بلا واسطہ عارض ہے نفس الامر میں ثابت ہو کیلئے کوئی واسطہ نہیں ہے یعنی مقصود عرض اولی ہونا مجنی عدم واسطہ فی الثبوت ہے اور اس پر النقطاع سوال دلالت نہیں کرتا ہے پس مقصود حاصل نہیں ہوا،

فی کون قبل الزمان زمان، یہ متن کی گذشتہ عبارت پر متفرع ہے جس کو ہم اسی جگہ ص ۳۵۱ پر بیان کر چکے ہیں کہ جب زمانہ کے عدم کا زمانہ مقدم ہو گا زمانہ کے وجود پر تو زمانہ کے موجود ہونے سے پہلے زمانہ کا موجود ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے تو زمانہ کے وجود سے پہلے زمانہ کا معدوم ہونا فرض کیا تھا تو دیکھو خلاف مفروض والی یہ خرابی اسی لئے لازم آ رہی ہے کہ آپ نے زمانہ کے لئے ابتداء مانی ہے پس معلوم ہو گیا کہ زمانہ کے لئے کوئی ابتداء نہیں ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ زمانہ ازلی سے لا بدایۃ لہ مگر آپ کو معلوم ہے کہ درمیان میں شارح فلاسفہ کے اس دعوے کو تفصیل کے ساتھ رد کر چکے ہیں، وکذا لو کان لہ نہایۃ الخ یہ دوسرے دعوے کی دلیل ہے کہ زمانہ ابدی ہے اس کے لئے کوئی انتہاء بھی نہیں ہے، اس لئے کہ اگر زمانہ کے لئے انتہاء ہوگی تو زمانے کے وجود کے بعد زمانہ کا عدم ہو گا یعنی زمانہ کا عدم زمانہ کے وجود سے مؤخر ہو گا ایسا مؤخر ہونا جو مقدم ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہو گا اور ہر وہ تاخر جو تقدم کے ساتھ جمع نہ ہو وہ تاخر زمانی کہلاتا ہے اور تاخر زمانی کا مقصد نفی یہ ہے کہ مؤخر زمانہ لاحق میں ہو اور مقدم زمانہ سابق میں ہو پس جب زمانہ کے وجود سے زمانہ کا عدم مؤخر ہو گا تو زمانہ کا عدم زمانہ لاحق میں ہو گا

پس زمانہ کے عدم کا بھی ایک زمانہ ہوگا تو زمانہ کے معدوم اور ختم ہو جانے کے بعد بھی زمانہ کا پایا جانا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے تو جانب انتہا میں زمانہ کا عدم اور انقطاع فرض کیا ہے پس اس کے بعد زمانہ کا پایا جانا خلاف مفروض ہے ایسے ثابت ہو گیا کہ زمانہ ابدی ہے اس کیسے کوئی انتہا نہیں ہے لیکن شارح نے جو اعتراض تقدم زمانی کی تعریف پر کیا ہے وہی اعتراض یہاں تاخر زمانی کی تعریف پر واقع ہوگا جس سے پہلے دعویٰ کی طرح یہ دعویٰ بھی باطل اور مردود ہو جائے گا فانہم

الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول فصل في اثبات كون الفلك مستديراً  
 وبیان ان ههنا جہتین لا یتبدلان احدهما فوق والاخر تحت فان القائم اذا كان  
 منکوساً لم یصر مایلی رأسه فوقاً و مایلی رجله تحتاً بل صار رأسه من تحت و رجله من  
 فوق بخلاف باقی الجهات فان المتوجهة الى المشرق مثلاً یكون المشرق قد اتمه و المغرب خلفه  
 و الجنوب یمینه و الشمال شماله ثم اذا توجهت الى المغرب تبذل الجميع و صار قد اتمه خلفه  
 و بالعکس و یمینه شماله و بالعکس و بالجهة تطلق علی منتهی الاشارات و منتهی الحركات المستقيمة  
 و بالنظر الى الاول قيل ان جهة الفرق هي محذب الفلك الاعظم لانه منتهی الاشارة الحسية و  
 مقطوعها و بالنظر الى الثاني قيل هو مقعر فلك القمر لانه منتهی الحركة المستقيمة و الاول هو الصحيح  
 لان الاشارة اذا انفذت من فلك القمر كانت الى جهة الفوق قطعاً لکنها من جهة التحت متوجهة  
 الى ما يقابلها

**ترجمہ** | دوسرا فن فلكيات کے بیان میں ہے اور اس میں سطح نصیل میں (پہلی) فصل نلک کے گول ہونے کے ثابت کرنے کے بیان میں ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ اس جگہ (آسمان اور زمین کے مرکز کے درمیان) دو جہتیں ہیں جو بدلتی نہیں ہیں ان میں سے ایک فوق (اوپر کی جہت) اور دوسری تحت (نیچے کی جہت) ہے اس لئے کہ کھڑا ہونے والا جب الٹا ہو جائے تو وہ جہت جو اس کے سر کے متصل ہے فوق نہیں ہوگی اور وہ جہت جو اس کے پاؤں کے متصل ہے تحت نہیں ہوگی بلکہ اس کا سر نیچے ہو گیا اور اس کے پاؤں اوپر۔ بخلاف باقی جہات کے (کہ وہ بدل جاتی ہیں) اس لئے کہ مثلاً مشرق کی طرف منحنہ کرنے والا کہ مشرق اس کے سامنے ہوتی ہے اور مغرب اس کے پیچھے ہوتی ہے اور جنوب اس کے دائیں اور شمال اس کے بائیں ہوتی ہے اور جب وہ مغرب کی طرف منحنہ کرے تو تمام جہات بدل جاتی ہیں اور اس کے سامنے والی جہت سکے پیچھے ہو جاتی ہے اور اس کے برعکس اور اس کی دائیں جہت بائیں ہو جاتی ہے اور اس کے برعکس اور جہت بولی جاتی ہے اشارات کے منتهی پر اور حرکت مستقیمہ کے منتهی پر اور اول کی طرف نظر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جہت فوق وہ فلك اعظم کی اوپر کی سطح ہے اس لئے کہ وہی اشارہ حسیہ کے ختم ہونے اور اس کے منقطع ہونے کی جگہ ہے اور دوسرے کی طرف نظر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ وہ فلك قمر کی اندرونی سطح ہے اس لئے کہ وہی حرکت مستقیمہ کے ختم ہونے کی جگہ ہے اور

اول یہی صحیح ہے اس لئے کہ اشارہ جب فلک قمر کے اندر پار ہو جائے گا تو وہ قطعی طور پر اوپر کی جہت کی طرف ہوگا اس کے شروع ہونے کی وجہ سے نیچے کی جہت سے منوجہ ہونے ہوئے اس جہت کی طرف جو نیچے کی جہت کے مقابل ہے۔

## تشریح

الفن الثانی فی الفلکیات ص ۶۲ پر معلوم ہو چکا ہے کہ ہدایۃ الحکمۃ کی قسم ثانی کو ماتن نے تین فنون پر مرتب کیا ہے فن اول عام اجسام کے احوال کے بیان میں، فن ثانی خاص فلکیات کے احوال کے بیان میں اور فن ثالث خاص عنصریات کے احوال کے بیان میں۔ فن اول کے مباحث سے فراغت کے بعد فن ثانی کے مباحث شروع کرتے ہیں یعنی وہ احوال بیان کرتے ہیں جو فلک کی طرف منسوب اور فلک کے ساتھ مختص ہیں، مصنف کے طرز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فن میں صرف ان احوال کا بیان ہوگا جو فلک کے ساتھ مختص ہیں اس لئے کہ فن اول کے متعلق مصنف نے فرمایا تھا فیما بعد الاجسام کہ فن اول ان احوال کے بیان میں ہے جو اجسام طبعیہ کو (خواہ وہ نملکیہ ہوں یا عنصریہ) عام ہیں اور فن ثانی کے متعلق فی الفلکیات فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں خاص فلکیات کے احوال کا بیان ہوگا اب اس پر اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ جو احوال فن ثانی میں بیان کئے گئے ہیں وہ فلک کے ساتھ ہی مختص نہیں ہیں بلکہ عناصر وغیرہ میں بھی پائے جاتے ہیں جیسے مستدیر ہونا، بسیط ہونا، حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے والا ہونا قوت جسمانیہ والا ہونا یہ احوال عناصر میں بھی پائے جاتے ہیں عناصر مستدیر اور گول ہوتے ہیں جیسے کرہ ناری کرہ لوضی کرہ ہوائی کرہ مائی، اسی طرح عناصر بسیط بھی ہوتے ہیں مرکب بھی ہوتے ہیں حرکت مستدیرہ کو قبول بھی کرتے ہیں ایسے ہی ان میں قوت جسمانیہ بھی ہوتی ہے اور متحرک بالارادہ ہونا حیوان وال انسان میں بھی پایا جاتا ہے پھر ان کو فلک کے ساتھ مختص کیوں کہا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان احوال کے اثبات کے جو دلائل بیان کئے گئے ہیں وہ فلک کیساتھ مخصوص ہیں پس یہ احوال دلائل کے اعتبار سے فلک ہی کیساتھ مختص ہیں۔

ثمانیۃ فصول پہلی فصل فلک کے مستدیر (گول) ہونے کے بیان میں، دوسری فصل فلک کے بسیط ہونے کے بیان میں، تیسری فصل اس بیان میں کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے، چوتھی فصل اس بیان میں کہ فلک کون و فساد اور خرق و التیام کو قبول نہیں کرتا، پانچویں فصل اس بیان میں کہ فلک ہمیشہ حرکت مستدیرہ کرتا رہتا ہے، چھٹی فصل اس بیان میں کہ فلک متحرک بالارادہ ہے، ساتویں فصل اس بیان میں کہ فلک کی قوت محرکہ بعیدہ و مجردہ عن المادہ ہے، آٹھویں فصل اس بیان میں کہ فلک کی قوت محرکہ قریبہ قوت جسمانیہ ہے، فصل ناسم اور سادس کے درمیان ہدایۃ کا عنوان بھی قائم کیا گیا ہے جس سے ایک اشکال کا ازالہ کیا گیا ہے۔

فصل فی اثبات کون الفلک الخ مصنف نے فلک کی تعریف نہیں کی حالانکہ کسی شے کے احوال کے بیان سے قبل اس کی تعریف کرنا ضروری ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ شے کے احوال جاننے کیلئے اس کا تصور بوجہ

کسی نہ کسی درجہ میں شے کو جان لینا) کافی ہوتا ہے اور فلک کا تصور بوجہ تاہر شخص کو حاصل سے لہذا تعریف کی ضرورت نہیں ہے، البتہ فلک کی تعریف برسمہ (مکمل تعریف) اس طرح ہے ہو جسہ کہتی کوئی ذوق نفس متعلق بالذات علما کا استدراک بالارادۃ غیر ملوک فلک ایسا جسم ہے جو مقدار والا ہے کر دی یعنی گول ہے نفس والا ہے ذات کے اعتبار سے حرکت مستدیرہ ارادہ کرنے والا ہے کسی رنگ کے ساتھ منصف نہیں ہے۔

دو سیاندان ہونا جہتین الخ فلک کے مستدیر ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں یہ دلیل تین مقدمات پر موقوف ہے ان مقدمات کو دلیل سے ثابت کرنے کے بعد فلک کے مستدیر ہونے کی دلیل بیان کی جائے گی۔ آسمان اور زمین کے مرکز کے درمیان دو حقیقی جہت ہیں جو بدلتی نہیں ہیں ان میں سے ایک فوق دوسری تخت ہے۔ ان دونوں جہتوں میں سے ہر ایک موجود ہے اور دو وضع یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کر نیوالی ہے۔ ان دونوں جہتوں میں مانعہ حرکت کے امتداد میں منقسم نہیں ہیں۔ ان ہونا جہتین الخ سے پہلا مقدمہ بیان کرتے ہیں۔ ہونا سے اشارہ آسمان اور مرکز ارض کے مابین کی طرف ہے یعنی اس پورے وسیع و عریض مقام میں یوں تو بہت سی جہتیں ہیں مگر ان میں دو جہتیں (فوق اور تخت) ایسی ہیں جو حقیقی ہیں، حقیقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے بدلتی نہیں ہیں کہ فوق تخت بن جائے اور تخت فوق بن جائے جو فوق ہے وہ فوق ہی رہتی ہے اور جو تخت ہے وہ تخت ہی رہتی ہے۔

فان القائم اذا كان منکوسا الخ شارح فرماتے ہیں کہ آدمی کے سیدھا کھڑا ہونے اور الٹا ہوجانے سے فوق اور تخت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی فوق اور تخت اپنی اپنی جگہ برقرار رہتی ہیں کیونکہ جب انسان الٹا ہوجائے تو سر سے متصل جہت فوق اور پاؤں سے متصل جہت تخت نہیں بنے گی یعنی یہ نہیں کہا جائیگا کہ فوق نیچے آگئی ہے اور تخت اوپر چلی گئی بلکہ یوں کہا جائیگا کہ انسان کا سر تخت میں یعنی نیچے آگیا اور پاؤں فوق میں یعنی اوپر چلے گئے، فوق اور تخت اپنی جگہ برقرار ہیں۔

بخلاف باقی الجهات الخ فوق اور تخت کے علاوہ جو باقی جہات ہیں یعنی یمن و شمال اور قدام و خلف (دائیں بائیں آگے پیچھے) یہ چاروں جہات حقیقی نہیں ہیں بلکہ اضافی ہیں جو نسبت کے اختلاف سے بدل جاتی ہیں مثلاً اگر کوئی شخص مشرق کی طرف منہ کئے ہوئے ہو تو مشرق اس کا قدام (آگے کی جہت) اور مغرب اس کی خلف (پیچھے کی جہت) ہوگی اور جنوب اس کی یمن (دائیں جہت) اور شمال اس کی شمال (بائیں جہت) ہوگی پھر جب یہ شخص مغرب کی طرف منہ کر لے تو تمام جہات بدل جائیں گی اس صورت میں جو قدام تھی وہ خلف بن جائے گی اور اس کا برعکس بھی ہو جائے گا یعنی خلف قدام ہو جائے گی اور یمن شمال اور شمال یمن بن جائے گی پس یہ جہات حقیقی نہیں ہیں بلکہ اضافی ہیں۔ حقیقی جہات صرف دو ہی ہیں فوق اور تخت۔

والشمال شمالہ پہلا شمال مشین کے فتح کے ساتھ ہے جس کے معنی وہ جہت جو جنوب کی مقابل ہو اور



دوسرا شمال شمس کے کسرہ کے ساتھ ہے یعنی بائیں جانب جو زمین کا مقابل ہے اس کو یسا بھی کہتے ہیں۔

والجہۃ لطلق الزجرت کی تعریف کرتے ہیں کہ جہت کا اطلاق دو معنی پر آتا ہے ایک منہی الاشارات پر دوسرے

منہی الحركات المستقیمہ پر منہی الاشارات کا مطلب وہ جگہ جس کی طرف اشارہ حسیہ کی انتہا ہو جائے اس کے

آگے اشارہ حسیہ تجاوز نہ کر سکے اور منہی الحركات المستقیمہ کا مطلب وہ جگہ جس پر حرکت مستقیمہ ختم ہو جائے آگے

حرکت مستقیمہ نہ ہو سکے۔ اگر معنی اول مراد لئے جائیں تو جہت فوق فلک اعظم (سب سے اوپر کے فلک) کے عُذْب

(اوپر کی سطح) کو کہا جائیگا کیونکہ اشارہ حسیہ کی انتہا اسی پر ہوتی ہے اس لئے کہ اشارہ حسیہ محسوسات کی طرف

کیا جاتا ہے اور محسوسات کی انتہا فلک اعظم کی اوپر کی سطح پر ہوتی ہے اس سے اوپر اور کوئی محسوسات نہیں ہے

اس لئے اشارہ حسیہ کی انتہا بھی فلک اعظم کے عُذْب پر ہوگی پس فلک اعظم کے عُذْب کو فوق کہا جائے گا اور دوسری

تعریف کے پیش نظر جہت فوق فلک قمر (سب سے نیچے کے فلک) کے مُقَعَّر (اندرونی سطح) کو کہا جائے گا فلا

کی تحقیق کے مطابق قمر سب سے نیچے والے فلک پر ہے اس لئے اس کو فلک قمر کہتے ہیں، فلک قمر کے مقعر کو

جہت فوق اس لئے کہا جائے گا کہ حرکت مستقیمہ کی انتہا فلک قمر کے مقعر تک ہوتی ہے اس سے آگے کوئی

متحرک حرکت مستقیمہ نہیں کر سکتا وجہ اس کی یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک فلک کے اندر خرق (پھٹنا) محال ہے جیسا

کہ عنقریب چوتھی فصل میں اس کا بیان آ رہا ہے جب فلک کے اندر کوئی شکاف کوئی سوراخ وغیرہ نہیں ہو سکتا تو کوئی

بھی متحرک حرکت کرتا ہوا فلک قمر سے آگے تجاوز نہیں کر سکتا ورنہ فلک قمر کا پھٹنا اس میں سوراخ ہونا لازم آئیگا

اور یہ محال ہے بخلاف اشارہ حسیہ کے کہ اس سے کوئی خرق لازم نہیں آتا اس لئے کہ اشارہ حسیہ انلاک کے اندر داخل

ہو کر ان سے پار ہوتا ہوا فلک اعظم کے عُذْب تک پہنچ سکتا ہے کیونکہ انلاک تو یکے بعد دیگرے رکھے ہوئے آئینوں

کی طرح ہیں کہ اگر کوئی شخص آئینوں کی طرف اشارہ کرے تو وہ آئینوں کے اندر داخل ہو کر یکے بعد دیگرے سب

آئینوں سے پار ہو کر آخری آئینہ تک پہنچ جائے گا لیکن کوئی جسم حرکت کرتا ہوا ان آئینوں کی طرف جائے تو پہلے

آئینہ پر جا کر ٹک جائے گا آگے تجاوز کرنے سے آئینہ کا پھٹنا اور اس میں سوراخ و شکاف ہونا لازم آئے گا

اس لئے منہی الحركات المستقیمہ والے معنی کے پیش نظر جہت فوق فلک قمر کے مقعر کو کہا جائے گا پس معلوم ہوا

کہ فوق یا تو فلک اعظم کے عُذْب کا نام ہے یا فلک قمر کے مقعر کا۔ منہی الاشارات میں اشارہ سے مراد

اشارہ حسیہ ہے کیونکہ اشارہ عقلیہ تو محسوسات سے آگے بھی تجاوز کر جاتا ہے اسی لئے شارح نے آگے چل کر

اشارہ کو حسیہ کے ساتھ مقید کر کے کہا ہے لانه منہی الاشارة الحسیة ومقطعہا،

مُعَذَّبُ الْفَلَکِ، عُذْبُ اُبھری ہوئی اور اوپر کو اٹھی ہوئی سطح کو کہا جاتا ہے گوی چیز کی سطح اوپر کو

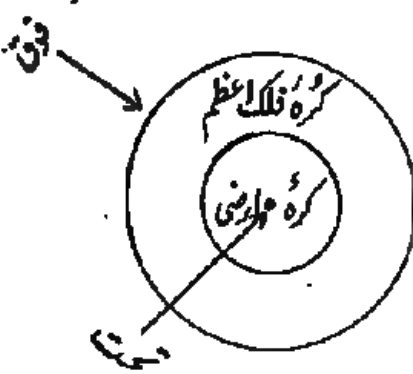
اُبھری ہوئی ہے اس لئے فلک کی اوپر کی سطح کو عُذْب کہتے ہیں

مُقَعَّرُ فَلَکِ الْقَمَرِ، مُقَعَّرُ کے معنی گہرائی اور اندرونی سطح،

والاول هو الصحیح، جہت فوق کی مذکورہ دونوں تعریفوں میں سے پہلی تعریف صحیح ہے کہ فوق فلک اعظم

کے محذب کو کہتے ہیں وجہ یہ ہے کہ اشارہ حسیہ جب فلک قمر کے اندر پار ہو کر اس سے تجاوز کرے گا تو ظاہر ہے کہ وہ اوپر یعنی فوق کی طرف ہی جائے گا کیونکہ وہ تخت کی جانب سے شروع ہو کر اس کی مقابل جہت کی طرف متوجہ ہو رہا ہے اور تخت کی مقابل جہت فوق ہے لہذا وہ اشارہ فوق کی طرف متوجہ ہو رہا ہے معلوم ہوا کہ فلک قمر اوپر بھی فوق ہے اس لئے فلک قمر کے مقعر کو فوق کہنا درست نہیں ہے بلکہ فوق تو وہ ہے جہاں اشارہ حسیہ کی انتہا ہو جائے اور یہ انتہا فلک اعظم کے محذب پر ہوتی ہے پس یہی جہت فوق کہلائے گی۔

شارح نے فوق کی تعریف و تعیین تو فرمادی تخت کی تعریف بیان نہیں فرمائی جہت تخت اس مرکز کو کہا جاتا ہے جو ایک نقطہ کی شکل میں زمین کے گہرے کے بالکل بیچ میں موصوم ہوتا ہے یعنی زمین (ارضی) کے بالکل بیچ میں ایک نقطہ فرم کیا جائے



جو پورے عالم کا مرکز ہو وہ مرکز جہت تخت ہے، جہت کی دونوں تعریفوں کے پیش نظر اسی مرکز کو تخت کہا جائے گا کیونکہ یہی مرکز اشارہ حسیہ کا منتہی ہے اور یہی حرکت مستقیمہ کا منتہی ہے تو دیکھو فوق اور تخت ایسی حقیقی اور متعین جہتیں ہوئیں جن میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی، انسان چاہے سیدھا ہو یا الٹا لیٹے یا بیٹھے، فوق اور تخت (فلک اعظم کا محذب اور پورے عالم انفلک و عناصر کا مرکز) اپنی جگہ اٹل اور برقرار ہے

نقشہ میں فوق اور تخت کو دیکھا جاسکتا ہے، نقشہ بڑا میں چونکہ فقط فوق اور تخت کو دکھانا مقصود ہے اس لئے دو ہی گروں (کرہ فلک اعظم اور کرہ ارضی) پر اکتفا کیا گیا ہے درمیان کے گیارہ گہرے آٹھ انفلک کے اور تین عناصر کے نہیں بنائے گئے، ورنہ تو عالم تیرہ گروں پر مشتمل ہے، جس کا پورا نقشہ ص ۱۹ پر موجود ہے ملاحظہ کر لیا جائے۔

والمشہور انھا ستة و سبب الشهرة امران عاى و خاصى اما العاى كقولنا الانسان يحيط به الجنبان عليهما اليك اى و ظهر و بطن و رأس و قدم فالجنب الذى هو الاقربى فى الغالب ييسى يمينا و مقابله يسارا و ما يحاذى وجهه قد اما و مقابله خلفا و ما يلى راسه بالطبع فوقا و مقابله تحتا و لما لم يكن عندهم سوى ما ذكرت وقعت ادهامهم على هذه الجهات الست و اعتبروها فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفرق ما يلى نظورها بالطبع و تحت ما يقابله ثم عتّموا اعتبارها فى سائر الاجسام و ان لم يكن لهما اجزاء متميزة على الوجه المذكور

**ترجمہ** اور مشہور یہ ہے کہ جہات چھ ہیں اور مشہور ہونے کا سبب دو چیزیں ہیں ایک عالمی اور ایک خاصی، بہر حال عالمی پس وہ تو یہ ہے کہ انسان کا دو پہلو احاطہ کرتے ہیں ان پر درد ہاتھ ہوتے ہیں اور (انسان کے) پشت، پیٹ، سر، اور قدم (بھی) ہیں پس وہ جانب جو اکثر (انسانوں)

میں زیادہ طاقتور ہوتی ہے اس کا نام ہمیں رکھا جاتا ہے اور اس کے مقابل کا (نام) یسار اور وہ جانب جو اس کے چہرے کے مقابل ہوتی ہے (اس کا نام) قدام اور اس کے مقابل کا (نام) خلف (رکھا جاتا ہے) اور وہ جانب جو طبعی طور پر اس کے سر کے متصل ہے (اس کا نام) فوق اور اس کے مقابل کا (نام) تحت (رکھا جاتا ہے) اور جب عوام کے نزدیک ان مذکورہ (اعضاء) کے علاوہ ہمیں ہیں تو ان کے خیالات انہیں چھ جہات پر مشتمل گئے، اور انہوں نے ان جہات کا اعتبار باقی حیوانات میں بھی کیا ہے لیکن انہوں نے فوق اس جہت کو بنایا جو طبعی طور پر ان (حیوانات) کی پشتوں کے متصل ہے اور تحت اس جہت کو (بنایا) جو اس کے مقابل ہے پھر انہوں نے ان (جہات) کے اعتبار کو تمام اجسام میں عام کر دیا اگرچہ ان اجسام کے مذکور طریقہ پر ممتاز اجزاء نہیں ہوتے۔

## تشریح

والمشهور انہما سمتہ جہات کے متعلق مشہور یہ ہے کہ چہرے میں، فوق، تحت، قدام خلف ہمیں، یسار، حدیاری میں ایک شعر پڑھا ہوگا،

چہرہ جہت میں یاد رکھ کچھ کم نہ ہمیشہ زیر بالآ راست چپ پس اور پیش

زیر تیچے، بالآ اوپر، راست دائیں، چپ بائیں، پس پیچھے، پیش آگے، جہات کے چہرے میں منحصر ہوگی۔ دونوں میں ہیں ایک دلیل عامی جس کا عوام لوگ اعتبار کرتے ہیں، دوسری دلیل خاصی جس کا اعتبار خواص لوگ کرتے ہیں، دلیل عامی تو ہے کہ انسان کا چند اعضاء احاطہ کئے ہوئے ہوتے ہیں، دو طرف تو دو پہلو احاطہ کئے ہوتے ہیں جن پر دو ہاتھ ہوتے ہیں اور دو طرف پشت اور پیٹ سے احاطہ ہوتا ہے اور دو طرف سر اور قدم احاطہ کرتے ہیں، ہاتھوں والے دونوں پہلوؤں میں سے جو جانب اکثر و بیشتر زیادہ طاقتور ہوتی ہے اس کو ہمیں (دائیں جہت) کہا جاتا ہے اور اس کی مقابل جہت کو یسار (بائیں جہت) کہتے ہیں اور جو جانب چہرہ کے مقابل ہوتی ہے جس کو پیٹ کے مقابل بھی کہہ سکتے ہیں اس کو قدام اور اس کی مقابل جانب کو خلف کہا جاتا ہے اور جو جانب بالبطح سر کے متصل ہو وہ فوق اور اس کی مقابل جانب (جو پاؤں کے متصل) وہ تحت کہلاتی ہے،

محیط بہ المحنن اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ انسان سے انسان کا بدن مراد ہے یا اس کا نفس یا ان دونوں کا مجموعہ اگر بدن مراد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ انسان کے بدن کا یہ اعضاء مذکورہ احاطہ کرتے ہیں حالانکہ یہ اعضاء خود بدن میں تو احاطہ البدن بالبدن یعنی احاطہ الشئ بنفسہ لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ہی شے کا محیط اور محیط ہونا لازم آتا ہے حالانکہ محیط غیر محیط ہوتا ہے اور اگر انسان کا نفس مراد ہے تو نفس کا احاطہ ان اجزاء سے ممکن ہی نہیں اس لئے کہ نفس تو مجرد عن المادہ ہوتا ہے اور مجردات کا احاطہ مادیات سے محال ہے اور اگر بدن اور نفس دونوں کا مجموعہ مراد ہے تو دونوں خرابیاں لازم آئیں گی، اس اشکال سے بچنے کیلئے محیط کو بیعلق کے معنی میں لینا پڑے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ انسان سے یہ چند اعضاء مذکورہ متعلق ہوتے ہیں ان اعضاء کے اعتبار سے چھ جہات کا اعتبار کیا گیا ہے

ہوا لا قوی فی الغالب غالب کے معنی اکثر و بیشتر، یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ بعض لوگوں کا  
بایاں ہاتھ زیادہ طاقتور ہوتا ہے وہ ہر قوت کا کام بائیں ہاتھ سے کرتے ہیں جس کو ہماری زبان میں کھنپو  
کہا جاتا ہے،

وما یحاذی وجہہ الخ۔ یہاں وجہ کے بجائے بطنہ کہا چاہئے تھا کیونکہ اوپر جو اعضاء ذکر کئے گئے ہیں  
اس میں وجہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ ظہر و بطن کہا گیا ہے پس شارح کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ جو جانب پیٹ  
کے متصل ہے اس کو قدام کہتے ہیں تاکہ شارح کا یہ قول قولی سابق کے مطابق ہو جائے، ویسے وجہ کہنے  
میں فی لفظ کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ جہت قدام بطن کے ساتھ ساتھ وجہ کے محاذی بھی ہوتی ہے،

وما یلی راسہ بالطبع فوقاً جو جانب سر کے متصل ہے وہ فوق ہے اس میں بالطبع کی قید لگا کر منکوس سے  
احتراز کیا گیا ہے کیونکہ مایلی الراس کو فوق اسی وقت کہیں گے جبکہ انسان اپنی طبیعت کے مطابق سیدھا کھڑا  
ہو اور اگر الٹا کھڑا ہو تو مایلی الراس کو فوق نہیں کہا جائے گا بلکہ مایلی القدم کا نام فوق ہوگا کیونکہ اس صورت  
میں اوپر اس کے پاؤں ہیں سر نہیں، اور الٹا کھڑا ہونا یہ انسان کی طبیعت کے خلاف ہے،

ولما لریکن عندہم الخ چونکہ عوام الناس کے نزدیک ان مذکورہ اعضاء (جنین، ظہر، بطن، راس،  
قدم) کے علاوہ دیگر اعضاء ایسے نہیں ہیں جن سے جہات ستہ کے علاوہ کسی اور جہت کا اعتبار کیا جائے  
اس لئے عوام کے خیالات و اوہام انہیں چھ جہات پر ٹھہر گئے اور انہوں نے جہات کو چھ میں منحصر کر دیا۔  
واعتبر وہا فی سائر الحیوانات الخ اب تک جہات ستہ کا اعتبار انسان کے متعلق مذکور تھا، اب  
شارح فرماتے ہیں کہ جہات ستہ کا اعتبار صرف انسان ہی میں نہیں بلکہ عوام الناس نے باقی تمام حیوانات یعنی  
جانوروں میں بھی ان جہات کا اعتبار کیا ہے مگر چونکہ دیگر حیوانات کا وضع انسان کی وضع سے مختلف ہوتی  
ہے انسان تو مستقیم القامہ (سیدھے قد والا) ہوتا ہے اور دیگر حیوانات کا قد سیدھا نہیں ہوتا اسلئے  
حیوانات میں مایلی الظہر کا نام خلف اور مایلی البطن کا نام قدام نہیں رکھا اسی طرح فوق اور تحت بھی وہ  
نہیں بنائیں جو انسان میں تھیں بلکہ حیوانات میں یوں کہا کہ فوق مایلی الظہر بالطبع کا نام ہے اور تحت  
اس کی مقابل جہت (مایلی البطن) کا، کیونکہ حیوانات کی پشت اوپر رہتی ہے اور پیٹ نیچے رہتا ہے اسی  
طرح خلف مایلی الذنب (جو جانب دم کے متصل ہے) کو اور قدام مایلی الوجہ (جو جانب چہرے کے متصل ہے)  
کو کہا جائیگا کیونکہ حیوانات کا چہرہ سامنے اور دم پیچھے ہوتی ہے، البتہ یمن و شمال میں وہی بات کہی جائے  
کہ جو جانب جنب الیمین (دائیں پہلو) سے متصل ہے وہ یمن اور جو جنب الیسر (بائیں پہلو) سے متصل  
ہے وہ یسر ہے،

شعر عدموا اعتبارہا فی سائر الاجسام الخ شارح فرماتے ہیں کہ پھر عوام الناس نے انسان اور  
حیوانات سے متجاوز ہو کر تمام اجسام میں ان جہات ستہ کا اعتبار کیا ہے اگرچہ اجسام کے اندر اس طرح متناظر

اعضار و اجزا نہیں ہوتے جس طرح انسان اور حیوانات میں ہوتے ہیں مگر پھر بھی اجسام کی بہر حال اپنی ایک ایک ناص وضع ہوتی ہے اسی وضع کے اعتبار سے جہات متعین ہو جائیں گی مثلاً تپائی وغیرہ پر کتاب رکھنے کی جو وضع ہے اس کے اعتبار سے کتاب میں جہات سستہ کا اعتبار ہو جائے گا اگرچہ کتاب کے چہرہ ہاتھ پاؤں وغیرہ نہیں ہیں، اسی طرح گلاس وغیرہ رکھنے کی جو وضع ہوتی ہے اس میں اس اعتبار سے جہات سستہ معتبر ہوں گی اس طرح تمام اجسام میں جہات کا اعتبار ہو جائے گا،

وَمَا الْخَاصِّيُّ فَمَرَاتِ الْجَسْمِ يُمْكِنُ أَنْ يُفْرَضَ فِيهِ الْبَعْدُ ثَلَاثَةً مُتَقَاطِعَةً عَلَى زَوَايَا قَائِمٍ  
وَلِكُلِّ بَعْدٍ مِنْهَا طَرَفَانِ فَلِكُلِّ جَسْمٍ جِهَاتٌ سِتٌّ إِلَّا أَنْ أَمْتِيَازَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ يَتَوَقَّفُ  
عَلَى اِعْتِبَارِ الْاَجْزَاءِ الْمُمَيَّزَةِ فِي الْجَسْمِ فَطَرَفًا اَلْاَمْتِدَادِ الطَّرْفِي يُسَمِّيهِمَا الْاِنْسَانَ بِاِعْتِبَارِ  
طَوْلِ قَائِمَتِهِ حِينَ هُوَ قَائِمٌ بِالْفَرْقِ وَالتَّحْتِ وَطَرَفًا اَلْاَمْتِدَادِ الْعَرْضِي يُسَمِّيهِمَا بِاِعْتِبَارِ عَرْضِي  
قَائِمَتِهِ بِالْيَمِينِ وَالشَّمَالِ وَطَرَفًا اَلْاَمْتِدَادِ الْعُمُقِي يُسَمِّيهِمَا بِاِعْتِبَارِ تَعَمُّقِ قَائِمَتِهِ بِالْقَدَامِ  
وَالْخَلْفِ فَالْاِعْتِبَارُ الْخَاصِّيُّ يُشْمَلُ عَلَى الْاِعْتِبَارِ الْعَامِّيِّ مَعَ زِيَادَةِ هِيَ قَطَاعِ الْاَبْعَادِ  
عَلَى قَوَائِمٍ وَلَا شَكَّ أَنْ الْعَامَّةَ غَائِلُونَ عَنْهَا وَإِنْ اِمْتَنَ تَطْبِيقُ اِعْتِبَارِهِمْ عَلَيْهَا وَانْتِ  
تَعْلَمُ اِنْ قِيَامَ بَعْضِ الْاَمْتِدَادَاتِ عَلَى بَعْضٍ مِمَّا لَا يَجِبُ فِي اِعْتِبَارِ الْجِهَاتِ وَاِذَا اَلْبَحْرُ  
يُعْتَبَرُ كَانَتْ الْجِهَاتُ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ لِاِمْكَانِ اَنْ يُفْرَضَ فِي جَسْمٍ وَاحِدٍ بَلْ بِالْقِيَاسِ  
اِلَى نَقْطَةٍ وَاحِدَةٍ اَمْتِدَادَاتٌ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ

### ترجمہ

اور بہر حال خاصی دلیل پس وہ یہ ہے کہ جسم کے اندر تین ابعاد ایسے فرض کئے جاتے ممکن ہیں جو ایک دوسرے کو سیدھے زاویوں پر کاٹنے والے ہوں اور ان میں سے ہر بعد کے لئے دو کنارے ہوں گے پس ہر جسم کیلئے چھ جہات ہوں گی مگر بیشک ان میں سے بعض کا بعض سے امتیاز ان اجزاء کا اعتبار سے ہوگا جو جسم کے اندر ممتاز ہوتے ہیں پس بعد طولی کے دو کنارے ان کا نام انسان اپنے قد کی لمبائی کے اعتبار سے جب کہ وہ کھڑا ہو فوق اور تحت کے ساتھ رکھتا ہے اور بعد عرضی کے دو کنارے ان کا نام اپنے قد کی موٹائی کے اعتبار سے قدام اور خلف کے ساتھ رکھتا ہے اور بعد عمقی کے دو کنارے ان کا نام انسان اپنے قد کی موٹائی کے اعتبار سے قدام اور خلف کے ساتھ رکھتا ہے پس اعتبار خاصی اعتبار عامی پر مشتمل ہے ایک زیادتی کے ساتھ وہ البعاد کا ایک دوسرے کو کاٹتا ہے سیدھے زاویوں پر اور کوئی شک نہیں کہ عوام لوگ اس زیادتی سے غافل ہیں اگرچہ عوام کے اعتبار ان کو اس (زیادتی) پر منطبق کرنا ممکن ہے اور تو جانتا ہے کہ بعض لمبائیوں کا بعض پر قائم ہونا ان چیزوں میں سے ہے جن کا جہات میں اعتبار کرنا واجب نہیں اور جب ان کا اعتبار نہیں تو جہات بے انتہا ہوں گی اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ ایک

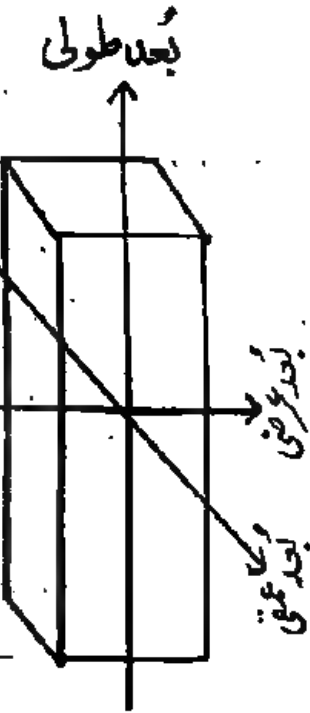
جسم کے اندر بلکہ ایک نقطہ کی طرف قیاس کرتے ہوئے بے انتہا امتدادات فرض کئے جائیں۔

## تشریح

واما الخاصی الخ جہات کے چہ میں منحصر ہونے کی دلیل عالی سے فراغت کے بعد دلیل خاصی بیان کرتے ہیں جس کا خواص نے اعتبار کیا ہے وہ یہ ہے کہ جسم کے اندر ایسے اجاد

ثلاثہ (بُعد طولی، بُعد عرضی، بُعد عمقی) فرض کئے جانے لگن ہیں جو زوایا قائمہ پر ایک دوسرے کو کاٹنے والے ہوتے ہیں مثلاً جسم کی لمبائی میں جو بُعد طولی ہے اس کو جسم کی چوڑائی والا بُعد عرضی کاٹ دیتا ہے اور پھر جسم کی موٹائی میں جو بُعد عمقی ہے وہ ان دونوں کو کاٹتا ہے لہذا۔

اور البعاد ثلاثہ کے اس تقاطع سے زوایا قائمہ پیدا ہوتے ہیں، زوایا جمع ہے زاویہ کی، جس کے معنی کونے کے آتے ہیں، زاویہ کی اصطلاحی تالیف اور اس کے اقسام زاویہ قائمہ، زاویہ حادہ، زاویہ منفرجہ کی تفصیل آپ صفحہ ۱۶۹ پر پڑھ چکے ہیں، یہاں پر دیکھو جب بُعد طولی کو بُعد عرضی نے کاٹتا تو چار زاویے قائمہ بن گئے اس طرح سے کہ دو اوپر اور دو نیچے اسی طرح جب بُعد عمقی نے بُعد طولی اور بُعد عرضی کو کاٹتا تو چار زاویے قائمہ بن گئے دو اوپر اور دو نیچے، پس البعاد ثلاثہ کا تقاطع زوایا قائمہ پیدا کرتا ہے اور ان البعاد ثلاثہ میں سے ہر بُعد کے دو کنارے ہیں تو اس طرح ان البعاد کے چہ کنارے ہو جاتے ہیں انہیں چہ کناروں سے ہر جسم کے لئے جہات ستہ کا اعتبار کیا گیا



الا ان امتیاز بعضہا الخ اب رہی یہ بات کہ کونسی جہت فوق اور کونسی تحت وغیرہ ہے اس کا امتیاز جسم کے اجزاء متمایزہ پر موقوف ہے جیسے انسان و حیوان میں سر، قدم، پیٹ، پشت مثلاً جدا جدا اجزاء ہیں ان اجزاء کے اعتبار سے جہات ستہ میں امتیاز ہو جاتا ہے چنانچہ انسان جس وقت کھڑا ہوتا ہے تو اس کے قد کی لمبائی کے اعتبار سے بُعد طولی کے جو دو کنارے ہیں ایک سر سے متصل اس کا نام فوق اور دوسرا پاؤں سے متصل اس کا نام تحت رکھا جاتا ہے اور امتداد عرضی کے جو دو کنارے ہیں ان دونوں کا نام انسان کے جسم کی چوڑائی کے اعتبار سے یمن و شمال رکھا جاتا ہے یعنی دائیں ہاتھ کے متصل جو طرف ہے اس کو یمن اور بائیں ہاتھ سے متصل جو طرف ہے اس کو شمال کہتے ہیں اور بُعد عمقی کے جو دو طرف ہیں ان کا نام انسان کے قد کی موٹائی کے اعتبار سے قدام اور خلف رکھا جاتا ہے یعنی پیٹ سے متصل کنارے کو قدام اور پشت سے متصل طرف کو خلف کہتے ہیں

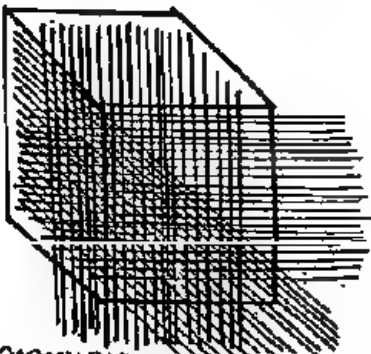
حیث ہو قائمہ قائم کی قید لگا کر استلقار یعنی چت لیٹنے کی حالت سے احتراز مقصود ہے کیونکہ استلقار کی صورت میں سر سے متصل جہت کو فوق اور پاؤں سے متصل جہت کو تحت نہیں کہا جائیگا



بلکہ پیٹ سے متصل فوق اور پشت سے متصل تحت ہوگی

فالا اعتبار الخاصی یشتمل الخ یعنی جہات سستہ کے ثبوت کے لئے عوام نے جو طریقہ اختیار کیا ہے اس میں تو انسان کے اعضاء (راس، قدم، ظہر، بطن اور یدین) کا لحاظ کیا گیا ہے اور خواص نے جو طریقہ اختیار کیا ہے اس میں الجہات ثلثہ کے اطراف کا لحاظ کیا گیا ہے مگر یہ دونوں طریقے ایک دوسرے کے بالکل مخالف نہیں ہیں بلکہ دونوں کا مزج ایک ہی ہے دلیل خاصی دلیل عامی پر مشتمل ہے کیونکہ عوام و خواص سب ہی نے مابلی الراس کا نام فوق اور مابلی القدم کا نام تحت رکھا ہے اسی طرح دیگر جہات میں بھی عوام و خواص متفق ہیں البتہ خواص نے ایک بات زیادہ بیان کر دی ہے وہ یہ کہ الجہات ثلثہ کا زوایا قائمہ پر تقاطع ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ یہ ایک اصطلاحی چیز ہے جس سے عوام الناس غافل ہوتے ہیں اگرچہ عوام کی تعبیر کو بھی زوایا قائمہ پر منطبق کرنا ممکن ہے بایں طور کہ سر سے لیکر پاؤں تک ایک خط فرض کیا جائے یہ الجہاد طولی ہے اور دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ تک ایک خط فرض کیا جائے یہ الجہاد عرضی ہے جو الجہاد طولی کو کاٹ رہا ہے اور پشت سے پیٹ تک ایک خط فرض کیا جائے یہ الجہاد عمقی ہے جو الجہاد طولی اور الجہاد عرضی کو کاٹ رہا ہے، مگر عوام الناس چونکہ الجہات ثلثہ، تقاطع اور زوایا قائمہ کی اصطلاحات سے واقف نہیں ہوتے اس لئے انہوں نے اپنی تعبیر میں اس چیز کو صراحتہ ذکر نہیں کیا،

وانت تعلم ان قیام بعض الامتدادات الخ جہات کے چھ میں منحصر ہونے پر جو دلیل خاصی بیان کی گئی ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس دلیل میں جہات کا مدار امتدادات کے اطراف پر رکھا گیا ہے کہ امتداد طولی کے طرفین کے نام فوق اور تحت ہے اور امتداد عرضی کے طرفین یمن و شمال اور امتداد عمقی کے طرفین قدام و خلف کہلاتے ہیں، جب مدار جہات امتدادات ہی ہوتے تو امتدادات تو جسم کے اندر غیر متناہی ہیں کیونکہ ص ۱۰۹ پر گزر چکا ہے کہ جسم النقسام الی غیر المتناہیہ کو قبول کرتا ہے جس کی وجہ سے اس میں اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے لہذا جسم کی ہر سطح میں غیر متناہی نقطے فرض کئے جاسکتے ہیں اور ہر نقطہ سے اس کے مقابل نقطہ تک ایک امتداد یعنی خط کھینچا جاسکتا ہے مثلاً اوپر کی سطح میں غیر متناہی نقطے ہیں اسی طرح اس کے مقابل یعنی نیچے کی سطح میں غیر متناہی نقطے ہیں اب اوپر کی سطح کے ہر نقطہ سے اس کے مقابل نیچے کی سطح کے ہر نقطہ تک ایک خط کھینچا جائے گا اسی طرح دائیں جانب کی سطح



کے نقطوں سے بائیں جانب کی سطح کے نقطوں تک امتدادات (خطوط) کھینچے جائیں گے، اسی طرح آگے والی سطح کے نقطوں سے پیچھے والی سطح کے نقطوں تک امتدادات کھینچے جائیں گے اور تب ہر سطح میں نقطے غیر متناہی ہیں تو یہ امتدادات اور خطوط بھی غیر متناہی ہوں گے اور جہات کا دار و مدار آپ کے

قول کے مطابق امتدادات پر ہم ہے اب یہ تو کوئی واجب اور ضروری نہیں ہے کہ آپ ان امتدادات غیر متناہی میں سے بعض امتدادات کے ذریعہ توجہات کا اعتبار کریں اور بعض سے نہ کریں بلکہ ہر امتداد کے دو درکناروں سے جہات کا اعتبار ہونا چاہئے اور جب امتدادات غیر متناہی ہیں تو جہات بھی غیر متناہی ہونی چاہئیں پس جہات کو چھ میں منحصر کرنا درست نہیں۔

وکل واحدة منهما موجودة قيل فيه اشكال لانهما فالوجه التبع هو المركز الذي هو نقطة مرصمة فلا تكون موجودة اقول كانهما ارادوا الموجود في نفس الامرات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة ومتى كان كذلك كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكننا الاشارة اليها وقد يقال انهم ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقاط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في نفسها لامفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوصلة في وسط الخط او الى الخط المتوسط في وسط السطح فلا يلزم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوجه المشار اليه فيه ولما امكن اتيحة المتحرك اليها قيل بالوصول اليها او القرب منها وانما قيدهم الا تيحاه بهما لامكان اتيحاه المتحرك الى المعدوم الذي يقصد بالحركة تحصيله كما في الحركة الكيفية وهما بحث اذ يمكن ايضا اتيحاه المتحرك الى المعدوم بالوصول اليه عند القائل بان المكان هو السطح

## ترجمہ

اور ان دونوں میں سے ہر ایک موجود ہے، کہا گیا کہ اس میں اشکال ہے اس لئے کہ فلاسفہ نے یوں کہا ہے کہ جہت تحت وہ مرکز ہے جو کہ ایک نقطہ ہو ہو رہا ہے پس وہ موجود نہیں ہوگی میں (جو ابنا) کہتا ہوں گویا کہ انہوں نے موجود فی نفس الامر مراد لیا ہے، ذو وضع ہے، حرکت کے ماخذ یعنی امتداد میں منقسم نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو فلک گول جسم ہوگا اور بیشک ہم نے جو یہ کہا ہے کہ جہت موجود ذو وضع ہے وہ اس سے کہ جہت اگر ایسی نہ ہو تو اس کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہ ہوگا، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ فلاسفہ اس طرف گئے ہیں کہ خطوط نقطوں سے مرکب نہیں ہوتے اور نہ سطحیں خطوط سے (مرکب ہوتی ہیں) بلکہ یہ سب اپنی ذات کے اعتبار سے متصل ہوتی ہیں ان میں کوئی جوڑ نہیں ہوتا باوجودیکہ انہوں نے اشارہ حسیہ کو جائز کہا ہے اس نقطہ کی طرف جو خط کے بیچ میں متوسم ہوتا ہے یا اس خط کی طرف جو سطح کے بیچ میں متوسم ہوتا ہے پس جس چیز کی طرف اشارہ حسیہ کے ذریعہ اشارہ کیا جائے اس کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دو باتوں میں سے ایک بات ضروری ہے یا تو

اس شے کا خارج میں موجود ہونا یا اس جگہ کا موجود ہونا جس میں وہ چیز متوہم ہوتی ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اور البتہ اس کی طرف متحرک کا متوجہ ہونا ممکن نہ ہوگا، کہا گیا اس (جہت) کی طرف پہنچنے کے ساتھ یا اس کے قریب ہونے کے ساتھ اور بیشک مفید کیا گیا متوجہ ہونا ان دونوں (قیدوں) کے ساتھ متحرک کے متوجہ ہونے کے ممکن ہونے کی وجہ سے اس معدوم کی طرف جس کو حاصل کرنے کا حرکت کے ذریعہ ارادہ کیا جاتا ہے جیسا کہ حرکت کیفیہ میں، اور اس جگہ بحث ہے اس لئے کہ متحرک کا متوجہ ہونا معدوم کی طرف اس تک پہنچنے کے اعتبار سے بھی ممکن ہے اس شخص کے نزدیک جو اس بات کا قائل ہے کہ مکان سطح ہے :-

**تشریح** دکل واحدۃ منہما موجودۃ ص ۳۶ پر جو تین مقدمات ذکر کئے گئے تھے ان میں سے ایک مقدمہ کا بیان ہو چکا اب یہاں سے دوسرا مقدمہ بیان کرتے ہیں کہ ان

دونوں جہتوں میں سے ہر ایک موجود ہے اور ذروضع (اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والی) ہے اس مقدمہ کی دلیل تو آگے لادھا لولہ تکن کذا لک الخ سے بیان کی جائے گی درمیان میں شارح قبیل فیہ اشکال کہہ کر مقدر مذکورہ پر ایک اعتراض مع جواب ذکر کرتے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے فوق اور تحت دونوں میں سے ہر ایک کے موجود ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور لفظ موجود جب مطلق بولا جاتا ہے اس سے موجود فی الخارج کی طرف ذہن سبقت کرتا ہے، اور موجود فی الخارج ہونے کا یہ دعویٰ فوق کے بارے میں تو درست ہے کیونکہ فوق فلک اعظم کی ادھر کی سطح کا نام ہے اور وہ خارج میں موجود ہے مگر تحت کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں ہے کیونکہ تحت کی تعریف تو فلاسفہ نے یہ کی ہے کہ تحت وہ مرکز (زمین کا وہ بیج کا حصہ) ہے جو نقطہ موہوم ہے یعنی ثوت واہم کرہ زمین کے بالکل بیچ میں ایک نقطہ فرض کرتی ہے اسی نقطہ اور مرکز کو تحت کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ نقطہ صرف متوہم اور فرضی ہوتا ہے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا پس تحت کے بارے میں موجود فی الخارج ہونیکا دعویٰ صحیح نہیں ہے، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ یہاں وجود سے مراد وجود نفس الامری لیا ہے اور تحت نفس الامر میں موجود ہوتی ہے کیونکہ زمین کے کرہ کے بیچ میں اگرچہ خارج میں کوئی نقطہ لگا ہوا نہیں ہے لیکن زمین کا بالکل بیچ تو نفس الامر میں موجود ہے ہی، جو ایک نقطہ کی شکل میں متوہم ہوتا ہے کسی کے فرض کرنے اور اعتبار کرنے پر موقوف نہیں ہے ہر عقل سلیم رکھنے والا اس بیچ کو تسلیم کرتا ہے لہذا دونوں کے موجود ہونے کا دعویٰ بالکل درست اور صحیح ہو گیا باس طوہ کہ جہت فوق موجود فی الخارج اور تحت موجود فی نفس الامر ہے :-

غیر منقسمۃ فی امتداد ماخذ الحركة یہ تیسرا مقدمہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ماخذ حرکت کے امتداد میں منقسم نہیں ہیں، امتداد کی اصناف ماخذ کی طرف اصناف بیانہ ہے امتداد حرکت اور ماخذ حرکت دونوں ایک ہی چیز ہیں، ماخذ حرکت دراصل ما یؤخذ فیہ الحوکہ کو کہا جاتا ہے یعنی جس میں حرکت نیچے سے شروع ہو کر ادھر کی طرف یا اوپر سے شروع ہو کر نیچے کی طرف ہوتی ہے یعنی ما یقع فیہ الحوکہ جس

میں حرکت واقع ہوتی ہے) کو ماخذ حرکت کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ جگہ جس میں حرکت واقع ہوتی ہے وہ  
 تمتہ ہوتی ہے اس لئے ماخذ حرکت کو امتداد حرکت بھی کہتے ہیں تو مقدمہ کا حاصل یہ ہوا کہ فوق اور تحت میں  
 ایسا امتداد اور انقسام نہیں ہے کہ اس کے اندر اوپر سے نیچے کی طرف یا نیچے سے اوپر کی طرف حرکت ہو سکتی  
 ہو بلکہ تحت تو ایک باریک سے نقطہ کا نام ہے جو غیر منقسم ہے اور فوق فلک اعظم کی اوپر کی باریک سی سطح کا  
 نام ہے جو غیر منقسم ہے، مصنف نے مطلق غیر منقسم ہونیکا دعویٰ نہیں کیا بلکہ ماخذ حرکت میں غیر منقسم ہونے کا  
 دعویٰ کیا ہے اس لئے کہ مطلق غیر منقسم ہونے کا دعویٰ تحت کے بارے میں تو درست ہو سکتا ہے کیونکہ تحت  
 ایک نقطہ کا نام ہے اور نقطہ بالکل غیر منقسم ہوتا ہے مگر فوق کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں ہوگا کیونکہ  
 فوق تو فلک اعظم کی اوپر کی طول و عرض میں پوری پھیلی ہوئی سطح کا نام ہے جس کو فلک اعظم کا قریب کہتے ہیں  
 یا فلک قمر کی اندر کی طول و عرض میں پوری پھیلی ہوئی سطح کا نام ہے جس کو فلک قمر کا مقعر کہتے ہیں جیسا  
 کہ آپ ص ۳۶ پر پڑھ چکے ہو اور ظاہر ہے کہ یہ پھیلی ہوئی پوری سطح طول و عرض میں منقسم ہے اس لئے  
 فی امتداد ماخذ الحركة کی قید لگانی کہ فوق منقسم تو ہے مگر امتداد حرکت اور ماخذ حرکت کی سمت میں منقسم  
 نہیں ہے یعنی عمق (موٹائی) کے اندر منقسم نہیں ہے کہ اس کے اندر نیچے سے اوپر کی طرف یا اوپر سے نیچے کی  
 طرف حرکت واقع ہو سکے دوسرے الفاظ میں یہ کہتے ہیں کہ فوق فلک اعظم کی بالکل باریک سی سطح کا نام ہے مگر سطح  
 کا نام فوق نہیں ہے جو جسم کے درجہ میں آجاتی ہو اور اس میں عمق کے اندر بھی امتداد اور انقسام ہوتا ہو،

ومتی کان كذلك الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جب ایسا ہے یعنی یہ دونوں باتیں ثابت اور حق ہیں کہ ان میں  
 سے ہر ایک موجود و ذو وضع ہے اور غیر منقسم بھی ہے تو فلک کا مستدیر و گول ہونا ضروری ہے جس کا بیان آگے  
 آ رہا ہے،

وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع الخ مقدمہ ثانیہ کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ہم نے جو یہ دعویٰ  
 کیا ہے کہ جہت موجود اور ذو وضع ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ دونوں موجود اور ذو وضع نہ ہوں تو ان کی  
 طرف نہ تو اشارہ کیا جاسکتا ہوگا اور نہ کسی متحرک کا ان کی طرف متوجہ ہونا ممکن ہوگا اس لئے کہ اشارہ  
 حسیہ کرنے کیلئے اشارہ الیہ کا موجود اور ذو وضع ہونا ضروری ہے معدوم کی طرف اشارہ حسیہ نہیں ہو سکتا کیونکہ  
 جب وہ شے موجود ہی نہیں تو آخر اشارہ کس کی طرف ہوگا اسی طرح اگر کوئی شے موجود تو ہو مگر اس کی کوئی  
 وضع اور ہیئت نہ ہو اس کی طرف بھی اشارہ حسیہ نہیں ہو سکتا جیسے باری تعالیٰ کہ وہ موجود تو ہیں مگر ان  
 کی کوئی وضع اور ہیئت نہیں ہے پس ان کی طرف اشارہ حسیہ نہیں ہو سکتا پس اگر فوق اور تحت موجود  
 اور ذو وضع نہ ہوں تو ان کی طرف بھی اشارہ حسیہ کرنا ممکن نہ ہوگا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ فوق و تحت کی طرف  
 اشارہ حسیہ ہوتا ہے ہم حسی طور پر انگلی وغیرہ سے اشارہ کر کے کہا کرتے ہیں کہ یہ فوق ہے اور یہ تحت ہے  
 پس معلوم ہوا کہ فوق اور تحت دونوں موجود اور ذو وضع ہیں، اسی طرح معدوم کی طرف کوئی متحرک بھی

متوجہ نہیں ہو سکتا کیونکہ حرکت کیلئے متحرک الیہ (جس کی طرف حرکت ہو رہی ہے) کا موجود ہونا ضروری ہے۔ جب متحرک الیہ موجود ہی نہیں ہوگا تو حرکت آخر کس کی طرف ہوگی؟ پس اگر فوق اور تحت موجود نہ ہوں تو ان کی طرف کوئی متحرک بھی متوجہ نہیں ہو سکتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رات دن فوق اور تحت کی جانب متحرک حرکت کرتے رہتے ہیں کوئی شے اوپر کی طرف اور کوئی شے نیچے کی طرف جاتی آتی رہتی ہے پس معلوم ہوا کہ فوق اور تحت موجود ہیں معدوم نہیں،

وقد يقال انهم ذهبوا الى شارح اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ فرمایا کہ اشارہ حسیہ موجود ہی کی طرف ہوتا ہے معدوم کی طرف نہیں ہوتا "درست نہیں ہے اس لئے کہ کبھی کبھی معدوم کی طرف بھی اشارہ حسیہ ہو جاتا ہے جیسے کہ خط کے اندر نقطہ حقیقہ موجود نہیں ہوتے بلکہ مفروض ہوتے ہیں اسی طرح سطح کے اندر خطوط حقیقہ موجود نہیں ہوتے بلکہ مفروض ہوتے ہیں کیونکہ فلاسفہ کا یہ کہنا ہے کہ خطوط حقیقہ نقطوں سے مرکب نہیں ہوتے اسی طرح سطوح حقیقہ خطوط سے مرکب نہیں ہوتیں یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ چند نقطوں سے مل کر خط بنتا ہو یا متعدد خطوط سے مل کر سطح بنتی ہو بلکہ یہ خطوط اور سطوح اپنی ذات کے اعتبار سے متصل واحد ہوتے ہیں ان میں کوئی جوڑا اور ترکیب نہیں ہوتی ہاں البتہ خطوط کے اندر نقطوں اور سطوح میں خطوط کو فرض کر لیا جاتا ہے، اس کے باوجود فلاسفہ نے اس نقطہ کی طرف اشارہ حسیہ کو جائز کہا ہے جو خط کے اندر متوجہ اور مفروض ہوتا ہے اسی طرح اس خط کی طرف اشارہ حسیہ کو جائز کہتے ہیں جو سطح میں متوجہ اور مفروض ہوتا ہے تو دیکھو معدوم کی طرف بھی اشارہ حسیہ جائز ہے پس معلوم ہوا کہ اشارہ حسیہ کیسے اشاریہ کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ دو چیزوں میں سے کسی ایک چیز کا ہونا ضروری ہے یا تو بذات خود اشاریہ موجود ہو یا وہ محل اور جگہ موجود ہو جہاں اشاریہ کو فرض کیا جا رہا ہے دیکھو خط کے اندر اگرچہ نقطہ موجود فی الخارج نہیں ہے لیکن وہ محل اور جگہ خارج میں موجود ہے جس میں نقطہ کو فرض کیا گیا ہے اسی طرح سطح کے اندر اگرچہ خط خارج میں موجود نہیں ہے لیکن وہ محل خارج میں موجود ہے جس میں خط کو فرض کیا گیا ہے بہر حال آپ کا یہ کہنا کہ اگر جہت موجود نہ ہو تو اس کی طرف اشارہ ممکن نہیں ہوگا درست نہیں ہے، جہت کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی اشارہ ممکن ہے،

ولسما امكنت اتجاه المتحرك اليها اس کا عطف لہذا امكنت الاشارة اليها پر ہے کہ اگر جہت موجود نہ ہو تو اس کی طرف کسی متحرک کا متوجہ ہونا اور حرکت کرنا ممکن نہیں ہوگا اس لئے کہ متحرک کے متوجہ ہونے کیلئے متحرک الیہ (جس کی طرف حرکت ہو) کا موجود ہونا ضروری ہے معدوم کی طرف کوئی متحرک متوجہ نہیں ہوتا، اور ہم دیکھتے ہیں کہ فوق اور تحت کی طرف متحرک متوجہ ہوتے رہتے ہیں کوئی متحرک اوپر کی طرف کوئی نیچے کی طرف حرکت کرتا رہتا ہے پس معلوم ہوا کہ فوق اور تحت موجود ہیں معدوم نہیں،

فيل بالوصول اليها او القرب منها اس قول کے قائل سید محمد ہیں انھوں نے اتجاه المتحرك الى الجہت

کو وصول الی الجہۃ یا قریب من الجہۃ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ معدوم کی طرف متحرک کا متوجہ ہونا جو محال ہے وہ اس وقت ہے جبکہ وہ حرکت وصول الیہ یا قریب منہ کے اعتبار سے ہو یعنی متحرک حرکت کر کے کسی شے تک پہنچنا چاہتا ہو یا اس شے کے قریب ہونا چاہتا ہو تو اس شے کا موجود ہونا ضروری ہے معدوم کی طرف یہ حرکت نہیں ہو سکتی اور اگر وصول یا قریب کے علاوہ کسی اور مقصد کیلئے مثلاً تحصیل کے لئے حرکت ہو تو متحرک الیہ کا موجود ہونا ضروری نہیں معدوم کی طرف بھی یہ حرکت ہو سکتی ہے، یہ قید کیوں لگائی گئی شارح اس کی وجہ واضحاً قید الاتجاہ بہما الخ سے بیان کرتے ہیں کہ اگر اتجاہ کو مطلق دکھا جائے وصول یا قریب کی قید نہ لگائی جائے تو دلیل مذکور سے جہت کا وجود ثابت نہیں ہوگا کیونکہ یہ کہنا کہ حرکت کر کے لئے متحرک الیہ کا موجود ہونا ضروری ہے درست نہیں اس لئے کہ متحرک تو معدوم کی طرف بھی متوجہ ہو سکتا ہے جیسا کہ حرکت کیفیہ میں ہوتا ہے مثلاً پانی جب حرارت سے برودت کی طرف حرکت کرتا ہے تو گرم پانی سے برودت کی طرف متوجہ ہوتا ہے حالانکہ متحرک الیہ یعنی برودت ابھی معدوم ہوتی ہے اس کو حاصل کرنے کیلئے وہ اس کی طرف حرکت کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ حرکت کیلئے متحرک الیہ کا وجود ضروری نہیں لہذا جہت کی طرف متحرک کے متوجہ ہونے کیلئے جہت کا موجود ہونا بھی ضروری نہیں ہوگا پس جہت کے وجود کا دعویٰ دلیل مذکور سے ثابت نہیں ہوا، اس لئے اتجاہ کو وصول یا قریب کے ساتھ مقید کر دیا ہے کیونکہ جب کوئی متحرک کسی شے تک پہنچے یا اس کے قریب ہونے کیلئے حرکت کرے گا تو پہلے اس شے کا موجود ہونا ضروری ہے جس تک پہنچنے یا قریب ہونے کے لئے حرکت کی جارہی ہے معدوم کی طرف یہ حرکت نہیں ہو سکتی اور یہ بات بالکل بدیہی ہے کیونکہ جب وہ شے موجود ہی نہیں ہوگی تو متحرک آخر کس کی طرف پہنچے گا اور کس کے قریب ہوگا اور آپ نے جو حرکت کیفیہ کی مثال دی ہے کہ اس میں معدوم کی طرف بھی حرکت ہو رہی ہے یہ حرکت وصول یا قریب کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ تحصیل کے اعتبار سے ہے کہ گرم پانی حرکت کے ذریعہ برودت کو حاصل کرنا چاہتا ہے اور تحصیل کے اعتبار سے جو حرکت ہوتی ہے اس کے لئے متحرک الیہ پہلے سے موجود نہیں ہوتا بلکہ معدوم ہوتا ہے کیونکہ اگر متحرک الیہ پہلے سے موجود ہو اور اس کو حاصل کرنے کیلئے متحرک حرکت کرے تو تحصیل حاصل لازم آئے گا، معلوم ہوا کہ تحصیل کے اعتبار سے معدوم کی طرف حرکت ہو جاتی ہے،

ولھنا بحث الخ شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ وصول الیہ کے اعتبار سے معدوم کی طرف حرکت نہیں ہو سکتی "درست نہیں ہم آپ کو ایک مثال دکھلاتے ہیں جہاں وصول الیہ کے اعتبار سے بھی معدوم کی طرف حرکت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جب کوئی متحرک مکان کی طرف حرکت کرتا ہے تو یہ حرکت وصول الیہ کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی متحرک حرکت کر کے اس مکان تک پہنچنا چاہتا ہے حالانکہ ابھی مکان موجود نہیں ہوتا ہے معدوم ہوتا ہے کیونکہ مکان فلاسفہ کے نزدیک جسم حادی کی سطح باطن کو کہا جاتا ہے جو جسم نحوی کی سطح ظاہر سے تماس اور متصل ہوتی ہے تو چونکہ مکان کی تعریف میں تماس اور اتصال کی قید لگی



ہونا ہے اس لئے مکان کا تحقق اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ جسم بحوی (متنکن) کی سطح ظاہر کا جسم  
 حاوی کی سطح باطن سے اتصال نہ ہو جائے اور اتصال اس وقت ہوگا جب وہ متحرک حرکت کرتا کرتا اس سطح تک  
 پہنچ جائے گا اس تک پہنچنے سے پہلے جب اتصال نہیں ہوگا تو مکان بھی موجود نہیں ہوگا تو دیکھو جسم متحرک  
 مکان کی طرف وصول الیہ کے اعتبار سے حرکت کر رہا ہے حالانکہ ابھی مکان موجود نہیں بلکہ معدوم ہے پس جس طرح  
 تفہیل کے اعتبار سے معدوم کی طرف حرکت ہوتی ہے اسی طرح وصول الیہ کے اعتبار سے بھی معدوم کی طرف حرکت  
 پائی جا رہی ہے لہذا اتجاہ المتحرک کو وصول الیہ کے ساتھ مفید کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوا۔

وانما قلنا انها غير منقسمة في ذلك الامتداد لانها والافتتحت ووصل المتحرك الى  
 اقرب الجزئين من الجهة وتتحرك فلا تجوز حركة في الجهة لانها ماعنه او اليه  
 الحركة فلو كانت الحركة في الجهة كانت الجهة مسافة لاجهة وانه محال وج فاما  
 ان يتحرك من المقصد يعني الجهة او الى المقصد فان تحرك من المقصد لم يكن الحد  
 الجزئين من الجهة والا كانت الحركة اليه الحركة الى الجهة وان تحرك الى المقصد  
 لم يكن اقرب الجزئين من الجهة والا كانت الحركة من حركة من الجهة اقول  
 التمام هذا الكلام موقوف على تسليم امتناع الحركة في الجهة كما اشرنا اليه واذا  
 ثبت ذلك فلا حاجة الى هذا التردد لان القسام الجهة يستلزم لامكان الحركة فيها

ترجمہ اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ جہت اس امتداد میں منقسم نہیں ہوتی وہ اس لئے کہ اگر جہت منقسم  
 ہو اور متحرک جہت کے دو جزوں میں سے اقرب جزو کی طرف پہنچے اور حرکت کرے پس اس کی حرکت  
 جہت کے اندر تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ جہت تو وہ چیز ہوتی ہے جس سے یا جس کی طرف حرکت ہو پس اگر جہت  
 کے اندر حرکت ہوگی تو جہت مسافت ہو جائے گی نہ کہ جہت اور یہ خیال ہے اور اس وقت پس یا تو وہ مقصد  
 یعنی جہت سے حرکت کرے گا یا مقصد (جہت) کی طرف حرکت کرے گا پس اگر وہ مقصد (جہت) سے حرکت کرے تو دو جزو  
 جزوں میں سے دور والا جزو جہت میں سے نہیں ہوگا ورنہ تو اس کی طوت حرکت جہت کی طرف حرکت ہو جائے گی اور اگر  
 مقصد (جہت) کی طرف حرکت کرے گا تو دونوں جزوں میں سے قریب والا جزو جہت میں سے نہیں ہوگا ورنہ تو اس سے  
 حرکت جہت سے حرکت ہو جائے گی، میں کہتا ہوں اس کلام کا مکمل کرنا مفتوف ہے جہت کے اندر حرکت کے محال ہونے کو  
 تسلیم کرنے پر جیسا کہ ہم نے اسی طرف اشارہ کیا ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو اس تردد کی کوئی ضرورت نہیں کہ جہت  
 سے حرکت ہوگی یا جہت کی طرف حرکت ہوگی (اس لئے کہ جہت کا منقسم ہونا اس کے اندر حرکت کے ممکن ہونے کو مستلزم ہے  
 وانما قلنا انها غير منقسمة الى جہت کے متعلق جو تیسرا دعویٰ تھا کہ وہ ماخذ حرکت  
 کے امتداد میں منقسم نہیں ہے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر جہت منقسم ہو تو اس کے کم از کم

دو جز ہوں گے اور دونوں جز بہت ہی کہلائیں گے کیونکہ آپ نے جہت کو متدمان رکھا ہے تو جب متحرک حرکت کرتا ہوا ان دونوں جزوں میں سے قریب والے جز تک پہنچ کر اس سے آگے حرکت کر لیا تو ہم سوال کریں گے کہ یہ حرکت من الجہت ہو رہی ہے یا حرکت الی الجہت؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ یہ حرکت من الجہت ہے تو دور والا جز، جہت نہیں رہے گا کیونکہ اگر تم اس جزر البعد کو جہت مانتے ہو تو پھر تو یہ حرکت الی الجہت ہو جائے گی حالانکہ آپ نے اس کو حرکت من الجہت مانا ہے پس خلاف مفروض لازم آئیگا اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ حرکت الی الجہت ہو رہی ہے تو قریب والا جز جہت نہیں رہے گا ورنہ تو یہ حرکت الی الجہت کے بجائے حرکت من الجہت بن جائے گی حالانکہ آپ نے اس کو حرکت الی الجہت فرض کیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے تو دیکھو جہت کے منقسم اور متحد ہونے کی حالت میں دو صورتیں نکلتی ہیں حرکت من الجہت یا حرکت الی الجہت اور دونوں خلاف مفروض لازم آئیں گی وجہ سے باطل ہیں پس جہت کا منقسم و متحد ہونا بھی باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ جہت ماخذ حرکت کے امتداد میں منقسم نہیں ہوتی۔

فلا تجزئ حركته في الجهة الخ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ خلاف مفروض کی جو خرابی لازم آئی ہے وہ حرکت من الجہت یا حرکت الی الجہت کی صورت میں لازم آتی ہے ہم نہ تو حرکت من الجہت کہتے ہیں نہ حرکت الی الجہت بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ یہ حرکت فی الجہت ہے یعنی متحرک اقرب الجزین سے گذر کر جز البعد الجزین کی طرف جا رہا ہے یہ جہت کے اندر حرکت ہو رہی ہے لہذا کوئی خلاف مفروض لازم نہیں آئیگا اشارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ حرکت فی الجہت تو جائز ہی نہیں ہے کیونکہ جہت نام ہے ماعنہ الحركة یا مایلیہ الحركة کا، جس سے حرکت ہو یعنی مبداء یا جس کی طرف حرکت ہو یعنی منتہی کو جہت کہا جاتا ہے، مبداء سے لیکر منتہی تک جو بیچ کا حصہ ہے اس کو تو مسافت کہتے ہیں جس کے اندر حرکت واقع ہوتی ہے خلاصہ یہ ہوا کہ حرکت مسافت کے اندر ہوتی ہے جہت کے اندر یعنی مبداء یا منتہی کے اندر حرکت نہیں ہوتی پس اگر جہت کے اندر حرکت ہونے لگے تو جہت جہت نہیں رہے گی بلکہ مسافت بن جائے گی اور جہت کا مسافت ہونا محال ہے پس حرکت فی الجہت بھی محال ہے،

فاما ان يتحرك من المقصد: مقصد سے مراد جہت ہے شارح نے یعنی الجہت کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا ہے جہت کو مقصد اس لئے کہتے ہیں کہ متحرک حرکت کے ذریعہ اس تک جانے کا مقصد و ارادہ کرتا ہے،

اقول انتم اهدنا الکلام موقوف الی شارح اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف نے دلیل بیان کرتے ہوئے جو دو شقوں میں تردید کو منحصر کیا ہے کہ یا تو حرکت من الجہت ہوگی یا الی الجہت ہوگی یہ اس وقت صحیح ہے جب کہ حرکت فی الجہت والے تیسرے احتمال کا محال ہونا تسلیم کر لیا جائے کیونکہ اگر حرکت فی الجہت جائز ہو تو تردید باہر (جملہ احتمالات کو گھیرنے والی نہ ہوگی بلکہ یہ ایک تیسرا احتمال (حرکت فی الجہت والا) باقی رہے گا بہر حال اس کلام کی تکمیل حرکت فی الجہت کے محال ہونے پر موقوف ہے اور شارح فرماتے ہیں کہ ہم اوپر بھی اس کے محال ہونے کی طرف اشارہ کر چکے ہیں اور جب یہ بات مسلم ہے کہ حرکت فی الجہت محال ہے تو اب دو شقوں میں تردید کر کے کلام کو طویل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ مختصر طور پر اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اگر جہت منقسم و متحد ہو تو جب متحرک حرکت کرتا

ہوا اس کے اندر پہنچے گا تو حرکت فی الجہت لازم آئے گی اور حرکت فی الجہت محال ہے پس جہت کا منقسم و متحد ہونا بھی محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ جہت ماخذ حرکت کے امتداد میں غیر منقسم ہے، پس اس منقسم کلام سے مقصد حاصل ہو رہا ہے مصنف نے بلا ضرورت کلام کو طویل کر ڈالا،

وَأَشْبَهَتْ هَذَا ثَبَتَ أَنْ وَضِعَ الْجِهَةُ لَيْسَ بِالذَّاتِ وَالْأَلْكَانَتِ جَوْهَرًا فَكَانَتْ قَابِلَةً لِلانْقِسَامِ فِي جَمِيعِ الْجِهَاتِ لِئَمَا مَرَّ وَجَّ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ امْرٍ يُحَدِّدُ وَيُعَيِّنُ وَضْعَهَا وَلَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ قَائِمَةً بِالْمَحْدِّدِ كَمَا ذَكَرُوا بَعْضُهُمْ لِأَنَّ جِهَةَ الْفَرْقِ أَعْنَى السُّطْحِ الْأَعْلَى مِنَ الْفَلَكَ الْأَعْظَمِ وَإِنْ كَانَتْ قَائِمَةً بِالْمَحْدِّدِ إِلَّا أَنَّ جِهَةَ التَّحْتِ أَعْنَى الْمَرْكَزِ لَيْسَتْ قَائِمَةً بِهِ وَإِنْ كَانَ تَحْدِيدُ الْمَرْكَزِ وَتُعَيِّنُ وَضْعَهُ أَيْضًا بِالْمَحْدِّدِ فَتَقُولُ تَحْدِيدُ الْجِهَاتِ لَيْسَ فِي خِلَافٍ لِاسْتِحَالَتِهِ وَلَا فِي صِلَةٍ مُتَشَابِهَةٍ وَالْأَلْكَانَتِ الْجِهَاتِ مُخْتَلِفَتَيْنِ بِالطَّبْعِ لِأَنَّ الْمَلَأَ الْمُتَشَابِهَةَ لَا يَجِدُ فِيهِ أَمْرًا مُتَخَالِفَةً بِالطَّبْعِ فَلَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا مَطْلُوبَةً لِبَعْضِ الْأَجْسَامِ وَالْآخَرَى مُتْرُوكَةً لِذَلِكَ الْبَعْضِ هَفَ لِأَنَّ الشَّارَ وَالْهَوَاءَ طَالِبَانِ بِالطَّبْعِ لِلْفَرْقِ هَا دُونَ عَنِ التَّحْتِ وَالْأَرْضِ وَالْمَاءِ بِالْعَكْسِ فَذَا تَحْدِيدُ الْجِهَاتِ فِي اطْرَافِ وَنَهَائِيَاتِ خَارِجَةٍ مِنَ الْمَلَأِ الْمُتَشَابِهَةِ

**ترجمہ** اور جب یہ ثابت ہو گیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ جہت کی وضع بذات خود نہیں ہے ورنہ تو وہ جو ہر ہو جائے گی پس وہ تمام جہات میں الفقام کو قبول کرنے والی ہو جائے گی اسی وجہ سے جو گذر چکی اور اس وقت اس کیلئے ایک ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو اس کا وضع کی حد بندی اور تعیین کرے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ حد بندی کر نیوالے جسم کے ساتھ قائم ہو جیسا کہ بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ جہت فوق یعنی فلک اعظم کی اوپر کی سطح اگرچہ تحدید کے ساتھ قائم ہے مگر جہت تحت یعنی مرکز محدود کے ساتھ قائم نہیں ہے اگرچہ مرکز کی حد بندی اور اس کی وضع کا تعیین ہونا بھی محدود ہی کے ذریعہ ہے پس ہم کہتے ہیں کہ جہات کا تحدید بخلاف کے اندر نہیں ہے اس کے محال ہونے کی وجہ سے اور نہ ملا و متشابہ کے اندر ہے ورنہ یہ دونوں جہتیں (فوق اور تحت) طبیعت کے اعتبار سے مختلف نہیں رہیں گی اس لئے کہ ملا و متشابہ کے اندر ایسے امور نہیں پائے جاتے جو طبیعت کے اعتبار سے مختلف ہوں پس ان دونوں میں سے ایک بعض اجسام کے لئے مطلوب اور دوسری ان ہی بعض کے لئے متروک نہیں ہوگی یہ خلاف واقع ہے اس لئے کہ آگ اور ہوا یہ دونوں طبعی طور پر فوق کو طلب کر نیوالے اور تحت سے بھاگنے والے ہیں اور مٹی اور پانی اس کے برعکس ہیں پس اس وقت جہات کی حد بندی ان اطراف اور کناروں میں ہوگی جو ملا و متشابہ سے خارج ہیں،

**تشریح** وَاذْثَبَتْ هَذَا ثَبَتَ أَنْ هَذَا كَمَا تَارَ لِيهِ جِهَتِ كَمَا مَوْجُودٌ وَذَوْ وَضْعٍ هُونَا أَوْ مَأْخَذِ حَرَكَتِ كَمَا تَدَادُ فِي غَيْرِ مَقْسَمٍ هُونَا هِيَ، فَلَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ قَائِمَةً بِالْمَحْدِّدِ كَمَا ذَكَرُوا بَعْضُهُمْ لِأَنَّ جِهَةَ التَّحْتِ أَعْنَى الْمَرْكَزِ لَيْسَتْ قَائِمَةً بِهِ وَإِنْ كَانَ تَحْدِيدُ الْمَرْكَزِ وَتُعَيِّنُ وَضْعَهُ أَيْضًا بِالْمَحْدِّدِ فَتَقُولُ تَحْدِيدُ الْجِهَاتِ لَيْسَ فِي خِلَافٍ لِاسْتِحَالَتِهِ وَلَا فِي صِلَةٍ مُتَشَابِهَةٍ وَالْأَلْكَانَتِ الْجِهَاتِ مُخْتَلِفَتَيْنِ بِالطَّبْعِ لِأَنَّ الْمَلَأَ الْمُتَشَابِهَةَ لَا يَجِدُ فِيهِ أَمْرًا مُتَخَالِفَةً بِالطَّبْعِ فَلَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا مَطْلُوبَةً لِبَعْضِ الْأَجْسَامِ وَالْآخَرَى مُتْرُوكَةً لِذَلِكَ الْبَعْضِ هَفَ لِأَنَّ الشَّارَ وَالْهَوَاءَ طَالِبَانِ بِالطَّبْعِ لِلْفَرْقِ هَا دُونَ عَنِ التَّحْتِ وَالْأَرْضِ وَالْمَاءِ بِالْعَكْسِ فَذَا تَحْدِيدُ الْجِهَاتِ فِي اطْرَافِ وَنَهَائِيَاتِ خَارِجَةٍ مِنَ الْمَلَأِ الْمُتَشَابِهَةِ

پر موقوف ہے یہاں تک ان تین مقدمات کا بیان ہو چکا ہے اب شارح یہ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ جہت موجود و ذوق وضع ہوتی ہے اور ماخذ حرکت کے امتداد میں غیر منقسم ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ جہت جو ذوق وضع ہوتی ہے وہ بذات خود ذوق وضع نہیں ہوتی بلکہ اس کا ذوق وضع اور تعیین کسی دوسری چیز کے ذریعہ ہوتی ہے کیونکہ اگر یہ بذات خود ذوق وضع ہو تو جوہر ہو جائے گی اس لئے کہ ہر ذوق وضع بالذات شے جوہر ہوتی ہے اور جوہر ذوق وضع بالذات چونکہ تمام جہات (طول، عرض و عمق) میں انقسام کو قبول کرتا ہے اس لئے جہت بھی جوہر ہونے کی صورت میں تمام جہات میں انقسام کو قبول کر نیوالی ہو جائے گی اور یہ مقدمہ ثالثہ کے خلاف ہے کیونکہ مقدمہ ثالثہ میں یہ بتلایا گیا ہے کہ جہت ماخذ حرکت کے امتداد میں منقسم نہیں ہوتی پس خلاف ما ثبت لازم آئے گا اس لئے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جہت کی وضع و تعیین بذات خود نہیں ہوتی بلکہ کسی دوسری چیز کی وجہ سے اس کو وضع اور تعیین حاصل ہوتی ہے،

لہذا ما مشر سے مراد وہ قول ہے جو ۱۸۷ پر گذر چکا ہے یعنی کل مالہ وضع فہو منقسم کہ ہر وہ جوہر جو وضع والا ہوتا ہے وہ منقسم ہوتا ہے،

وحینئذ لا بد لہا الخ یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ جہت بذات خود ذوق وضع نہیں ہوتی تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ جہت کیلئے کسی ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو اس کی وضع کی تعیین اور تحدید کرے جب تک اس کی وضع کو متعین کر نیوالی کوئی چیز نہیں ہوگی تو اس کی طرف اشارہ جسیہ ہی نہیں کیا جاسکتا حالانکہ جہت کی طرف اشارہ جسیہ کیا جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ جہت کی وضع کیلئے کوئی نہ کوئی تحدید ضرور ہوگا رہی یہ بات کہ وہ تحدید کیا چیز ہے اس کو ماتن آگے فنقول متحدہ الجہات الخ سے بیان کریں گے اور بتلاہیں گے کہ جہات کا محدّد فلک اعظم (ب) سے اوپر کا فلک ہے،

ولا یجب ان تكون قائمة الخ شارح اس عبارت سے بعض شارح بر رد کرتے ہیں ہدایۃ المحکمۃ کے بعض شارح نے یہ کہہ دیا ہے کہ جہت کا (خواہ وہ فوق ہو یا تحت) اپنے محدّد کے ساتھ قائم ہونا ضروری ہے یعنی جو شے فوق اور تحت کی تعیین کرتی ہے یہ دونوں جہت اسی شے کے ساتھ قائم ہوتی ہے شارح اس کی تردید فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے یعنی ہر جہت کا اپنے محدّد کے ساتھ قائم ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ جہت فوق جو کہ فلک اعظم کی اوپر کی سطح ہے وہ تو اگرچہ اپنے محدّد (فلک اعظم) کے ساتھ قائم ہے مگر جہت تحت یعنی بیچ کا مرکز اور نقطہ یہ محدّد کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ وہ تو زمین کے ساتھ قائم ہے اگرچہ اس مرکز کی تعیین و تحدید بھی فلک اعظم ہی کے ذریعہ ہوتی ہے کیونکہ وہ مرکز فلک اعظم کا بالکل بیچ ہے اور ظاہر ہے کہ فلک اعظم کا بیچ فلک اعظم ہی کے ذریعہ متعین ہوگا، بہر حال آپ دیکھ رہے ہیں کہ فلک اعظم فوق اور تحت دونوں کیلئے محدّد ہے مگر یہ دونوں اپنے اپنے محدّد کے ساتھ قائم نہیں ہیں بلکہ صرف فوق محدّد کے ساتھ قائم ہے تحت نہیں تحت تو زمین کے ساتھ قائم ہے فنقول متحدہ الجہات الخ یعنی جب یہ معلوم اور ثابت ہو گیا کہ جہت محدّد اور متعین کی محتاج ہوتی ہے تو

اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جہات کا تعین اور تحدید کس جگہ ہوگا اس میں تین احتمال ہیں۔ اول یا تو جہت کی تعین خلا کے اندر ہوگی یا ملازمت شاہ میں ہوگی یا ملازمت شاہ کے اطراف و نہایات میں ہوگی جو ملازمت شاہ سے خارج ہیں۔ پہلے دو احتمال باطل ہیں پس تیسرا احتمال متعین اور ثابت ہو جاتا ہے کہ جہت کی تعین ملازمت شاہ کے اطراف و نہایات میں ہوتی ہے، پہلے دو احتمال کس طرح باطل ہیں اس کو سمجھنے سے قبل خلا اور ملازمت شاہ کی تعریف کا سمجھنا ضروری ہے، خلا کی تعریف تو آپ ص ۲۵۵ پر پڑھ چکے ہیں وہاں ملاحظہ کر لیجئے، ملازمت شاہ کے لغوی معنی ایسی بھری ہوئی چیز جس کے اجزاء ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، ملاً و ملاً (ف) ملاً و ملاً بمعنی بھرتا ملاً مصدر ہے بمعنی مملوؤ انم مفعول (بھری ہوئی شے) اصطلاح میں ملازمت شاہ کی تعریف یہ ہے صلا یوجد فیہ امور متخالفة بالطبع وہ چیز جس میں ایسے امور نہ پائے جائیں جو طبیعت کے اعتبار سے مختلف ہوں یعنی ملازمت شاہ کے اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں سب کی طبیعت واحد ہوتی ہے، جس کو یوں سمجھو کہ زمین کے بیج کے مرکز اور نقطہ سے نیکر فلک اعظم کی اوپر کی سطح تک کے درمیان کا جتنا حصہ ہے وہ سب ملازمت شاہ ہے جو تیرہ اجسام سے بھرا ہوا ہے چار اجسام عناصر کے اور نو افلاک جیسا کہ آپ نے ص ۲۱۹ پر پڑھا ہے کہ پورا عالم تیرہ کروں پر مشتمل ہے چار گروے عناصر اور نو افلاک کے ان میں سے ہر گروہ ایک ملازمت شاہ ہے، مثلاً گروہ ارضی مٹی کا ملازمت شاہ گروہ آبی پانی کا ملازمت شاہ گروہ ہوائی یہ ہوا کا ملازمت شاہ ہے اسی طرح اوپر تک کہتے جائیے کہ گروہ فلک تاسع نوں فلک کا ملازمت شاہ ہے ان میں سے ہر ایک متشاہ ہے مثلاً گروہ ارضی میں طبیعی طور پر مٹی ہی مٹی ہے قسراً اور جبراً اگرچہ اس کے اندر دوسرے اجسام مثلاً پانی یا ہوا وغیرہ بھی آجاتے ہیں مگر طبعاً وہ مٹی ہی مٹی سے بھرا ہوا مکان ہے پس وہ ملازمت شاہ ہوا کہ اس کے اندر ایک ہی طبیعت کی چیز یعنی مٹی ہی مٹی پائی جاتی ہے امور مختلفہ الطبیعت نہیں پائے جاتے اسی طرح گروہ آبی میں طبیعی طور پر پانی ہی پانی ہوتا ہے اگرچہ قسراً اور جبراً دوسرے اجسام بھی اس میں بیج جاتے ہیں مگر طبعاً وہ پورا گروہ پانی ہی پانی سے بھرا ہوا مکان ہے پس وہ بھی ملازمت شاہ ہوا اسی طرح ہر ملازمت کو سمجھ لیجئے بہر حال یہ تیرہ گروے سب کے سب ملازمت شاہ ہیں، اس کے بعد سمجھئے کہ پہلے دو احتمال کس طرح باطل ہیں یعنی جہت کی تعین و تحدید خلا اور ملازمت شاہ میں کیوں نہیں ہو سکتی؟ اس کی تقریر یہ ہے کہ خلا میں تو تحدید جہت اس لئے محال ہے کہ خلا خود ہی محال ہے اس سے کسی شے کی تعین و تحدید کیسے ہو سکتی ہے خلا کے محال ہونے کی دلیل ص ۲۶۸ پر مفصلاً گذر چکی ہے اور ملازمت شاہ میں جہت فوق اور تحت کی تعین اس لئے نہیں ہو سکتی کہ جہت فوق اور تحت دونوں کی طبیعتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اگر یہ دونوں ملازمت شاہ کے اندر پائی گئیں تو ان دونوں کی طبیعتیں مختلف نہیں رہیں گی بلکہ متحد ہو جائیں گی کیونکہ آپ نے بھی اوپر پڑھا ہے کہ ملازمت شاہ کے اندر امور مختلفہ الطبیعت پائے نہیں جاتے اور جب فوق اور تحت دونوں کی طبیعتیں متحد ہو جائیں گی تو ان میں سے ایک بعض اجسام کی مطلوب اور دوسری انہیں بعض کیلئے متروک نہیں ہوگی۔ اور یہ خلاف واقع ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ آگ اور ہوا اپنی طبیعت کے اعتبار سے فوق کو طلب کرتی ہیں اور تحت کو ترک کرتی ہیں اور اس

بھاگتی ہیں کیونکہ آگ اور ہوا کا خاصہ نیچے سے اوپر کی طرف جانا ہے اور مٹی و پانی ان کے برعکس ہیں کہ یہ تخت کو طلب کرتے ہیں اور فوق کو ترک کرتے ہیں کیونکہ ان کی طبیعت اوپر سے نیچے کی طرف آنے کو مقتضی ہے پس جہت فوق آگ اور ہوا کیلئے مطلوب اور تخت ان دونوں کیلئے متروک ہے تو دیکھو فوق اور تخت کی طبیعتیں مختلف ہیں ایک مطلوب ہے دوسری متروک ہے اگر یہ دونوں جہتیں ملا رہتا ہے کہ اندر پائی جائیں تو ان دونوں کی طبیعتیں متحد ہو جائیں گی کہ دونوں کی دونوں آگ اور ہوا کیلئے یا تو مطلوب بن جائیں گی یا دونوں ہی متروک ہو جائیں گی اور یہ خلاف واقع ہے کہ آگ اور ہوا طبعاً فوق کو بھی طلب کریں اور تخت کو بھی، یا فوق سے بھی بھاگیں اور تخت سے بھی پس معلوم ہوا کہ ملا رہتا ہے کہ اندر فوق و تخت کا پایا جانا محال ہے،

فَاذَنْ تَحْتِدُ الْجِهَاتِ فِي اطْرَافِ الْجُزْئِ بِسَبَبِ دَوْنِ اِحْتِمَالِ الْوَلَدِ كَالْبَطْلَانِ ثَابِتٍ هُوَ كَمَا جِهَاتِ كَيْ تَعْبِينُ زَوْجًا  
کے اندر ہے اور نہ ملا رہتا ہے کہ اندر یعنی مرکز سے بیکر فلک اعظم کی اوپر کی سطح تک جتنا درمیان کا حصہ ہے اس کے اندر فوق اور تخت نہیں ہیں تو اب تیسرا احتمال متعین اور ثابت ہو گیا کہ فوق اور تخت کا تعین ملا رہتا ہے کہ اطراف و نہایات (کناروں) میں ہے جو ملا رہتا ہے سے خارج ہیں، ملا رہتا ہے کے دو کنارے ہیں ایک اوپر کا یعنی فلک اعظم کی اوپر کی سطح اور دوسرا نیچے کا کنارہ یعنی مرکز اور نقطہ ان دونوں کناروں سے فوق اور تخت کا تعین ہوتا ہے کہ اوپر کے کنارے کا نام فوق اور نیچے کے کنارہ یعنی مرکز کا نام تخت ہے، یاد رکھو کہ مرکز اگر چیز بیچ میں معلوم ہوتا ہے مگر درحقیقت یہ طرف اور کنارہ ہی ہے کیونکہ جب پورے عالم کا اوپر کا کنارہ چاروں طرف سے بلکہ ہر طرف سے اوپر کی سطح ہے تو نیچے کا کنارہ بھی ہر طرف سے مرکز ہی پر اگر ٹھہرے گا اس لئے مرکز بھی طرف اور کنارہ ہی ہے۔

قيل لتوجيه هذا الكلام ان متحد الجہات ليس في داخل ثخن الملاء المتشابه فاذن هو في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه متحصلة به وقال بعض المحققين المراد بالملاء المتشابه ما لا يوجد فيه امر متخالفة للحقيقة ليكون لبعضها جهة حقيقة وبعضها جهة أخرى مقابلة للأولى وهو الجسم الذي لا يكون متناهيًا لان المتناهي يوجد فيه حدود مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط والنقط وانما تعرضوا للملاء المتشابه تبيينها على ان اثبات متحد الجہات لا يتوقف على تناسخ الابعاد هذا والكلام على كل من التوجيهين لا يخ عن محمل كما يظهر بادي تأمل.

**ترجمہ** | اس کلام کی توجیہ کیلئے یہ کہا گیا ہے کہ جہات کا تعین ملا رہتا ہے کی موٹائی کے اندر کے حصہ میں نہیں ہے پس اس وقت وہ (تعین) اطراف و نہایات میں ہے جو ملا رہتا ہے سے خارج ہیں اسی کے ساتھ حاصل میں اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ملا رہتا ہے سے مراد وہ چیز ہے جس میں مختلف حقیقت والے امور نہ پائے جائیں تاکہ ان میں سے بعض کی ایک جہت ہو حقیقت اور بعض کی دوسری جہت ہو جو پہلی کے



مقابل ہے اور وہ وہ جسم ہے جو متناہی نہ ہو اس لئے کہ متناہی کے اندر ایسی حدود پائی جاتی ہیں جن کی حقیقت مختلف ہونے سے جیسے سطوح اور خطوط اور نقطے اور بیشک یہ لوگ ملا متشابہ کو جو رائے ہیں وہ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ جہات کے تعین کا اثبات ابعاد کے متناہی ہونے پر موقوف نہیں ہے، اس کو محفوظ کرنے، اور کلام دونوں کو جو جہوں میں سے ہر ایک پر جملہ بازی سے خالی نہیں ہے جیسا کہ معمولی غور کرنے سے ظاہر ہے،

**تشریح** **قیل لتوجیہ هذا الکلام** الخ ماتن کے کلام میں کچھ خلل واقع ہو گیا ہے اس لئے شارح اس کی توجیہ فرماتے ہیں خلل یہ ہے کہ ماتن نے یوں کہا ہے کہ جہت کا تحدید ملا متشابہ میں نہیں ہے بلکہ ملا متشابہ کے اطراف و نہایات میں ہے اس میں ماتن نے ملا متشابہ میں تحدید جہت کی جو نفی کی ہے وہ مطلق ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ نہ تو تحدید جہت ملا متشابہ کی موٹائی کے اندر کے حصہ میں ہے اور نہ اس کے اطراف و نہایات میں ہے اور آگے چل کر تفریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پس اس وقت جہات کا تحدید ملا متشابہ کے اطراف و نہایات میں ہوگا تو دیکھو قول سابق میں اطراف و نہایات میں بھی تحدید کی نفی ہے اور بعد کے قول میں اسی کا اثبات ہے تو دونوں قولوں میں تناقض ہو رہا ہے، شارح نے اسکی دو توجیہیں نقل کی ہیں جن سے مصنف کے کلام میں واقع خلل دور ہو جاتا ہے پہلی توجیہ تو بعض لوگوں نے یہ کی ہے کہ ماتن کے قول و لافی ملا متشابہ میں ایک مضاف بلکہ دو مضاف ایک داخل دوسرا شخن (موٹائی) محذوف ہے اور عبارت اس طرح ہے و لافی داخل شخن الملاء المتشابہ کہ ملا متشابہ کی موٹائی کے اندر کے حصہ میں جہت کا تحدید نہیں ہے، اس صورت میں مطلق ملا متشابہ میں تحدید جہت کی نفی نہیں ہوتی بلکہ داخل شخن کی قید کے ساتھ مقید ہوگی، پس تحدید کی نفی تو داخل شخن الملاء المتشابہ میں ہوئی اور اثبات ملا متشابہ کے اطراف و نہایات میں ہوا لہذا کوئی خلل اور تناقض نہیں رہا،

خارجة عن الملاء المتشابہ متصلة به۔ یہاں سے دوسری توجیہ ذکر کرنے میں جو بعض محققین یعنی سید مرتضیٰ نے حاشیہ تجرید میں بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے قول و لافی ملاء متشابہ میں ملا متشابہ سے مراد جسم غیر متناہی ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ جہت کی تحدید جسم غیر متناہی میں نہیں ہوتی بلکہ جسم متناہی کے اطراف و نہایات میں ہوتی ہے پس نفی تحدید کی جسم غیر متناہی میں ہوتی اور اثبات جسم متناہی میں ہوا لہذا کوئی تناقض نہیں رہا، رہی یہ بات کہ ملاء متشابہ سے مراد جسم غیر متناہی کس طرح ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ملاء متشابہ چونکہ اس چیز کو کہا جاتا ہے جس میں اجزاء مختلفہ الحقیقہ پائے نہیں جاتے کہ جن میں سے بعض ایک جہت ہوا اور بعض کی دوسری جہت ہو جو پہلی جہت کے مقابل ہو بلکہ ملاء متشابہ کے اجزاء متحدہ الحقیقہ ہوتے ہیں اور سب کی جہت ایک ہی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی چیز جس میں مختلفہ الحقیقہ امور نہ ہوں وہ جسم غیر متناہی ہوتا ہے جسم متناہی میں تو مختلفہ الحقیقہ امور موجود ہوتے ہیں کیونکہ جسم اس وقت تک متناہی نہیں ہوتا جب تک کہ چند حدود یعنی سطوح، خطوط اور نقطوں کے ذریعہ اس کا احاطہ نہ ہو جائے پس جسم متناہی کے اندر سطوح خطوط اور نقاط پائے جاتے ہیں اور ان سب کی حقیقتیں مختلف ہیں جیسا کہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ سطح طول و عرض میں منقسم ہوتی اور خط صرف طول میں منقسم ہوتا اور نقطہ بالکل منقسم

نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ جسم متناہی کے اجزاء مختلفہ الحقیقہ ہوتے ہیں اور جسم غیر متناہی میں چونکہ سطوح  
خطوط وغیرہ سے احاطہ نہیں ہوتا اس لئے اس میں مختلفہ الحقیقہ اجزاء نہیں ہوتے پس ملاقات مشابہ جسم غیر متناہی ہی  
ہو سکتا ہے متناہی نہیں،

ولانما تعرضوا للملأ المتشابه الخ تعرض باب تفاعل کا مصدر ہے بمعنی کسی کے سامنے آنا۔ تعرض ایباراد (لانا  
پیش کرنا) کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یہاں تعرضوا بمعنی اُذِرُّوْا ہے، اس عبارت سے شارح ایک سوال کا  
جواب دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ جب ملاقات مشابہ سے مراد جسم غیر متناہی ہے تو فلاسفہ اس مقام پر ملاقات مشابہ کے بجائے  
جسم غیر متناہی کا لفظ کیوں نہیں استعمال کرتے فلاسفہ کو یہاں اس طرح کہنا چاہئے متعدد الجہات لیس فی خلافاً  
لاستحالة ولا فی جسم غیر متناہی الخ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ فلاسفہ جسم غیر متناہی کے بجائے جو ملا  
تسابہ کا لفظ لائے ہیں وہ اس بات پر تفسیر کرنے کیلئے کہ اگر "ولانی جسم غیر متناہی" کہہ دیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جہات  
کا متحد جسم غیر متناہی میں نہیں ہوتا کیوں؟ اس لئے کہ جسم کا غیر متناہی ہونا محال ہے جسم تو متناہی ہوتا ہے کیونکہ جسم  
کے اندر جو البعاد (طول، عرض، عمق) ہوتے ہیں وہ متناہی ہوتے ہیں البعاد کا متناہی ہونا برہان قطعی کے ذریعہ ۱۳۸  
بیان ہو چکا ہے تو اب اس سے یہ سمجھا جاتا کہ متحد جہات کا اثبات البعاد کے متناہی ہونے پر موقوف ہے حالانکہ  
ایسا نہیں ہے متحد جہات اگرچہ البعاد کے متناہی ہونے کی صورت میں ہی ہوگا لیکن متحد جہات کا اثبات متناہی  
البعاد کے اثبات پر موقوف نہیں ہے متحد جہات کا مسئلہ مستقل علیحدہ ہے اور البعاد کے متناہی ہونے کا مطلب ہے واللہ اعلم  
هذا۔ فعل محذوف کا مفعول ہے، احفظ هذا، اس کو محفوظ اور یاد کر لے،

والکلام علی کل من التوجیہین الخ ماتن کے کلام میں واقع خلل کو دور کرنے کیلئے جو دو توجیہیں بیان کی  
گئی ہیں شارح ان دونوں پر رد کرتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر توجیہ پر مصنف کا کلام تکلف اور جملہ بازی سے  
خالی نہیں ہے پہلی توجیہ میں توجیہ و تکلف یہ ہے کہ ایک مضاف بلکہ دو مضاف (داخل اور شخن) کو محذوف ماننا  
پڑا ہے اور ظاہر ہے کہ محذوفات کا ماننا ایک قسم کا حیدر اور تکلف ہے اور دوسری توجیہ میں تکلف یہ ہے کہ ملاقات مشابہ  
بول کر جسم غیر متناہی مراد لینے میں تعقید معنوی ہے، تعقید معنوی اس کو کہتے ہیں کہ کلام کے اندر ایسا خلل واقع ہو جائے  
جس سے مراد مقصد سمجھنے میں دشواری پیش آئے کہ کلام کی عبارت سے مقصد کی طرف ذہن کا انتقال دشوار  
ہو جائے یہاں ایسا ہی ہو رہا ہے کہ ملاقات مشابہ سے جسم غیر متناہی طرف انتقال بڑا دشوار ہے، نیز یہ دونوں  
توجیہیں ایک دوسرے طریقہ سے بھی محل اعتراض ہیں، توجیہ اول پر تو اعتراض یہ ہے کہ داخل شخن الملأ  
المتشابه کی نفی سے ملاقات مشابہ کے اطراف و نہایات میں تحدید ثابت نہیں ہوتا کیونکہ خلاف کے علاوہ میں  
تحدید جہات کی کل چار صورتیں ہیں ۱۔ داخل شخن الملأ المتشابه میں ۲۔ داخل شخن الملأ الغیر المتشابه میں ۳۔  
۴۔ اطراف الملأ المتشابه میں ۵۔ اطراف الملأ الغیر المتشابه میں، آپ نے صرف احتمال اول کی نفی کی ہے اس کے  
اطراف الملأ المتشابه والا احتمال کیسے مستعین اور ثابت ہو جائے گا ابھی تو دو احتمال یعنی ۲ اور ۳ اور ۴ اور ۵ ہیں

جب تک ان دونوں کو باطل نہیں کیا جائے گا اس وقت تک مقصد جو کہ احتمال اول ہے ثابت نہیں ہوگا اور تو جو چیز ثانی  
پر اعتراض یہ ہے کہ جب ملاقات سے مراد جسم غیر متناہی ہے اور غیر متناہی کے اطراف و نہایات نہیں ہوتے پھر آگے  
پر حکم لگانا کیسے صحیح ہوگا کہ ملاقات سے مراد اطراف و نہایات میں متحد ہوگا،

ومتی كان كذلك كان تحدد دها بجسم كرتي لان تحدد دها امان يكون بجسم  
واحد او باكثر فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كرتيا لان الجسم الذي ليس  
بكرتي لا يتحدد به جهة السفلي من جهة السفلي غاية البعد عن جهة الفرق بحيث لا  
يمكن ان يتصور هناك ما هو البعد والالتبذ لت جهة السفلي بالنسبة الى ما هو البعد  
منه فصارت نوقا بالقياس الى ذلك الاعدد ولا يتحدد به اي بخير الكرتي غاية البعد سواء  
كان البعد داخلا او خارجا بل البعد الخارج لا يتحدد غايته اصلا سواء كان الجسم  
كرتيا او لا فان كل ما يفرض انه البعد الاعدد له يمكن البعد اذ يمكن ان يفرض  
ما هو البعد من ذلك الاعدد فلا يتحدد به جهة السفلي بخلاف الكرتي اذ يتحدد

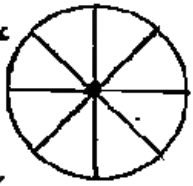
بمركزه غاية البعد الداخلي

**ترجمہ** اور جب ایسا ہے تو جہات کا تعین گول جسم سے ہوگا اس لئے کہ ان کا تعین یا تو ایک جسم سے ہوگا  
یا زیادہ سے، پس اگر ایک جسم سے ہے تو اس کا گول ہونا واجب ہے اس لئے کہ وہ جسم جو گول نہیں ہے  
اس جہت تحت متعین نہیں ہوگی اس لئے کہ جہت تحت جہت فوق سے (کھینچے جانے والے) بعد کی انتہا ہے ایسے  
طور پر کہ اس جگہ اس چیز کا تصور کیا جانا ناممکن نہ ہو جو (جہت تحت سے) زیادہ بعد ہو ورنہ البتہ جہت تحت بدل  
جائے گی نسبت کرتے ہوئے اس چیز کی طرف جو اس سے زیادہ بعد ہے پس وہ فوق ہو جائے گی اس البعد کی طرف  
قیاس کرنے کیساتھ اور اس سے یعنی گول کے علاوہ سے بعد کی انتہا متعین نہیں ہوگی خواہ وہ بعد اندر ہو یا باہر  
ہو بلکہ باہر کے بعد کی انتہا تو بالکل متعین ہی نہیں ہوگی خواہ جسم گول ہو یا نہ ہو اس لئے کہ ہر وہ چیز جس کو  
الحد ہیں سے سب سے زیادہ دور فرض کیا جائے وہ زیادہ دور نہیں ہوگا اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس البعد سے بھی  
زیادہ البعد سے فرض کی جائے پس اس سے جہت تحت متعین نہیں ہوگی بخلاف گول کے اس لئے کہ اس کے مرکز سے  
لذیر کے بعد کی انتہا متعین ہو جائے گی۔

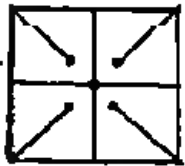
**شرح** ومتی كان كذلك كان تحدد دها انو: جب یہ بات ثابت ہوگی کہ جہات کا تعین ملاقات سے

کے اطراف و نہایات میں ہوتی ہے جو ملاقات سے خارج ہیں تو اب مصنف یہ ثابت کرتے ہیں  
کہ جہات کا متحد جسم کروی (گول جسم) سے ہی ہوگا کروی کے علاوہ کسی اور شکل کے جسم مثلاً مربع، محس، مسدس  
وغیرہ کے ذریعہ فوق و تحت کا تعین نہیں ہو سکتا اس سے جہات کے متحد یعنی نلک کا مستند اور گول ہونا ثابت  
ہوئے گا جو کہ فصل نذا کا اصل مقصد ہے،

لائی متحدہا اما ان یکون الخ: جہات کا متحدہ جسم کر دی سے ہونا کیوں ضروری ہے یہاں سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کی تقریر اس طرح ہے کہ جہات کا متحدہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک جسم سے ہوگا یا ایک سے زیادہ سے اگر جسم واحد سے ہے تو اس کا کروی یعنی گول ہونا ضروری ہے اور اگر اجسام متعددہ سے ہے تو ان اجسام کا گول ہونیکے ساتھ ساتھ بعض کا بعض کیلئے محیط ہونا ضروری ہے، شق ثانی کا بیان تو آگے آ رہا ہے ابھی اس عبارت سے شق اول کو بیان کرتے ہیں کہ اگر جہات کا متحدہ جسم واحد سے ہو تو اس جسم واحد کا کروی (گول) ہونا ضروری ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ گول کے علاوہ کسی اور شکل کے جسم سے جہت فوق تو متعین ہو جائے گی کیونکہ فوق تو اد پر کی سطح کا نام ہے لہذا جسم کروی ہو یا مثلث دُمرُتج اس کی سطح محیط سے فوق متعین ہو جائے گی یعنی اس کی سطح محیط کو فوق کہہ دیا جائے گا مگر جہت سفلی یعنی جہت تحت متعین نہیں ہو پائے گی اس لئے کہ جہت تحت ان البعاد کی انتہاء کا نام ہے جو فوق سے کھینچے جاتے ہیں یعنی فوق سے اندر کی طرف زیچ کے حصہ تک چاروں طرف سے البعاد متساویہ کھینچے جائیں ان سب کی انتہاء جس جگہ ہوگی بایں طور کہ اس سے زیادہ بعید غایت و انتہاء کا تصور ممکن نہ ہو بس اس انتہاء کا نام جہت تحت ہے چنانچہ جب ہم فوق سے البعاد متساویہ کھینچتے ہیں تو سب کی انتہاء ایک ہی جگہ زیچ کے مرکز اور نقطہ پیر ہوتی ہے اسی



غایۃ البعاد المتساویہ کا نام تحت ہے جیسا کہ نقشہ میں ظاہر ہے اور یہ غایت جسم کروی ہی سے متعین ہوگی اگر جسم متحدہ کروی کے علاوہ کسی دوسری شکل کا مثلاً مربع ہو تو اس سے غایت متعین نہیں ہوگی کیونکہ ہم مربع کی سطح سے جب البعاد متساویہ کھینچتے ہیں تو سب کی انتہاء ایک جگہ نہیں ہوتی ہے کسی کی نیچے کسی کی اوپر ہو جاتی ہے کیونکہ مربع کی اد پر ہی سطح زیچ کے نقطہ سے ہر طرف کو

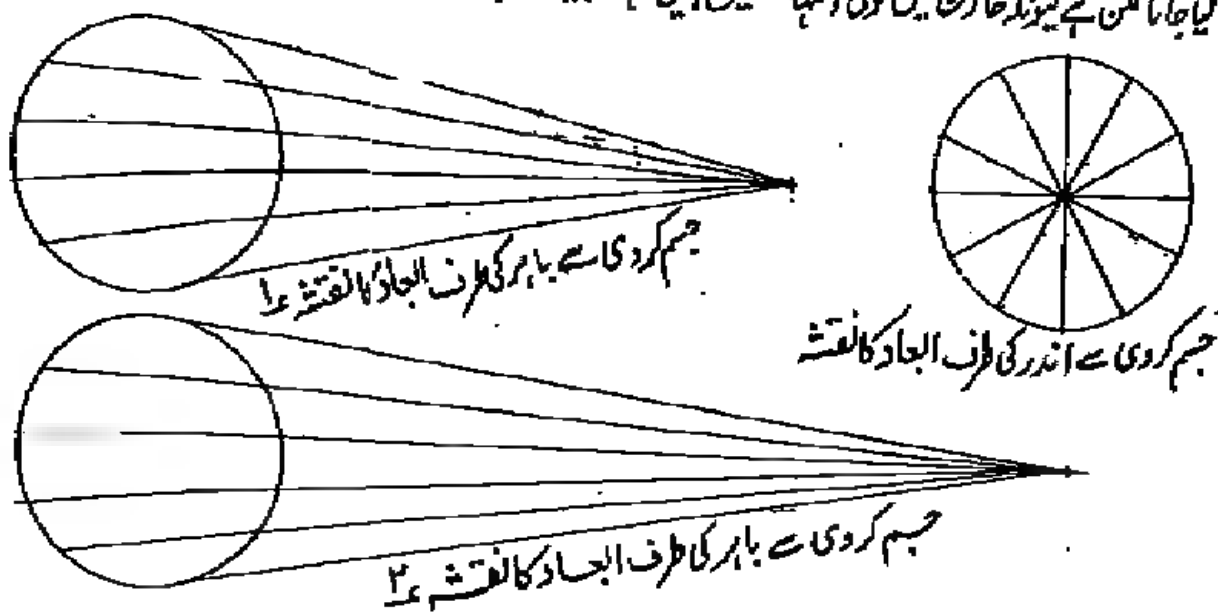


برابر و سادہ پر نہیں ہوتی جیسا کہ نقشہ عطا سے ظاہر ہے دیکھو اس نقشہ میں چار خطوط چاروں کونوں سے کھینچے گئے ہیں اور چار خطوط زیچ کے حصوں سے کھینچے گئے ہیں اور یہ سب خطوط و البعاد متساوی ہیں مگر آپ دیکھ رہے ہیں کہ سب البعاد کی انتہاء ایک جگہ

نہیں ہے کونے والے البعاد کی انتہاء زیچ کے نقطہ سے اد پر ہو رہی ہے اب اگر کونے والے خط کی انتہاء کو آپ تحت قرار دیتے ہیں تو وہ بُعد کی انتہاء ہونے کے اعتبار سے تو تحت ہے لیکن اس سے آگے اور البعد جو زیچ کے حصہ والے خط کی انتہاء کا نقطہ ہے اس کی طرف قیاس کرتے ہوئے یہی تحت فوق بن جاتی ہے کیونکہ کونے والے خط کی انتہاء زیچ والے خط کی انتہاء سے اوپر ہے پس تحت کا فوق سے بدلنا لازم آتا ہے جس سے جہت تحت جہت حقیقیہ نہیں رہتی حالانکہ شروع میں تمہیدی مقدمات میں یہ بتلایا گیا تھا کہ فوق اور تحت دونوں جہت حقیقی ہیں ایک دوسرے سے نہیں بدلتیں،

ولا یُتحد بہ ای بعیرا لکری الخ یہاں سے یہ بتلاتے ہیں کہ غیر کروی جسم سے بُعد کی انتہاء متعین نہیں ہوگی خواہ وہ بعد داخل ہو یا خارج یعنی غیر کروی جسم سے البعاد خواہ اندر کی طرف کھینچے جائیں یا باہر کی طرف ان سے غایت متعین نہیں ہوگی بلکہ خارج میں اگر البعاد کھینچے جائیں گے تب تو کسی بھی صورت میں غایت و انتہاء متعین

نہیں ہوگی خواہ جسم کر وی ہو یا غیر کر وی، یعنی کر وی جسم سے اندر کی طرف الجاد و خطوط کھینچنے سے تو غایت متعین ہو سکتی ہے لیکن باہر کی طرف الجاد کھینچنے سے جسم کر وی سے بھی غایت متعین نہیں ہو سکتی کیونکہ اندر کے حصہ کی تو ایک انتہا متعین و موجود ہے باہر کے حصہ کی تو کوئی انتہا متعین ہی نہیں کہاں تک الجاد و خطوط کھینچو گے جس کو بھی تم الجاد الابداء فرض کرو گے اور کہو گے کہ یہ سب سے الجاد ہے یہاں انتہا ہو گئی ہے ہم کہیں گے اس الجاد سے الجاد بھی فرض کیا جانا ممکن ہے کیونکہ خارج میں کوئی انتہا متعین نہیں ہے جیسا کہ ان — نقشوں سے ظاہر ہے،



الجاد خارجہ کے نقشہ ۱ میں جتنے لمبے الجاد کھینچے گئے ہیں اور ان کی انتہا، اگرچہ ایک نقطہ پر ہو رہی ہے مگر ان الجاد سے اندر کی طرف لمبے الجاد بھی کھینچے جاسکتے ہیں جن کی انتہا لمبے الجاد کی انتہا سے آگے اور دور نکل جائے گی جیسا کہ نقشہ ۲ میں ہے کیونکہ خارج میں تو بہت وسعت و گنجائش ہے پس غایت الابداء متعین نہیں ہوگی بخلاف الجاد داخلہ کے کہ ان کی انتہا بیچ کے نقطہ پر جا کر متعین ہو جاتی ہے آگے وسعت اور گنجائش نہیں جیسا کہ اس کے نقشہ سے ظاہر ہے خلاصہ یہ ہوا کہ غایت کے متعین ہونے کیلئے درشت طیس میں ایک جسم کا کر وی ہونا دو سکر الجاد کا اندر کی طرف کھینچا جانا، بہر حال اس پورے بیان سے یہ ثابت ہو گیا کہ فوق اور تحت دونوں کی تحدید کیلئے ان کے تحدید کا کر وی (گول) ہونا ضروری ہے کر وی کے محیط سے فوق اور اس کے مرکز سے تحت متعین ہو جاتا ہے،

فان قلت لا يمكن تحدُّد الجہتین بالجسم الکرئی ایضاً لانہما جہتان متقابلتان  
مقابلتان فی الغایۃ بحیث یستحیل ان یتوہم ما هو ابلغ منه والمركز و این کانت  
الجد الابداء المفروضۃ عن المحيط لکن المحيط لیس الجدا الابداء المفروضۃ  
عن المركز ليجوز ان یفرض قطر المحيط اعظم ما هو علیہ فلو کان تحدُّد الجہتین  
بالجسم الکرئی لہما واقعۃ علی ابلغ وجوہ المقابله قلت ہما واقعۃ علی ابلغ

الوجوب الممکنۃ وھو کون احدہما الحد الابعاد المفروضۃ عن الاخری واما کون کل واحدہما الحد الابعاد المفروضۃ عن الاخری فلا یدکن قطعاً

ترجمہ

پس اگر تو کہے کہ دونوں جہتوں کا تعین جسم کر وی سے بھی ممکن نہیں ہے اس لئے کہ یہ دونوں

ایسی دو جہت ہیں جو ایک دوسرے کے مقابل میں انتہائی دوری میں مقابل ہونا اس طور پر کہ اس سے زیادہ بعید کا تصور کیا جانا محال ہو اور مرکز اگرچہ ان ابعاد میں سے سب سے زیادہ بعید ہے جو محیط سے فرض کئے گئے ہیں مگر بیشک محیط ان ابعاد میں سے ابعداً نہیں ہے جو مرکز سے فرض کئے گئے ہیں اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ محیط کا دائرہ اس مقدار سے بڑا فرض کیا جائے جس پر وہ ہے پس اگر دونوں جہتوں کا تعین گول جسم سے ہو گا تو وہ دونوں مقابلہ کے طریقوں میں سب سے اونچے طریقہ پر واقع نہیں ہوں گی تو میں کہوں گا کہ یہ دونوں ممکن طریقوں میں سے سب سے زیادہ اونچے طریقہ پر واقع ہیں اور وہ ان دونوں میں ایک کا سب سے زیادہ بعید ہونا ہے ان ابعاد میں سے جو دوسرے سے فرض کئے گئے ہیں اور بہر حال ان دونوں میں سے ہر ایک کا ان ابعاد میں سے سب سے زیادہ بعید ہونا جو دوسری سے فرض کئے گئے ہیں پس یہ قطعی طور پر ممکن نہیں ہے

تشریح

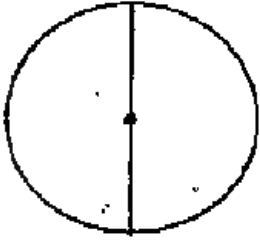
فان قلت لا یدکن متحدہ والمجتہین الیہ اس عبارت سے شارح ایک اعتراض اور اس

کاحواب ذکر کرتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ اس سے قبل یہ بیان کیا گیا ہے کہ غیر کر وی جسم سے دونوں جہتوں کا متعین ہونا ممکن نہیں فوق تو متعین ہو جاتی ہے تحت متعین نہیں ہو پاتی اور جسم کر وی سے دونوں کا تعین ہو جاتا ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ جسم کر وی سے بھی دونوں کا متعین ہونا محال ہے جسم کر وی سے صرف تحت متعین ہو سکتا ہے فوق کا تعین نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ دونوں جہتیں ایک دوسرے کے بالکل مقابلہ میں انتہائی دوری پر واقع ہیں یعنی جہت تحت جہت فوق کے مقابلہ میں انتہائی دوری پر واقع ہے کہ اس سے زیادہ بعید چیز کا تصور نہ کیا جا سکے اسی طرح فوق تحت کے مقابلہ میں انتہائی دوری پر واقع ہے کہ اس سے زیادہ بعید اور اونچی چیز کا تصور ہو سکے اب دیکھو کہ جب جسم کر وی سے فوق اور تحت کا تعین کیا جائے گا تو مرکز یعنی تحت تو متعین ہو جائے گی کیونکہ جتنے ابعاد محیط یعنی فوق سے مرکز تک کھینچے جائیں گے ان تمام ابعاد کی آخری انتہا مرکز اور نقطہ پر ہوگی اس سے آگے اور ابعداً انتہا کا تصور نہیں ہو سکتا لیکن مرکز سے جو ابعاد اور محیط یعنی فوق کی طرف کھینچے جائیں گے وہ محیط ان تمام ابعاد کی ایسی آخری انتہا نہیں ہوگی کہ اس سے اونچی اور ابعداً شے کا تصور نہ کیا جا سکے کیونکہ محیط کا جو دائرہ آپ نے فرض کیا ہے اور اس کو ابعاد کی انتہا قرار دیکر فوق مانا ہے اس سے بڑا دائرہ فرض کیا جانا بھی تو ممکن ہے جب محیط کا یہ دوسرا دائرہ پہلے دائرہ سے بڑا اور اونچا ہو گا تو اس کو فوق کہنا چاہئے پھر جب اس کو آپ فوق کہیں گے تو ہم اس سے بڑا ایک اور دائرہ فرض کر لیں گے جو اس سے پہلے دائرہ سے اوپر اور اس کو محیط ہو گا اب یہ فوق بن جائے گا فرض کہ فوق متعین نہیں ہو پائے گی تو دیکھئے تحت تو ابعداً المفروضۃ عن محیط



ہو جاتی ہے اور مقابلہ کی ابلخ وجہ پر واقع ہو جاتی ہے مگر فوق البعد الابدال المفروضہ عن المركز نہیں ہوتی اور مقابلہ کے سب سے اونچے طریق پر واقع نہیں ہوتی پس آپ کا یہ کہنا کہ جسم کر دی سے دونوں جہتیں متعین ہو جاتی ہیں درست نہیں ہے۔

ان لي فرضي قطوا المحيط - قطر کے معنی لغت میں گوشہ اور جانب کے آتے ہیں اصطلاح میں قطر اس خط مستقیم کو کہا جاتا ہے جو دائرہ کے ایک کنارہ سے چل کر مرکز کے اوپر کو گذرنا ہو اور دائرہ کے دوسرے کنارے پر جا کر ختم ہو جاتا ہے اور دائرہ کی تنصیف اور تقسیم کر دینا ہے۔



ہم نے ترجمہ کرتے ہوئے قطر کا ترجمہ جو دائرہ کے ساتھ کیا ہے یہ مطلب خیزی کا لحاظ کرتے ہوئے ہے کیونکہ قطر کا بڑا ہونا دائرہ کے بڑا ہونے پر موقوف ہے دائرہ جتنا بڑھتا جائے گا اتنا ہی قطر بھی زیادہ ہوتا جائے گا۔

قلت هما واقعتان الخ شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ فوق اور تحت ابلخ الوجہ پر واقع ہوتی ہیں اس میں وجہ سے مراد وجہ ممکنہ میں یعنی ممکن طریقوں میں سے ابلخ طریق پر واقع ہوتی ہیں اور ممکن طریق صرف ایک کا البعد الابدال ہوتا ہے اور وہ جہت تحت ہے جو فوق کی طرف سے فرض کئے جاتے والے البعد میں البعد ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کا البعد الابدال ہونا یہ قطعاً ممکن نہیں ہے پس اگر فوق البعد الابدال نہیں ہو رہی ہے تو کوئی حرج نہیں ہے اگر آپ فرضی طور پر فوق سے اوپر فوق پھر فوق سے اوپر فوق تصور کرتے رہیں گے اور محیط کا دائرہ بڑا پھر اس سے بڑا پھر اس سے بڑا فرض کرتے رہیں گے تو بعد کا غیر متناہی ہونا اور اس کا فوق اور تحت دو حصوں کے درمیان محصور ہونا لازم آئے گا اور غیر متناہی کا محصور ہونا محال ہے کیونکہ غیر متناہی شے تو غیر محصور ہوتی ہے محصور نہیں ہو سکتی۔

وان كان باجسام متعددة وجب ان يحيط بعضها ببعض والآن لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو البعد عن بعضها في الاستداد والواصل بينهما فهو اقرب من الآخر وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع لكونه اقرب من القرب من البعض الآخر والمناسب ان يقال لان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فيجب ان يكون بعضها محيطا بالآخر والمحيط من تلك الاجسام فيجب ان يكون كثرا والآن لم يتحدد به جهة السفلى فهو كافي في تحدد الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه وفتح المحاط حشوا لا يدخل له في التحدد ولا يبد ان يكون المحدد محيطا لسائر الاجسام اذ لو كان وراءه جسم لما كانت جهة الفوق القائمة به منتهى الاشارة الحسية فحصل المطلوب وانت تعلم ان ما ذكره المصنف لو تم لدل على كروية جسم محدد للفوق والتحت محيطا بسائر الاجسام وهذا الفلك الاعظم ولا يدل على كروية جميع الافلاك وكذا الاحوال المثبتة في الفصول الآتية فلا تغفل

## ترجمہ

اور اگر (جہات کا متحدہ) متعدد اجسام سے ہوگا تو یہ ضروری ہے کہ ان میں سے بعض بعض کا احاطہ کریں ورنہ تو ان سے بُعد کی انتہا متعین نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ (نقطہ) جو ان میں سے بعض سے اُبُد ہوگا اس لیے خط میں جو ان دونوں کے درمیان ملنے والا ہے پس وہ دوسرے سے اُتْرَب ہوگا اور ہر وہ چیز جس کو ان (اجسام) میں سے بعض سے بُعد کی انتہا فرض کیا گیا ہے وہ مجموعہ سے بُعد کی انتہا نہ ہوگی اس (نقطہ) کے ہونے کی وجہ سے قُرب کی انتہا دوسرے بعض سے، اور مناسب یہ ہے کہ کہا جائے اس لئے کہ جسم سے (دیکھنا چاہیو والا) بُعد جب اس سے خارج ہوگا تو بُعد اس سے (آخر) کہاں تک ہوگا؟ پس ضروری ہے کہ ان میں سے بعض دوسرے کا احاطہ کر نیوالا ہو اور ان اجسام میں سے جو محیط ہے اسی کا گُره ہونا ضروری ہے ورنہ تو اس سے چہت تحت متعین نہیں ہوگی پس یہ (محیط کُری) دونوں جہت کا تعین کرنے میں اپنے مرکز اور محیط کے اعتبار سے کافی ہے اور احاطہ کئے ہوئے (اجسام) بیکار و افق ہونگے ان کو (جہات کی) تحدید میں کوئی دخل نہیں ہوگا اور یہ بھی ضروری ہے کہ متحدہ تمام اجسام کا احاطہ کرنے والا ہو اس لئے کہ اگر متحدہ سے آگے کوئی جسم ہوگا تو جہت فوق جو اس کے ساتھ قائم ہے اشارہ حسیہ کا منتہی نہیں رہے گی پس مطلوب حاصل ہو گیا اور تو جانتا ہے کہ جو دلیل مصنف نے ذکر کی ہے اگر تمام ہو جائے تو یہ (صرف) اس جسم کے گول ہونے پر دلالت کرتی ہے جو فوق اور تحت کی تعین کرنے والا ہے اور تمام اجسام کا احاطہ کرنے والا ہے اور وہ فلک اعظم ہے اور یہ (دلیل) تمام افلاک کے گول ہونے پر دلالت نہیں کرتی اور ایسے ہی وہ احوال جو اُسندہ فضلوں میں ثابت کئے جائیں گے پس تو غافل مت رہنا،

## تشریح

وان کا تبا اجسام متحدۃ الیٰ ۳۸۳ پر کہا گیا تھا کہ جہات کی تحدید دو حال سے خالی نہیں یا تو جسم واحد سے ہوگی یا اجسام متعددہ سے، اگر جسم واحد سے ہے تو اس کا گول ہونا ضروری ہے اور اگر اجسام متعددہ سے ہے تو ان اجسام کا گول ہونیکے ساتھ ساتھ بعض کا بعض کیلئے محیط ہونا بھی ضروری ہے ان دونوں شقوں میں سے شق اول کا بیان ہو چکا اب یہاں سے شق ثانی کو بیان کرتے ہیں کہ اگر جہات کی تحدید اجسام متعددہ سے ہے تو ان اجسام کا گول ہونا تو ضروری ہے ہی اس کے ساتھ ساتھ بعض کا بعض کیلئے محیط ہونا بھی ضروری ہے یعنی ایک جسم کے اوپر دوسرا جسم اس کا احاطہ کرنے والا ہو پھر تیسرا جسم اس کا احاطہ کرنے والا ہو پھر تیسرا جسم اس کا احاطہ کرنے والا ہو پھر چوتھا جسم تیسرے جسم کیلئے محیط ہو اسی طرح باقی اجسام ایک دوسرے کے اوپر احاطہ کر نیوالے ہوں لہذا اجسام متعددہ کے گول ہونے کی دلیل تو وہی ہے جو جسم واحد کے گول ہونے کی تھی کہ غیر کُری سے تحت متعین نہیں ہوگی اسی لئے مصنف نے اس کو یہاں بیان نہیں کیا، اور ان اجسام کا بعض کا بعض کیلئے محیط ہونے کی دلیل مصنف والا لہذا متعین بہا الخ سے بیان کرتے ہیں اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ اگر اجسام متعددہ بعض بعض کیلئے محیط نہ ہوں بلکہ علیحدہ علیحدہ ہوں تو ان سے بھی غایۃ البعد یعنی جہت تحت متعین نہیں ہوگی کیونکہ جہت تحت تمام اجسام سے کھینچے جانے والے الباد کی غایت ہونی چاہئے جو سب سے اُبُد ہو اس سے زیادہ اُبُد کا تصور نہ ہو سکے



اور اجسام متعددہ کے علیحدہ علیحدہ ہونے کی صورت میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ بعض اجسام سے تو بُعد ہوتا ہے اور دوسرے بعض اجسام سے وہی غایت اقرب ہو جاتا ہے جس کی وضاحت اس طرح ہے کہ آپ کم از کم دو جسموں سے فوق و تحت کی تحدید فرض کریں اور ان دونوں جسموں کو علیحدہ علیحدہ اس طرح  فرض کریں تو ان دونوں جسموں کا محیط تو فوق بن جائے گا اور ان دونوں جسموں سے کھینچے جانے والے بُعد اور امتداد کی غایت والفاظ جو دونوں جسموں سے انتہائی دوری پر ہوتی ہو جاتی ہے مگر یہاں یہ نقطہ دونوں جسموں سے انتہائی بُعد پر واقع نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک جسم سے غایت بُعد پر ہوتا ہے دوسرے سے غایت قریب میں واقع ہو جاتا ہے لہذا  دیکھو اس نقشہ میں دائیں طرف والے جسم سے ایک خط کھینچا گیا ہے اور اس کا انتہائی دوری پر ایک نقطہ فرض کیا گیا ہے مگر وہ نقطہ دوسرے جسم سے انتہائی قریب میں واقع ہے پس یہ نقطہ دونوں جسموں سے غایت بعد میں واقع نہیں ہو اس طرح کے علیحدہ علیحدہ دو جسموں سے جہت تحت جو تمام البعاد کی انتہا ہوتی ہے متعین نہیں ہوتی اور اگر آپ ان دونوں جسموں کو ایک دوسرے کے اوپر یعنی محیط اور محیط مابین اس طرح  تو ان دونوں جسموں سے اندر کی طرف کھینچے جانے والے تمام البعاد کی انتہا بیچ میں فرض کیے گئے ایک نقطہ پر ہوگی جس سے جہت تحت متعین ہو جائے گی خواہ دو جسموں سے ہو جیسے  یا دوسرے زیادہ اجسام سے ہو جیسے  ہر صورت میں غایت البعاد متعین ہو جاتی ہے پس معلوم ہوا کہ اگر متعدد اجسام سے فوق و تحت کی تعیین ہو تو تمام اجسام کا کوئی ہونے کے ساتھ ساتھ بعض کا محیط اور بعض کا محیط ہونا ضروری ہے فقہت المطلوب

ف الا امتداد الواصل بینہما ان امتداد سے مراد وہ خط دیکھ کر ہے جو ایک جسم سے دوسرے جسم تک کھینچا جاتا ہے اس کو امتداد واصل اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ایک جسم سے دوسرے جسم تک پہنچنے والا ہوتا ہے والناسب ان یقال الخ مصنف نے علیحدہ علیحدہ اجسام متعددہ سے جہت تحت کے متعین نہ ہونے کی دلیل کو طویل کر دیا ہے حالانکہ بہت مختصر انداز میں دلیل بیان کی جا سکتی تھی طوالت کی بہ نسبت اختصار مناسب ہوتا ہے اس لئے شارح و المناصب کبک مختصر طور پر دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اجسام متعددہ اگر ایک دوسرے کا احاطہ کرنے والے ہوں تو فوق سے نکلنے والے ابعاد ان اجسام کے اندر ہی رہیں گے باہر نکلنے کی کوئی بات ہی نہیں ہوگی اور سب کی انتہا بیچ کے مرکز پر ہوگی جس سے غایت البعاد یعنی جہت تحت متعین ہو جائے گی جس کی شکل یہ ہوگی  بخلاف اس کے کہ ان اجسام کو علیحدہ علیحدہ فرض کیا جائے  اس صورت میں جب ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف البعاد کھینچے جائیں گے تو ابعاد جسم سے باہر نکلیں گے اور خارج میں ابعاد کہاں تک کھینچے جائیں اس کی کوئی تعیین نہیں ہو سکتی کیونکہ خارج میں تو ابعاد جہاں تک بھی آپ کھینچیں گے اس سے آگے بھی کھینچنا ممکن ہوگا کیونکہ دو جسموں کے درمیان کا فاصلہ کوئی متعین نہیں ہے اگر آپ دونوں جسموں کے درمیان مثلاً دس ذراع کا فاصلہ رکھتے ہیں اور ایک جسم سے دوسرے جسم تک دس دس ذراع کے البعاد کھینچتے ہیں تو یہ کوئی ضروری نہیں کہ دس ہی ذراع کا فاصلہ ہو اس سے زیادہ فاصلہ ہونا بھی ممکن ہے کیونکہ خارج کا میدان تو بڑا

وسیع ہے دوسرے جسم کو اور زیادہ فاصلہ پر رکھ کر دوس ذرات سے مزید لمبے البعاد کھینچے جاسکتے ہیں پس غایت البعاد متعین نہیں ہوگی،

**فائدہ** بعض محققین نے اس دلیل کو احتمالات مثلثہ نکال کر دوسرے انداز میں بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بغیر احاطہ کے علیحدہ علیحدہ اجسام متعددہ سے جہات کی تحدید مانی جائے تو کم از کم جب دو جسموں سے آپ جہات کی تحدید مانیں گے تو اس کی تین صورتیں ہیں اور تینوں باطل ہیں پہلی صورت تو یہ ہے کہ دونوں جسموں

میں سے ہر ایک سے فوق اور ہر ایک سے تحت کی تعیین ہو لیکذا ←

اس میں جس طرح پہلے جسم کی اوپر کی گول سطح فوق اور نیچے کا مرکز (نقطہ) تحت ہے اسی طرح دوسرے جسم کی بھی اوپر کی سطح مستدیر فوق اور نیچے کا مرکز تحت ہے اس صورت میں فوق اور تحت کا متعدد ہونا لازم آئے گا جتنے اجسام ہوں گے اتنی ہی فوق اور اتنی ہی تحت ہو جائیں گی اس میں دو خرابی لازم آتی ہیں ایک تو افلاک و عناصر پر مشتمل عالم کا متعدد ہونا لازم آئے گا حالانکہ عالم واحد ہے دوسری خرابی یہ ہے کہ فوق اور تحت حقیقی جہات نہیں رہیں گی بلکہ اضافی اور اعتباری ہو جائیں گی کیونکہ نیچے والے جسم کی فوق اور پروالے جسم کی فوق کے اعتبار سے تحت بن جائے گی اور اوپر والے جسم کی تحت نیچے والے جسم کی تحت کے اعتبار سے فوق بن جائے گی پس فوق کا تحت اور تحت کا فوق ہونا لازم آئے گا حالانکہ <sup>۳۶۱</sup>/<sub>۱۳۹۱</sub> پر ثابت کیا جا چکا ہے کہ فوق اور تحت دونوں حقیقی جہت ہیں ایک دوسرے سے بدلتی نہیں ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک جسم سے فوق اور دوسرے

جسم سے تحت کی تحدید مانی جائے لیکذا (فوق) = (تحت) تو اس صورت میں غایت الابعاد متعین نہیں ہو پائے گی اس لئے کہ ایک جسم سے دوسرے جسم تک جب البعاد کھینچے جائیں گے تو پہلے جسم سے دوسرے جسم کا فاصلہ آپ نے جتنا متعین کیا ہے اس سے زیادہ فاصلہ ہونا بھی ممکن ہے اور البعاد کا مزید طویل ہونا ممکن ہے پس نہ فوق متعین ہو پائے گی اور نہ تحت، تیسری صورت ہے کہ دونوں جسموں سے تو فوق کی تحدید مانی جائے اور تحت کی تحدید

و تعیین خارج میں یعنی دونوں جسموں سے باہر مانی جائے لیکذا ←

ایسی صورت میں ایک خرابی تو یہ ہے کہ فوق کا متعدد ہونا لازم آئے گا اور دوسری خرابی یہ ہے کہ تحت متعین نہیں ہوگی کیونکہ خارج کا میدان تو بہت وسیع ہے آپ دونوں جسموں سے باہر کی طرف البعاد کھینچیں گے اور ان کی غایت کو تحت مانیں گے تو اس سے آگے بھی البعاد کا دراز ہونا ممکن ہوگا پس تحت کی تعیین نہیں ہو پائے گی اس طرح تینوں صورتیں باطل ہیں پس بلا احاطہ اجسام متعددہ سے جہات کی تعیین باطل ہے معلوم ہو کہ اجسام متعددہ کی صورت میں بعض کا بعض کے لئے ان طرز کرنا ضروری ہے نسبت المطلوب -

والمحیط من تلك الاجسام الخ یہاں چونکہ بظاہر ایک اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف کے کلام سے یہ تو ثابت

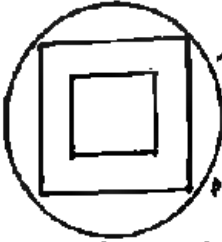
ہو گیا کہ اگر اجسام متعددہ سے فوق وقت کی تعین مانی جائے تو ان میں سے بعض کا بعض کیلئے محیط ہونا ضروری ہے لیکن ابھی اس سے فلک کا گروی (مستدیر) ہونا ثابت نہیں ہوا جو کہ اصل مقصد ہے کیونکہ محیط اور محاط تو غیر گروی اجسام بھی ہو سکتے ہیں اصل مقصد اس فعل کا فلک کے مستدیر ہونے کو ثابت کرنا ہے جب تک یہ ثابت نہیں ہوگا اس وقت تک مصنف کا آگے چل کر بطور تفریح کے فحصل المطلوب کہنا درست نہیں ہوگا اس لئے شارح اس اعتراض کو دور کرنے کیلئے فرماتے ہیں کہ ان اجسام متعددہ میں جو سب سے اوپر والا جسم ہے جو تمام اجسام کا احاطہ کرنے والا ہے اس کا گروہ یعنی مستدیر ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر غیر گروہ مثلاً مربع یا مثلث وغیرہ ہو تو اس سے جہت سفلی (تحت) متعین نہیں ہو پائے گی جیسا کہ ۳۸۲ پر یہ نقشہ تفصیل سے آپ کو معلوم ہو چکا ہے،

فہو کاف فی متحدہ الجہتین الی شارح یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب بالاحاطہ اجسام متعددہ سے فوق وقت کی تحدید مانی جائے گی تو ان کے تعین کیلئے جسم محیط جو سب سے اوپر ہے وہ کافی ہے اس کے اندر جو اجسام محاط ہیں وہ زائد ہوں گے ان کو فوق و تحت کی تحدید و تعین میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ جسم محیط کی اوپر کی سطح سے فوق متعین ہو جائے گی اور اس کے نیچے کے مرکز سے تحت متعین ہو جائے گی اندر کے محاط اجسام خواہ موجود ہوں جیسے کہ نقشہ ہذا میں ہے



ولا بد ان یکون المحدد الخ یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جو جسم فوق و تحت کی تحدید کر نیو والا ہے اس کا تمام اجسام کیلئے محیط ہونا ضروری ہے یعنی جتنے بھی اجسام ہیں سب اس کے اندر ہونے ضروری ہیں کوئی جسم اس سے باہر نہ ہو اس لئے کہ اگر کوئی جسم اس محدود سے باہر ہوگا تو جہت فوق جو اس محدود کے ساتھ قائم ہے وہ اشارہ حسیہ کا منتہی نہیں رہے گی حالانکہ جہت اشارہ حسیہ کے منتہی کو کہا جاتا ہے کیونکہ جب اس محدود سے باہر بھی کوئی جسم ہوگا تو جب اس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جائے گا تو اشارہ محدود سے متجاوز ہو کر اس جسم تک پہنچے گا تو محدود کی اوپر کی سطح جو کہ فوق ہے اشارہ کی انتہا نہ ہوئی بلکہ اشارہ اس سے آگے تجاوز کر رہا ہے اس لئے اس محدود کا تمام اجسام کیلئے محیط ہونا ضروری ہے

فحصل المطلوب پس مطلوب یعنی فلک کا گروی یعنی مستدیر و گول ہونا ثابت ہو گیا فلک کے مستدیر ہونے کی دلیل چونکہ کتاب کے اندر طویل اور درمیان میں شرح کی عبارات آنے کی وجہ سے متفرق و منتشر ہو گئی ہے اس لئے ہم پوری دلیل کا خلاصہ مختصر انداز میں بیان کرتے ہیں کہ ہمارے اس پورے عالم میں فوق اور تحت دو ایسی جہتیں موجود ہیں جو حقیقی ہیں اور طبیعت کے اعتبار سے مختلف ہیں دونوں ذرو وضع ہیں ان کی طرف اشارہ حسیہ کیا جاسکتا ہے اور دونوں غیر منقسم ہیں اور یہ دونوں بذات خود ذرو وضع نہیں ہیں بلکہ ان کی وضع کی تعین و تحدید کسی دوسرے جسم کے ذریعہ ہوتی ہے اب یا تو ان کی تحدید خلاہ میں ہوگی یا ملائمتشابه کے اندر کے حصہ میں یا ملائمتشابه کے اطراف و نہایات میں پہلی صورت محال ہے اس لئے کہ خدا ہی محال ہے، دوسری صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ پھر یہ دونوں طبیعت کے اعتبار سے مختلف نہیں رہیں گی اس لئے تیسری صورت متعین ہوگی کہ ان کی تحدید ملائمتشابه کے اطراف و نہایات میں ہوگی اور ان کی تحدید اگر جسم واحد ہے تو اس کا گروی ہونا ضروری ہے کیونکہ غیر گروی سے جہت تحت کی تعین نہیں ہو پائے گی اور اگر متعدد



اجسام سے ہے تو ان کا مستدیر ہونیکے ساتھ ساتھ ایک دوسرے کیلئے فیض اور محاط ہونا بھی ضروری ہے اور  
اندر کے جو محاط اجسام ہیں وہ تو خواہ مستدیر ہوں یا نہ ہوں جیسا کہ نقشہ میں ہے۔ لیکن سب اور جو فیض  
جہ ہے اسکا مستدیر ہونا ضروری ہے درجہ تہمت مثل متعین نہ ہوگی تو ثابت ہو گیا کہ وہ فلک جو تمام اجسام کیلئے فیض ہے وہ  
مستدیر فصل الطوبی۔ فصل ثانی فلک کے مستدیر ہونے کیساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ فلک محدود الجہات ہے یعنی جہت  
فوق اور جہت تحت کی تحدید و تعیین کرنا بالکل یہی وہ مسئلہ ہے جس کی طرف شارح نے خطبہ میں محدود جہات  
الحدالہ کہہ کر براعت استہلال کے طور پر اشارہ کیا ہے ص ۱۱۱ پر ہم اس کو بیان کر چکے ہیں فیلاحظہ۔

وانت تعلم ان ما ذکرہ الذی ماتن کا بیان کردہ دلیل پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ دلیل اولاً تو تام نہیں ہے  
کیونکہ درمیان میں اس پر جبکہ اعتراضات و مناقشات کئے گئے ہیں اور اگر ہم اس کا نام ہونا چلوں تو یہ بھی کہیں تب  
بھی یہ دلیل محدود نہیں ہے کیونکہ یہ دعویٰ کے مطابق نہیں ہے اس لئے کہ فصل کے شروع میں دعویٰ مطلق فلک کے مستدیر  
ہونے کا کیا گیا ہے اس میں اعظم کی کوئی قید نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مطلق فلک مستدیر ہے خواہ وہ فلک اعظم ہو  
یا اس کے علاوہ دیگر افلاک ہوں سب کے سب گول ہیں، اور دلیل سے صرف فلک اعظم کا مستدیر ہونا ثابت ہو رہا ہے  
کیونکہ ابھی آپ کو اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ صرف اوپر والے جسم محیط کا گول ہونا ضروری ہے کیونکہ جہات کی تعیین کے  
لئے وہی کافی ہے درمیان کے اجسام و افلاک کا مستدیر ہونا ضروری نہیں وہ خواہ مستدیر ہوں یا غیر مستدیر ان کو  
جہات کی تعیین میں کوئی دخل ہی نہیں ہے تو دیکھیے اس دلیل سے صرف اس جسم کا مستدیر ہونا ثابت ہو رہا ہے جو فوق  
اور تحت کی تحدید کرنا والا اور تمام اجسام کو محیط ہے اور وہ فلک اعظم ہے اندر کے محاط افلاک کا مستدیر ہونا ثابت نہیں  
ہوتا پس دعویٰ عام اور دلیل خاص ہے اس لئے دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں ہے۔

و کذا الاحوال المشتبهة فی الفصول الاتیة فلا تغفل۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ مذکورہ نقص صرف اسمی فصل  
میں نہیں بلکہ آئندہ فصلوں میں فلک کے جو احوال ثابت کئے گئے ہیں ان کے دلائل میں بھی یہی نقص موجود ہے کہ ہر  
جگہ دعویٰ عام اور دلیل خاص ہے مثلاً اگلی فصل میں مطلق فلک کے بسیط ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے اور دلیل سے  
صرف فلک اعظم کا بسیط ہونا ثابت ہوتا ہے ایسے ہی اس سے اگلی فصل میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ مطلق فلک حرکت مستدیرہ  
کو قبول کرتا ہے اور دلیل سے صرف فلک اعظم کا قابل للحركة المستدیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے اسی طرح تمام فصلوں میں یہی  
خرابی ہے کہ دعویٰ عام ہے اور دلیل خاص، شارح فرماتے ہیں فلا تغفل کہ تو ہر فصل میں اس خرابی اور نقص کا دھیان  
رکھنا اس سے غافل مت ہونا، گویا شارح نے افلاک کے متعلق فلاسفہ کے تمام مقاصد و عقائد پر اجمالی طور پر تردید  
فرمادی ہے جو کہ اس شرح کا مقصد ہے جیسا کہ ہم ص ۶ پر بتلچکے ہیں۔

فصل فی ان الفلک بسیط ای لم یترکب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة  
وهذا الرسم شامل للعناصر ایضا وقد یطلق البسيط علی ثلثة معانٍ آخر الاول ما لا  
یترکب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الجس فی شمل العناصر والافلاک والاعضاء



للتشابهة كالعظم واللحم مثلاً الثاني ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحقيقة  
مساوياً لكتفه والاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة  
اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في اسماءها وحدودها الثالث ما يكون  
كل جزء مقداري منه بحسب الجحيت مساوياً لكتفه في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر  
والاعضاء المتشابهة دون الافلاك

ترجمہ

فصل اس بات کے بیان میں کہ فلک بسیط ہے یعنی ایسے اجسام سے مرکب نہیں ہے جن کی طبیعتیں  
حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہوں اور (بسیط کی) یہ تعریف عناصر کو بھی شامل ہے اور کبھی بسیط کا  
اطلاق دوسرے تین معانی پر ہوتا ہے اول وہ جو محسوس کرنے کے اعتبار سے مختلف طبیعتوں والے اجسام سے مرکب نہ  
ہو پس یہ عناصر اور افلاک اور اعضاء متشابهہ کو شامل ہے جیسے مثلاً ہڈی اور گوشت، دوسرے وہ کہ جس کا ہر ہر  
جزو مقداری حقیقت کے اعتبار سے اس کے کل کے برابر ہونا میں اور تعریف میں، پس اس (تعریف) میں عناصر داخل  
ہیں نہ کہ افلاک اور اعضاء متشابهہ اس لئے کہ ان میں اجزاء مقدار یہ وہ عناصر ہیں اور یہ (عناصر) اپنے نام اور اپنی  
تعریفوں میں ان (اعضاء متشابهہ) کے شریک نہیں ہیں، تیسرے وہ کہ جس کا ہر ہر جزو مقداری محسوس کرنے کے  
اعتبار سے نام اور تعریف میں اس کے کل کے برابر ہو پس اس میں عناصر اور اعضاء متشابهہ داخل ہیں نہ کہ افلاک،  
فصل فی ان الفلك بسیط - مصنف نے فصل سابق میں فلک کا مستدر ہونا اور اس کے ضمن میں  
فلک کا متحدہ والجمہات ہونا ثابت کیا تھا اب فصل ہذا میں فلک کا بسیط ہونا ثابت کرتے ہیں اور چونکہ  
فلک کا بسیط ہونا اس کے حدود والجمہات ہونے پر موقوف ہے جیسا کہ دلیل کی تفصیل میں آپ کو معلوم ہو جائے گا اس لئے  
مصنف نے اس فصل کو فصل سابق سے مؤخر کیا ہے،

تشریح

جاننا چاہئے کہ جسم دو قسم پر ہے بسیط اور مرکب، اس لئے کہ جسم دو حال سے خالی نہیں یا تو مختلفہ الطبائع اجسام  
سے مل کر بنا ہے یا نہیں اگر مل کر بنا ہے تو مرکب ہے جیسے موالید ثلاثہ یعنی جمادات، نباتات، حیوانات کہ یہ مختلفہ الطبائع  
اجسام یعنی عناصر اربعہ (آگ، پانی، مٹی، ہوا) سے مرکب ہوتے ہیں اور یا مل کر نہیں بنا ہے تو وہ بسیط ہے جیسے عناصر  
اربعہ میں سے ہر عنصر کہ یہ مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب نہیں ہوتا بلکہ بسیط ہوتا ہے اور اسی طرح افلاک بھی بسیط  
ہیں کہ یہ بھی اجسام مختلفہ الطبائع سے مرکب نہیں ہوتے، بہر حال فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ فلک بسیط ہے، بسیط کے چونکہ  
متعدد معانی آتے ہیں جیسا کہ شارح عقرب بیان کریں گے ان معانی متعددہ میں سے یہاں کو لئے معنی مراد ہیں یعنی  
فلاسفہ کس معنی کے اعتبار سے فلک کو بسیط کہتے ہیں اس کی وضاحت کیلئے ماتن نے بسیط کی تفسیر فرمائی ہے ای لہ  
یترکب من اجسام مختلفہ الطبائع بحسب الحقیقۃ کہ فلک اس معنی کے اعتبار سے بسیط ہے کہ وہ حقیقت  
اور نفس الامر کے اعتبار سے ایسے اجسام سے مرکب نہیں ہوتا جن کی طبیعتیں ایک دوسرے کے مغایر اور مخالف ہوں  
وہذا الرسم شامل الخ ماتن نے بسیط کی جو تعریف ذکر کی ہے شارح اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ تعریف

ان فلک کے ساتھ ساتھ عناصر کو بھی شامل ہے، عناصر اربعہ (آگ، پانی، مٹی، ہوا) بھی اس تعریف کے اعتبار سے بسیط ہیں کیونکہ وہ اجسام مختلفہ الطباع سے مرکب نہیں ہوتے مثلاً آگ کو دیکھو کہ اس کے جتنے بھی اجزاء اور حصے کے جائیں سب کی طبیعت اور حقیقت واحد ہی ہے ایسا نہیں ہے کہ آگ کے اندر مختلف طبیعتوں والے اجسام پائے جاتے ہوں اسی طرح پانی کے اجزاء اور حصوں کو دیکھئے سب کی طبیعت واحد ہے یہی حال مٹی اور ہوا کا ہے پس یہ عناصر اربعہ اجسام مختلفہ الطباع سے مرکب نہیں ہیں بلکہ یہ تو بیسولی اور صورت سے مرکب ہوتے ہیں اور بیسولی اور صورت اجسام نہیں ہیں، وقد يطلق البسيط على الثلاثة معان أخر الخ شارح بسیط کی مزید تین تعریفات بیان کرتے ہیں جو متماثل کی بیان کردہ تعریف کے علاوہ ہیں، الاول ما لا یترکب الخ پہلی تعریف یہ کہ بسیط وہ ہے جو محسوس کرنے کے اعتبار سے اجسام مختلفہ الطباع سے مرکب نہ ہو، ان دونوں تعریفوں میں حقیقت اور حسن کا فرق ہے، متن والی تعریف میں بحسب الحقیقة اور شرح کی تعریف اول میں بحسب الحس کہا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ محسوس کرنے کے اعتبار سے وہ مختلفہ الطباع اجسام سے مرکب نہ ہو بلکہ اس کے اجزاء کی طبیعت حسن کے اعتبار سے واحد ہو حقیقت اور نفس الامر کے لحاظ سے خواہ اجسام مختلفہ الطباع سے مرکب ہو یا نہ ہو، یہ تعریف عناصر اور فلک کے ساتھ ساتھ اعضاء متشابهہ کو بھی شامل ہے، عناصر کو تو اس لئے شامل ہے کہ عناصر جس طرح حقیقت کے اعتبار سے اجسام مختلفہ الطباع سے مرکب نہیں اسی طرح محسوس کرنے یعنی دیکھنے کے اعتبار سے بھی یہ اجسام مختلفہ الطباع سے مرکب نہیں ہیں پانی کو دیکھو حوض کا ہو یا تالاب و سمندر وغیرہ کا دور تک متحدہ الطبیعت ہی نظر آتا ہے مختلفہ الطباع اجسام سے مرکب نظر نہیں آتا اسی طرح آگ ہو اور مٹی کا حال ہے کہ بالکل متحدہ الطبیعت نظر آتے ہیں اور فلک کو اس لئے شامل ہے کہ فلک کے اجزاء بھی دیکھنے کے اعتبار سے متحدہ الطبیعت ہی ہیں یہ تعریف اعضاء متشابهہ کو بھی شامل ہے اعضاء متشابهہ ان اعضاء کو کہا جاتا ہے جن کے اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ اور موافق ہوتے ہیں جیسے ہڈی اور گوشت، ہڈی اور گوشت اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے تو عناصر اربعہ سے ملکر بنتے ہیں آدمی غذائیں کھاتا ہے جو عناصر اربعہ سے بنی ہوئی ہیں ان غذاؤں سے ہڈیاں اور گوشت تیار ہوتے ہیں پس حقیقت کے لحاظ سے تو یہ عناصر اربعہ سے مرکب ہیں جن کی طبیعتیں مختلف ہیں لیکن محسوس کرنے اور دیکھنے کے اعتبار سے ہڈی اور گوشت کے اجزاء متحدہ الطبیعت ہیں جو طبیعت ہڈی و گوشت کے ایک جز کی نظر آتی ہے وہ ہی تمام اجزاء کی نظر آتی ہے کیونکہ ہر جز کی طبیعت عظمت اور لحمیت ہی ہے اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے پس اس تعریف کے اعتبار سے اعضاء متشابهہ بھی بسیط ہیں، متن والی تعریف اعضاء متشابهہ پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ نفس الامر کے اعتبار سے یہ اجسام مختلفہ الطباع یعنی عناصر اربعہ سے مرکب ہوتے ہیں، جیسا کہ ابھی اوپر معلوم ہوا، ان دونوں تعریفوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے متن والی تعریف خاص مطلق ہے کہ صرف عناصر اور فلک پر ہی صادق آتی ہے اور شرح والی یہ تعریف عام مطلق ہے کہ ان دونوں کے ساتھ ساتھ اعضاء متشابهہ پر بھی صادق آتی ہے،

الثانی مایکون کل جزء الخ دوسری تعریف بسیط کی یہ ہے کہ بسیط اس شے کو کہتے ہیں جس کا ہر جز و مقدار

حقیقت کے اعتبار سے نام اور تعریف میں اپنے کل کے مساوی ہو کہ جز نام اور تعریف ایک ایک جز کی ہو وہی پورے کل کی ہو، یہ تعریف عناصر پر مصادق آتی ہے لیکن افلاک اور اعضاء متشابہہ پر مصادق نہیں آتی، عناصر پر اس لئے مصادق آتی ہے کہ جز نام اور تعریف عناصر کے ایک ایک جز کی ہے وہی پورے عنصر کی ہے چنانچہ پانی کے ایک حصہ اور جز کا نام بھی پانی ہے اور پورے تالاب یا سمندر یا پورے عالم کے پانی کو بھی پانی ہی کہتے ہیں اسی طرح تعریف میں جز اور کل متحد ہیں پانی کی تعریف جو جسم بسیط موضع فوق الارض و تحت السماء عیس فی البرودة والارطوبہ پانی ایسا جسم بسیط ہے جس کا مکان طبعی مٹی سے اوپر اور ہوا کے نیچے ہے جس میں ٹھنڈک اور تری محسوس ہوتی ہے، پیالے میں جو تھوڑا پانی ہے اس کی تعریف بھی یہی ہے اور تالاب و سمندر میں جو پانی ہے اس کی تعریف بھی یہی ہے، اور افلاک پر یہ تعریف اس لئے مصادق نہیں آتی کہ ان کے جز اور کل نہ تو نام میں مساوی ہیں کیونکہ فلک کے ایک ایک ٹکڑے اور حصہ کو فلک نہیں کہا جاتا اور نہ ہی تعریف میں مساوی ہیں کیونکہ فلک کی تعریف آپ صلا پر پڑھ چکے ہیں جو جسم کئی گروئی ذوالنفس متحرک بالذات علی الاستدارة بالارادة غیر مملون، اور ظاہر ہے کہ فلک کے ہر جز پر یہ تعریف مصادق نہیں آتی کیونکہ ہر جز نہ تو گروی اور گول ہوتا ہے نہ ہر جز حرکت مستدیرہ کرتا ہے نہ ہر جز ذوالنفس ہوتا ہے، اور اعضاء متشابہہ پر بھی یہ تعریف مصادق نہیں آتی اس کی وجہ شارح نے خود بیان کی ہے فرماتے ہیں اذ فیہا اجزاء مقداریہ متحرکة بالانفاس والاشارة کما فی اسماءها وحدودھا کہ اعضاء متشابہہ (بڑی گوشت) میں نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے جو اجزاء مقدار یہ ہیں وہ عناصر راجع ہیں جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ بڑی گوشت وغیرہ یہ عناصر راجع سے مل کر بنتے ہیں اور عناصر راجع اعضاء متشابہہ کے ساتھ تفرق نام میں شریک ہیں اور نہ تعریف میں پس یہ تعریف اعضاء متشابہہ پر مصادق نہیں آئے گی، اس تعریف اور پہلی دونوں تعریفوں میں بھی عموم و خصوص کی نسبت ہے کہ یہ تعریف خاص ہے کیونکہ یہ صرف عناصر پر ہی مصادق آتی ہے اور وہ دونوں عام ہیں کہ پہلی افلاک و عناصر پر اور دوسری افلاک و عناصر و اعضاء متشابہہ تعینوں پر مصادق ہے الثالث مایکون کل جزء الخ یہ بسیط کی تیسری تعریف ہے کہ بسیط وہ ہے جس کا ہر جز مقدار ہی جس کے اعتبار سے اس کے کل کے مساوی ہو نام اور حد میں، اس تعریف اور اس سے پہلی تعریف میں بھی صرف حقیقت اور جس کا فرق ہے، اس تعریف میں عناصر اور اعضاء متشابہہ تو داخل ہیں عناصر تو اس وجہ سے کہ محسوس کرنے کے لحاظ سے ان کا ہر جز پورے عنصر کے نام اور تعریف میں مساوی ہے جیسا کہ ہم تعریف ثانی کی تشریح میں بیان کر چکے ہیں اور اعضاء متشابہہ اس وجہ سے داخل ہیں کہ بڑی اور گوشت کے ہر جز کو گوشت ہی کہا جاتا ہے اور تعریف بھی متحد ہے مگر یہ تعریف افلاک پر مصادق نہیں آتی کیونکہ محسوس کرنے کے اعتبار سے بھی فلک کے ہر جز کو فلک نہیں کہا جاتا اور نہ ہی تعریف میں مساوات ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا، یہ تعریف ثالث تعریف ثانی سے تو عام ہے کیونکہ تعریف ثانی صرف عناصر پر مصادق آتی ہے اور یہ عناصر اور اعضاء دونوں پر مصادق ہے اور تعریف اول سے یہ خاص ہے کیونکہ تعریف اول عناصر افلاک اور اعضاء تعینوں پر مصادق آتی ہے اور یہ صرف دو پر مصادق آتی ہے اور

اس تعریف اور متن والی تعریف میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ عموم خصوص من وجہ میں دو مادوں کی تین مثالوں کا ہونا ضروری ہے ایک مادہ اجتماعی کی مثال جس میں دونوں تعریفیں جمع ہو جائیں یہ مثال عناصر ہے کہ عناصر پر یہ دونوں تعریفیں صادق آتی ہیں دوسری مثال مادہ افتراقی کی جس میں تعریف ثالث صادق آئے متن والی صادق نہ آئے وہ مثال اعضائے تشابہہ ہیں کہ ان پر تعریف ثالث صادق ہے متن والی نہیں اور تیسری مثال مادہ افتراقی کی جو دوسری کے برعکس ہو کہ متن والی تعریف صادق آئے تعریف ثالث صادق نہ ہو جیسے افلاک کہ ان پر متن والی تعریف صادق ہے تعریف ثالث نہیں کمال بخفی علی من تأمل،

لأنه لا يقبل الحركة المستقيمة أي الاينية مطلقاً واستديرة هي الوضعية وأما حركة الجواله ونظائرهما فانها السمي مستديرة لغة لا اصطلاحاً كما صرح به بعض الحققين ومتى كان كذلك كان بسيطاً أما أنه لا يقبل الحركة المستقيمة فلأن كل ما يقبل الحركة المستقيمة إذا فرضت تحركها بما فانه صمجة الى جهة وتارة لاخرى وكل ما هذا اشارة فالجهات متعدده قبله لابه وفيه نظر إذ لا يلزم من ذلك إلا تعدد الجهات قبل حركة ولا استحالة فيه وانما المحال أن يتعدد الجهات قبل وجوده فلتناسب الاختصار على أن يقال فالجهات لا تكون متعدده به والفلک ليس كذلك بل يتعدد به الجهات فلا يكون قابلاً للحركة المستقيمة

ما جرمی  
سر جسمہ

اس لئے کہ وہ (فلک) حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی مطلق حرکت اینیہ کو اور حرکت مستدیرہ وہ حرکت وضعیہ ہے اور بہر حال (شعلہ) جوالہ کی حرکت اور اس جسی حرکات پس ان کا نام مستدیرہ لغت کے اعتبار سے رکھا جاتا ہے نہ کہ اصطلاح کے اعتبار سے جیسا کہ بعض محققین (سید شریف) نے اس کی صراحت کی ہے اور جب وہ (فلک) ایسا ہے تو بسیط ہوگا بہر حال یہ کہ وہ حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے پس اس لئے کہ جو چیز حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے جب حرکت مستقیمہ کے ساتھ اس کا متحرک ہونا فرض کیا جائے تو بیشک وہ ایک جہت کی طرف متوجہ ہو نیوالی اور دوسری جہت کو چھوڑنے والی ہوتی ہے اور ہر وہ شے جس کی شان یہ ہو کہ وہ اس سے قبل ہی متعین ہوتی ہے نہ کہ اس کے ذریعہ، اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اس سے (جسم کے) جہات حرکت مستقیمہ قبول کر نیسے) نہیں لازم آتا مگر جہات کا اس کی حرکت سے پہلے متعین ہونا اور اس میں کوئی محال بات میں ہے محال تو یہ ہے کہ جہات اس کے وجود سے پہلے متعین ہو جائیں پس مناسب اس بات پر اکتفا کرنا ہے کہ جہات اس کے ذریعہ متعین نہیں ہوں گی اور فلک ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے ذریعہ سے تو جہات متعین ہوتی ہیں پس وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والا نہیں ہوگا،

شرح

لأنه لا يقبل الحركة المستقيمة أي فلک کے بسیط ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل مغربی اور کبریٰ سے مرکب ہے، کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے، یہ مغربی ہوا، اور جو حرکت مستقیمہ

کو قبول نہ کرے وہ بسیط ہے، یہ کبریٰ ہوا، حد وسط گرانے کے بعد نتیجہ یہ نکلا کہ "فلک بسیط ہے" اس پر کسی کو اشتغال ہو سکتا ہے کہ یہاں صغریٰ سالہ ہے ملائکہ شکل اول کے نتیجے ہونے کیلئے ایجاب صغریٰ شرط ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لا یقبل، غیر قابل کے معنی میں ہے یعنی الفلک غیر قابل للحركة المستقیمہ، پس صغریٰ موجب ہے، صغریٰ اور کبریٰ کے اثبات کی دلیل منقریب آرہی ہے،

۱۱) الا یفنیۃ مطلقاً حرکت مستقیمہ لغت میں اس حرکت کو کہا جاتا ہے جو خط مستقیم یعنی سیدھے خط پر واقع ہو مثلاً کوئی متحرک ایک ہی سمت پر سیدھا حرکت کرتا چلا جائے، حرکت مستقیمہ میں متحرک کا مکان بدلتا رہتا ہے متحرک ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے اسی لئے اس کو حرکت اینیہ بھی کہا جاتا ہے جو این یعنی معنی مکان کی طرف منسوب ہے مگر لغوی اعتبار سے حرکت مستقیمہ میں استقامت شرط ہے کہ متحرک بالکل سیدھا خط مستقیم پر حرکت کرتا چلا جائے اور اصطلاح میں حرکت مستقیمہ مطلقاً حرکت اینیہ کو کہا جاتا ہے خواہ استقامت کے ساتھ ہو یا انحناء یعنی ٹیڑھ پن کے ساتھ ہو پس حرکت مستقیمہ اصطلاح کے اعتبار سے عام ہے اور لغت کے اعتبار سے خاص ہے اگر متحرک استقامت کے ساتھ ایک ہی سمت پر حرکت اینیہ کرتا ہے تو یہ لغت اور اصطلاح دونوں اعتبار سے حرکت مستقیمہ ہوگی اور اگر ٹیڑھے پن کے ساتھ ادھر ادھر کو مائل ہوتا ہوا حرکت اینیہ کرتا ہے تو یہ اصطلاحاً حرکت مستقیمہ ہے مگر لغتاً نہیں پس جو حرکت اصطلاحاً مستقیمہ ہوگی اس کا لغتاً حرکت مستقیمہ ہونا ضروری نہیں ہے اور جو لغتاً مستقیمہ ہو اس کا اصطلاحاً بھی حرکت مستقیمہ ہونا ضروری ہے، شارح نے حرکت مستقیمہ کی تفسیر حرکت اینیہ مطلقاً کے ساتھ کر کے یہ بتلایا ہے کہ یہاں حرکت مستقیمہ سے مراد مستقیمہ لغوی نہیں ہے بلکہ مستقیمہ اصطلاحیہ مراد ہے اور شارح نے جو مطلقاً کہا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ وہ حرکت اینیہ خواہ استقامت کے ساتھ ہو غیر استقامت کے ساتھ، اب فلک کے حرکت مستقیمہ کو قبول نہ کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ فلک مطلقاً حرکت اینیہ کو قبول نہیں کرتا یعنی فلک اس طرح حرکت نہیں کرتا جس سے اس کا مکان بدل جائے مثلاً اپنے مکان کو چھوڑ کر اوپر کی طرف چلا جائے یا نیچے کی طرف آجائے یا دائیں بائیں چلا جائے استقامت کے ساتھ جائے یا ٹیڑھے پن کے ساتھ، بلکہ فلک تو حرکت مستدیرہ کرتا ہے کہ اپنے مکان اور مرکز پر رہتا ہوا گھومتا رہتا ہے جیسا کہ اگلی فصل میں اسی کو ثابت کیا گیا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کرتا ہے،

والمستدیرۃ صحیحۃ الموضوعیۃ الخ اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دیا گیا ہے اشکال یہ ہے کہ شعلہ جوالہ کی حرکت مستدیرہ ہوتی ہے مثلاً ایک لکڑی کا کنارہ جل کر شعلہ (لنگارہ) ہو جائے پھر اس لکڑی کو گھمایا جائے تو وہ شعلہ حرکت مستدیرہ کرتا ہے اور گول دائرہ نظر آتا ہے اس کو شعلہ جوالہ (گھومنے والا شعلہ) کہتے ہیں جال میجول (دن) جو لانا یعنی گھومنا سے مبالغہ کا سیغہ جوالہ ہے تو دیکھو یہ حرکت مستدیرہ ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اینیہ بھی ہے کیونکہ اس میں شعلہ کا مکان بدلتا رہتا ہے پس معلوم ہوا کہ حرکت اینیہ حرکت مستدیرہ بھی ہوتی ہے صرف حرکت مستقیمہ ہی نہیں ہوتی لہذا شارح کا حرکت مستقیمہ کی تفسیر حرکت اینیہ کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ شعلہ جوالہ کی حرکت کو جو مستدیرہ کہا جاتا ہے یہ لغت کے اعتبار سے ہے نہ کہ اصطلاح کے اعتبار سے، اصطلاح

کے اعتبار سے تو یہ حرکت مستقیمہ ہی ہے کیونکہ اس میں مکان بدل رہا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ جس حرکت کی وجہ سے متحرک کا مکان بدل جائے وہ اصطلاحاً حرکت مستقیمہ ہے خواہ استقامت کے ساتھ ہو یا استدراہ وغیرہ کے ساتھ پس حرکت مستقیمہ کی تفسیر حرکت امینیہ کے ساتھ درست ہے اور حرکت مستدیرہ اصطلاح میں حرکت وضعیہ کو کہا جاتا ہے کہ جسم ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف حرکت کرے اس طور پر کہ جسم اپنے مکان سے ذہنی جیسے چکی کا پاٹ اپنے مکان پر رہتا ہوا گھومتا رہتا ہے کہ اس کی وضع تو بدلتی رہتی ہے مگر اپنے مکان سے نکل کر دوسرے مکان میں منتقل نہیں ہوتا،  
 وفظاً مشوہاً - شعلہ جوالہ کی نظیر حرکت مستدیرہ ہے، کسی گول چیز کو لٹھکایا جائے تو وہ شے استدراہ کے ساتھ اس طرح حرکت کرتی ہے کہ اس کا مکان بدلتا رہتا ہے پس یہ بھی لغت کے اعتبار سے اگرچہ مستدیرہ ہے مگر اصطلاحاً یہ مستقیمہ ہے، کیونکہ اس میں مکان بدل رہا ہے،

کما موصو بہ لبعض المحققین۔ بعض محققین کا مصداق میر سید شریف جرجانی ہیں انہوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ شعلہ جوالہ وغیرہ کی حرکت لغت کے لحاظ سے مستدیرہ ہے اصطلاح کے اعتبار سے نہیں اصطلاحاً تو وہ مستقیمہ ہی ہے وضعی کا ان کا لفظ الخ۔ یہ دلیل کا کبریٰ ہے کذلک سے مراد غیر قابل للحركة المستقیمہ ہے کہ جب فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے تو وہ بسیط ہے،

اعانہ لا یقبل الحركة المستقیمة الخ۔ دلیل کے صغریٰ کو ثابت کرتے ہیں کہ صغریٰ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے وہ ایک جہت کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور دوسری جہت کو چھوڑتی ہے اور ہر وہ شے جس کی یہ شان ہو وہ محدود الجہات نہیں ہو سکتی یعنی اس کے ذریعہ سے جہات کی تحدید نہیں ہو سکتی بلکہ اس سے قبل ہی جہات کی تحدید ہونا ضروری ہے پس اگر فلک بھی حرکت مستقیمہ کو قبول کرے تو وہ بھی محدود الجہات نہیں رہے گا بلکہ اس سے قبل ہی جہات کی تحدید لازم آئے گی حالانکہ فلک ایسا نہیں ہے کہ اس سے قبل ہی جہات کی تحدید ہو جائے بلکہ وہ تو محدود الجہات ہوتا ہے جیسا کہ ابھی فصل سابق میں ثابت کیا گیا ہے پس ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے، یہ دلیل بھی صغریٰ و کبریٰ پر مشتمل ہے کل ما یقبل الحركة المستقیمة الخ صغریٰ ہے اور کل ما ہذا اشارہ الخ کبریٰ ہے، صغریٰ کی وضاحت یہ ہے کہ جو شے حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے چونکہ وہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتی ہے اس لئے وہ ضرور ایک جہت کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور دوسری جہت کو چھوڑتی ہے مثلاً اگر اپنے مکان سے اوپر والے مکان کی طرف حرکت کرے تو وہ جہت فوق کی طرف متوجہ ہوگی اور جہت تحت کی تارک ہوگی اور اگر نیچے والے مکان کی طرف حرکت کرے تو اس کا برعکس ہوگا کہ جہت تحت کی طرف متوجہ اور فوق کی تارک ہوگی اسی طرح دائیں اور بائیں حرکت کرنے میں ہے اور کبریٰ کی وضاحت یہ ہے کہ جو چیز بھی ایسی ہو کہ ایک جہت کی تارک دوسری کی طرف متوجہ ہو تو وہ شے خود محدود الجہات نہیں ہو سکتی یعنی اس کے ذریعہ جہات کی تحدید نہیں ہو سکتی بلکہ اس سے قبل ہی اوپر یا نیچے یا دائیں اور بائیں جہات کا متعین ہونا ضروری ہوگا کیونکہ ان جہات کی طرف حرکت کرنا یا ان کو چھوڑنا اسی وقت تو ہو سکتا ہے جب اس سے قبل جہات کا وجود واقع ہو،

عہ اس سے معلوم ہوا کہ فلک کا بسیط ہونا اسکے محدود جہات ہونے پر موقوف ہے اور محدود جہات صرف فلک اعظم ہوتا ہے جیسا کہ ۳۹۱ پر معلوم ہوگا پس بسیط ہونا ہی صرف فلک اعظم کا ثابت ہونا ہے اس کا پس دعویٰ عام ہوا اور دلیل خاص۔ خلافتقل۔ لزاماً دعویٰ فی حاشیہ ص ۳۹۱



بہر حال حاصل یہ نکلا کہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والے شے محدود الجہات نہیں ہو سکتی اور فلک چونکہ محدود الجہات ہوتا ہے اس لئے وہ حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کر سکتا،

اذا فرض متحرکہ بہما الخ شارح جو یہ قید لگائی ہے وہ اس وجہ سے کہ صرف حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے سے ایک جہت کی طرف متوجہ ہونا اور دوسری کا تارک ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ قبول کرنے کا مطلب تو استعداد و صلاحیت کا ہونا ہے۔ حرکت مستقیمہ کی استعداد و صلاحیت تو اس وقت بھی ہے جبکہ وہ ساکن ہو حرکت نہ کرے اور سکون کی حالت میں تو تجالی الجہت اور ترک جہت نہیں ہوتا بلکہ یہ چیز اس وقت لازم آتی ہے جب کہ حرکت مستقیمہ کے ساتھ اس کا حرکت کرنا فرض کیا جائے جب وہ جسم حرکت کرے گا تب توجہ اور ترک لازم آئے گا،

غیر نظر اذ لا یلزم الا ما تنے جو قبلاً کہا ہے شارح اس پر اشکال کرتے ہیں کہ فلک کے حرکت مستقیمہ قبول کرنے سے جہات کا فلک کے وجود سے پہلے متعین ہونا لازم نہیں آتا بلکہ اس کی حرکت سے پہلے متعین ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جب وہ حرکت کرے ایک جہت کی طرف متوجہ ہوگا اور ایک جہت کو چھوڑے گا تو اس حرکت سے پہلے جہات کا متعین ہونا ضروری ہوگا نہ کہ فلک کے وجود سے پہلے اور جہات کا اس کی حرکت سے قبل متعین ہو جانا یہ کوئی محال نہیں ہے محال تو فلک کے وجود سے پہلے جہات کا متعین ہونا ہے کیونکہ فلک کے وجود سے قبل اگر محدود جہات ہو گیا تو فلک محدود جہات نہ رہے گا حرکت سے قبل محدود جہات میں فلک کے محدود الجہات ہونے پر کوئی زور نہیں پڑتی کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ فلک کے ذریعہ اولاً جہات کا محدود ہو گیا پھر ان کی طرف فلک نے حرکت کی، اس لئے ما تن کیلئے مناسب تھا کہ قبلہ نہ کہتے بلکہ اتنا کہنے پر اکتفا کرتے فالجہات لا تکون متحدہ ولا بد کہ ہر وہ شے جسکی شان یہ ہو کہ وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرے اس سے جہات متعین نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر اس سے جہات کی تحدید ہو تو اس کا جہت کے ساتھ حرکت کرنا لازم آئے گا نہ کہ جہات کی طرف یا جہت سے حالانکہ حرکت جہت کی طرف یا جہت سے ہوتی ہے جہت کے ساتھ نہیں ہوتی، مگر شارح نے المناسب فرمایا الواجب نہیں اس لئے کہ ما تن کے کلام کی توجیہ کی جاسکتی ہے کہ لا یہ "قبلاً سے بدل الغلط ہے اور بدل الغلط میں بدل مقصود ہی نہیں ہوتا گویا کہ قبلاً مذکور ہی نہیں ہے اور عبارت صرف یہ ہوگی فالجہات متحدہ لا بہ، اور یہ لائے نفی اگرچہ ظاہر میں متحدہ سے مؤخر ہے مگر حقیقہً اس پر مقدم ہے اب عبارت اس طرح ہو جائے گی فالجہات لا متحدہ یہ ای لا تکون متحدہ یہ پس جو عبارت یہاں ہوتی چاہئے تھی تاویل و توجیہ کے بعد ما تن کی عبارت بھی اسی کی طرف لوٹ آئی والفلک لیسر کذلک الخ اور فلک ایسا نہیں ہے کہ اس کے ساتھ جہات کی تحدید نہ ہو بلکہ وہ تو محدود الجہات ہے اس کے ساتھ جہات کی تحدید ہوتی ہے جیسا کہ فصل سابق میں گذر چکا ہے، جب فلک ایسا نہیں ہے تو وہ حرکت مستقیمہ کو بھی قبول نہیں کرے گا، یہاں تک دلیل کا صغریٰ ثابت ہوا ہے، کبریٰ کا اثبات اگلی عبارت میں ہے،

و معنی کانت کذلک و جب ان یکون بسیطاً اذ لو کان مرکباً فاما ان یکون کلّ واحد  
من اجزائه ای بساطتہ علی شکیلی طبعی او قسری او یکون بعضہما علی شکیلی طبعی و بعضہما  
علی شکیلی قسری لا سیل الی الاول والا لکان کلّ واحد منها کبریا لان الشکل الطبعی البسیط

هو شكل الكورة قالوا لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في  
القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شي سوي الكروي ففيه افعال مختلفة فان  
المضغ من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة ولو كان كل واحد منها  
كورة لا سنحال ان يحصل من مجموعها سطح كروي متصل الاجزاء

ترجمہ

اور جب ایسا ہے تو دراجب ہے کہ فلک بسیط ہو اس لئے کہ اگر مرکب ہو پس یا تو اس کے اجزاء  
یعنی اس کے بسائط میں سے ہر ہر واحد شکل طبیعی پر ہو گا یا شکل قسری پر یا ان میں سے بعض شکل  
طبیعی پر اور بعض شکل قسری پر ہوں گے اول کی طرف کوئی زامستہ نہیں ہے ورنہ تو البتہ ان اجزاء میں سے ہر ہر واحد کروی  
(گول) ہو گا اس لئے کہ بسیط کی شکل طبیعی وہ شکل کُرہ ہوتی ہے، فلاسفہ نے کہا ہے اس لئے کہ جسم بسیط کے اندر طبیعت  
واحد ہوتی ہے اور ایک فاعل ایک قابل کے اندر ایک ہی فعل انجام دیتا ہے اور کُرہ کے علاوہ ہر چیز میں مختلف افعال  
ہوتے ہیں اس لئے کہ شکلوں میں سے متعدد ضلعوں والی شکل اس کی ایک جانب خط اور دوسری جانب سطح اور تیسری جانب  
نقطہ ہوتا ہے اور اگر ان میں سے ہر ایک کُرہ ہو تو ان کے مجموعہ سے ایسی کروی سطح کا جس کے اجزاء متصل ہوں حال ہونا محال

تشریح

اور متی کان كذلك الخ۔ دلیل کا کبری ثابت کرتے ہیں کہ جو چیز حرکت مستقیمہ کو قبول نہ کرے وہ بسیط  
ہوتی ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر وہ بسیط نہ ہو بلکہ مرکب ہو تو اس کے اجزاء ضرور ہوں گے اب اس کے  
اجزاء میں حال سے خالی نہیں یا تو ہر ہر جزو شکل طبیعی پر ہو گا یا شکل قسری پر ہو گا یا بعض اجزاء شکل طبیعی پر اور بعض شکل قسری  
پر ہوں گے اور تینوں صورتیں باطل ہیں، جب مرکب ہونے کی حالت میں تین صورتیں ہیں اور تینوں باطل ہیں، تو مرکب ہونا  
بھی باطل ہے اس لئے اس کا بسیط ہونا متحقق اور ثابت ہو گیا رہی یہ بات کہ یہ تینوں صورتیں کس طرح باطل ہیں اس  
کا بیان عنقریب آ رہا ہے

من اجزائہ۔ اجزاء اگر چہ جن کا صیغہ ہے جس کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے مگر یہاں ما فوق الواحد مراد  
ہے تاکہ یہ مرکب من الجزئین کو بھی شامل ہو جائے،

ای بسائطہ۔ شارح نے اجزاء کی تفسیر بسائط کے ساتھ اس لئے کی ہے کہ ماتن نے آگے چل کر فرمایا ہے کہ اس  
مرکب کے اجزاء میں سے ہر ہر جزو شکل طبیعی پر ہو گا تو وہ کُرہ ہو گا اس لئے کہ بسیط کی شکل طبیعی کُرہ ہوتی ہے اس سے معلوم  
ہوتا ہے کہ ماتن نے اجزاء سے مراد اجزاء بسائط لئے ہیں کیونکہ اگر مرکب کے اجزاء مرکب ہوں تو ان کا کروی ہونا کوئی ضرور  
نہیں، اس لئے اجزاء مرکب مراد نہیں ہو سکتے، پس اگر وہ مرکب بسائط سے مرکب ہے تو یہی اجزاء بسائط مراد ہو جائیں  
گے اور اگر مرکبات سے مرکب ہے تو پھر ان اجزاء مرکب کے اجزاء مراد ہوں گے اگر یہ اجزاء بھی مرکب ہوں تو ان کے اجزاء  
مراد ہوں گے اس لئے کہ مرکب کی تجزی کی انتہا تو خارج کے اعتبار سے بسائط ہی پر ہونا ضروری ہے پس تجزی ہوتے  
ہوتے جس بسائط پر انتہا ہوگی وہی اجزاء بسائط مراد ہوں گے،

علیٰ شکل طبیعی اور قسری۔ شکل طبیعی اس شکل کو کہتے ہیں جس کا تقاضہ خود جسم کی طبیعت کرتی ہو اور شکل قسری خلاف طبیعت شکل کو کہتے ہیں یعنی کسی جسم کو زبردستی اس کی طبیعت کے تقاضہ کے خلاف شکل پر کر دیا گیا تو یہ شکل قسری ہوگی۔ قسر کے معنی جبر اور زبردستی کے آتے ہیں،

ادیکون بعضہا الخ ماتن نے تو دو ہی احتمال ذکر کئے تھے کہ ہر ہر جزو یا تو شکل طبیعی پر ہوگا یا شکل قسری پر لیکن چونکہ عقلی اعتبار سے تیسرا احتمال بھی نکلتا ہے کہ بعض اجزاء کی شکل طبیعی اور بعض کی قسری ہو اس لئے شارح نے اس احتمال ثالث کا اضافہ کر دیا ہے اور ماتن نے اس احتمال کو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ یہ احتمال بھی اسی دلیل سے باطل ہے جس سے پہلے دو احتمال باطل ہیں،

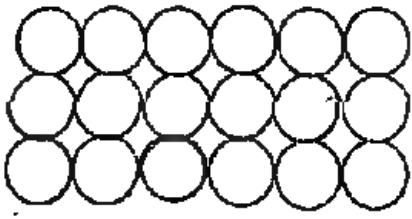
لا سبیل الی الاول الخ۔ یہ مذکورہ تین احتمالات میں سے پہلے احتمال کا بطلان ہے کہ اگر مرکب کے اجزاء میں سے ہر ہر جزو شکل طبیعی پر ہوگا تو ان میں سے ہر ایک گروی (گول) ہوگا اس لئے کہ اس کے اجزاء برابر لفظ میں اور بسیط کی شکل طبیعی کہہ ہوتی ہے اور جب سب اجزاء شکل گروی پر ہوں گے تو ان کے مجموعہ سے متصل الاجزاء سطح حاصل نہیں ہوگی درمیان میں خلا رہ جائیگی پس نلک متصل الاجزاء نہ رہے گا حالانکہ نلک متصل الاجزاء ہے پس معلوم ہوا کہ تمام اجزاء کا شکل طبیعی پر ہونا باطل ہے،

ہو شکل الکرة۔ ماتن نے ہوا الکرة کہا ہے کہ بسیط کی شکل طبیعی کہہ ہے اس پر چونکہ اشکال ہو سکتا ہے کہ کرہ۔ تو ذہن شکل یعنی متشکل ہے نہ کہ شکل، تو ماتن نے شکل کو کرہ کیسے کہہ دیا ہوا الکرة کے بجائے ہو کرئی کہنا چاہئے تھا اس لئے شارح نے متن کی توجیہ کرتے ہوئے درمیان میں شکل کا اضافہ کر دیا کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور اصل عبارت ہو شکل الکرة ہے مطلب یہ ہے کہ بسیط کی شکل طبیعی شکل کرہ ہوتی ہے مگر شارح کی اس توجیہ سے متن کا اعراب متغیر ہو گیا ہے لفظ الکرة متن میں خیر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے متشکل مضاف کا اضافہ کرنے کے بعد یہ مضاف الیہ ہونے کا وجہ سے مجرور ہو گیا اور شرح کی عبارت متن کے ساتھ اس طرح ملنا کہ اعراب متغیر ہو جائے مناسب نہیں اس لئے شارح کو ہوا الکرة کے بعد اسی شکل الکرة کہنا چاہئے تھا تاکہ متن کے اعراب میں کوئی تغیر نہ ہوتا،

قالواتن الطبیعة الخ بسیط کی شکل طبیعی کہہ کیوں ہوتی ہے، شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ شکل طبیعی طبیعت کے تقاضہ سے ہوتی ہے یعنی شکل طبیعی کا فاعل طبیعت ہوتی ہے اور جسم بسیط کی طبیعت واحد ہوتی ہے کیونکہ وہ اجزاء مختلفہ الطباع سے مرکب نہیں ہوتا اور فاعل واحد سے فعل واحد ہی صادر ہوتا ہے متعدد افعال کا صدور اس سے محال ہے کیونکہ فلا سفہ کے یہاں قاعدہ ہے الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد تو یہاں پر شکل کا فاعل یعنی طبیعت واحد ہے اور شکل کو قبول کرنے والا یعنی جسم بسیط وہ بھی واحد ہے تو یہ فاعل واحد قابل واحد میں فعل واحد ہی انجام دے سکتا ہے افعال متعددہ مختلفہ کو انجام نہیں دے سکتا پس بسیط کی طبیعت جسم بسیط کے اندر صرف ایسی شکل پیدا کر سکتی ہے جس میں ایک ہی فعل ہو متعدد افعال نہ ہوں اور ایسی شکل جس میں صرف ایک ہی فعل ہو وہ شکل کرہ ہی ہے، کرہ کے علاوہ دیگر اشکال میں افعال متعددہ پائے جاتے ہیں اس لئے کہ شکل گروی ○

میں تو صرف ایک سطح مستدیر پائی جاتی ہے جو اس کرہ کیلئے محیط ہوتی ہے اس میں کوئی خط اور نقطہ وغیرہ نہیں ہوتا اور کرہ کے علاوہ جتنی بھی شکلیں ہیں مثلاً شکل مثنیٰ، شکل مثلث، شکل مربع وغیرہ ان میں متعدد اور مختلف افعال پائے جاتے ہیں مثلاً شکل مثنیٰ  میں اوپر اور نیچے کی دو جانبوں میں دو قوس دار سطح ہیں اور دائیں بائیں طول کی جانب میں دو نقطے ہیں، اور جانب عرض میں دو قوس دار خط ہیں، اور شکل مثلث  میں بعض جانب میں سطوح اور بعض جانب میں خطوط اور بعض جانب میں نقطے ہیں، اسی طرح شکل مربع  میں بھی سطوح خطوط اور نقاط پائے جاتے ہیں، عرض کہ مصلح یعنی چند اضلاع اور اطراف والی جو بھی شکل ہوگی اس میں مختلف افعال پائے جائیں گے لہذا وہ بسیط کی شکل نہیں ہو سکتی بسیط کی شکل طبعی صرف کروی ہی ہو سکتی ہے وہو المطلوب والفاعل الواحد فی المقابل الواحد الخ فاعل واحد قابل واحد میں فعل واحد ہی انجام دے سکتا ہے مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ اس وقت تو ہے جبکہ فاعل واحد میں جہت بھی واحد ہو اور اگر فاعل واحد میں جہات متعدد ہوں تو اس سے افعال متعددہ کا صدور ہو سکتا ہے تو ممکن ہے کہ کسی بسیط میں جہات متعددہ ہوں تو اس کی شکل طبعی غیر کروی بھی ہو سکتی ہے،

ولو کان کل واحد منهما الخ۔ اور پر بتلایا تھا کہ مرکب کے اجزاء اگر تمام شکل طبعی پر ہوں گے تو ہر ہر جز کروی شکل کا ہوگا اب یہاں سے اسی کی تکمیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب ہر ہر جز کرہ ہوگا تو ان اجزاء کے مجموعہ سے متصل الاجزاء سطح کا حاصل ہونا محال ہوگا کیونکہ یہ بات متاہذ اور ظاہر ہے کہ متعدد کرات سے مل کر سطح متصل حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ درمیان میں خالی جگہ رہ جائے گی ہلکا حالانکہ فک متصل الاجزاء ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ تمام اجزاء کا شکل طبعی پر ہونا باطل ہے، یہاں تک مذکورہ تین احتمالات میں سے پہلے احتمال کے بطلان کا بیان ہوا دوسرے دو احتمالات (تمام کا شکل قسری پر ہونے یا بعض کا طبعی پر بعض کا قسری پر ہونے) کا بطلان اس سے اگلی عبارت میں آ رہا ہے،



والتمییل الی الثانی والثالث لانه لو لم یکن کل واحد منهما کره فیکون طالیبا لل شکل الطبعی فیکون قابلاً للحركة المستقیمة فان تغیر الشكل لا یخرج عن حوکیة اینیة هف لا یخفی علیک ان الثابت نیما سبق استعماله ان یكون الفلک قابلاً للحركة المستقیمة والمقید هضنا استعماله ان تكون اجزائه قابلاً لها وقد یقال اذا اکن اجزائه قابلاً للحركة المستقیمة کانت جهات حركاتها متقدمة علیها وهي متقدمة علیہ لیتقدم الجزء علی الكل فیلزم ان یكون الجسم متقدماً علیہ فلم یکن محتمداً لها هذا خلف وفيه جهت اما اولاً فلان جزء الفلک اذا تحرك علی دائرة مرکزها مرکز العالم فهو لم یتحرك الی احدی جهتها الفوق والقت فلم یلزم تحدد دھما قبل الحدیث الحدیث النما یحد دھما دون سائر الجهات واما ثانیاً فلان اللازم تقدم جهات حركاتها علی حركاتها لا علیها


اور دوسرے اور تیسرے اہتمالی کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر ان (اجزاء) میں سے ہر ایک بیان میں سے بعض کرہ نہ ہوں تو وہ طبعی شکل کو طلب کرنے والا ہوگا پس وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والا ہو جائے گا اس لئے کہ شکل کا بدلنا حرکت ایغیہ سے خلا نہیں ہے، خلافِ ماثبت ہے، بتجہ پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ ماقبل میں جو بات ثابت ہوئی ہے وہ اس بات کا محال ہونا ہے کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والا ہو اور اس جگہ جو بات مفید ہے وہ اس بات کا محال ہونا ہے کہ فلک کے اجزاء اس (حرکت مستقیمہ) کو قبول کر نیوالے ہوں اور کبھی کہا جاتا ہے کہ جب اس کے اجزاء حرکت مستقیمہ کو قبول کر نیوالے ہوں گے تو ان (اجزاء) کی حرکات کی جہات ان پر مقدم ہونگی اور وہ (اجزاء) اس (فلک) پر مقدم ہیں جنہ کے علی پر مقدم ہونے کی وجہ سے پس یہ بات لازم آئے گی کہ جہات فلک پر مقدم ہوں پس فلک جہات کی تحدید کر نیوالا نہیں رہے گا اور یہ خلاف مفروض ہے اور اس میں بحث ہے بہر حال اولاً پس اس لئے کہ فلک کا جز جب ایسے دائرہ پر حرکت کرے جس کا مرکز عالم کا مرکز ہو پس وہ جہت فوق اور جہت تحت میں سے کسی ایک کی طرف حرکت نہیں کرے گا پس ان دونوں (فوق اور تحت) کا تحدید سے قبل متعین ہونا لازم نہ آئے گا اور تحدید صرف انھیں دونوں کی تحدید کرتا ہے نہ کہ تمام جہات کی اور پہنچل ثانیاً پس اس لئے کہ جہات لازم آتی ہے وہ ان (اجزاء فلک) کی حرکات کی جہات کا مقدم ہونا ہے ان کی حرکات پر نہ کہ ان (اجزاء) پر۔

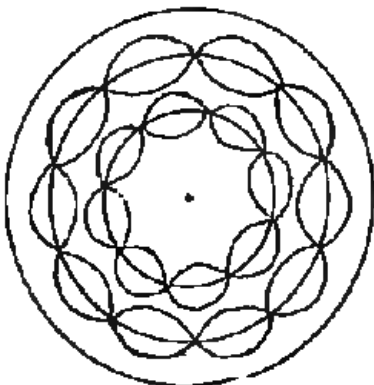
**تشریح** **الاسبیل الی الشافی والثالث** الو مذکورہ تین احتمالات میں سے دوسرے اور تیسرے احتمال کا بطلان بیان کرتے ہیں، دوسرے احتمال کے بطلان کی تقریر تو یہ ہے کہ اگر ان اجزاء میں کوئی بھی جزو شکل طبعی (شکل کرہ) پر نہ ہوں بلکہ تمام کے تمام شکل قسری پر ہوں مثلاً تمام اجزاء شکل مربع (چوکور) پر ہوں تو ان کے مجموعہ سے سطح متصل تو حاصل ہو جائے گی مگر خرابی اس میں یہ لازم آئے گی کہ جو شے قسراً اور جزاً شکل قسری پر ہوتی ہے تو وہ قسراً اور جزاً ختم ہونے کے بعد شکل طبعی کی طرف لوٹتی ہے تو جب فلک کے اجزاء سے قسراً نائل ہوگا تو یہ بھی شکل مربع سے شکل کرہ کی طرف لوٹیں گے اور شکل کے تغیر کیلئے حرکت ایغیہ ہونا ضروری ہے اور حرکت ایغیہ حرکت مستقیمہ ہی ہے جیسا کہ ص ۳۵۹ پر بتلایا جا چکا ہے پس فلک حرکت مستقیمہ کو قبول کر نیوالا ہو جائے گا حالانکہ اس سے قبل دلیل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا پس خلافِ ماثبت لازم آئے گا اس لئے فلک کے تمام اجزاء کا شکل قسری پر ہونا باطل ہے، تیسرے احتمال کا بطلان بھی مذکورہ دونوں احتمالوں کے بطلان کی دلیل سے سمجھ میں آ جاتا ہے کہ اگر بعض اجزاء کرہ اور بعض غیر کرہ ہوں گے تو جتنے حصہ میں فلک کے اجزاء کرہ ہوں گے وہاں تو سطح متصل پیدا نہیں ہوگی اور جتنے حصہ میں غیر کرہ ہوں گے وہاں اجزاء کا شکل طبعی کی طرف لوٹنا اور فلک کا حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا لازم آئے گا، شارح نے اولاً بعضہا کہو کہبکر اسی تیسرے احتمال کی طرف اشارہ کیا ہے،

فان، تغیر المثل الو شکل کے تغیر کے لئے حرکت مستقیمہ یعنی حرکت ایغیہ کا ہونا ضروری ہے مثلاً اگر مربع شکل □ کو کرہ میں تبدیل کیا جائے تو ظاہر ہے کہ مربع کے چاروں کونوں کو نیچے اوپر کو حرکت دیکر دبانا پڑے گا جس سے کہ وہ گول ہو جائے اور حرکت دینے سے ان چاروں کونوں والے حصوں کا مکان بدلے گا اور ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت ایغیہ ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ تغیر شکل کیلئے حرکت ایغیہ کا ہونا ضروری ہے۔

لا یعنی اعلیٰ ان الثابت الخ شارح هذا اخلف پر اعتراض کرتے ہیں کہ خلاف ما ثبت لازم کہاں آتا ہے اس لئے کہ ما قبل میں تو یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فلک کا حرکت مستقیم کو قبول کرنا محال ہے اور یہاں پر جو لازم آ رہا ہے وہ فلک کا نہیں بلکہ فلک کے اجزاء کا حرکت مستقیم کو قبول کرنا ہے کیونکہ بات فلک کے اجزاء کے متعلق ہی چل رہی ہے،

وقد یقال اذا كانت الخ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ هذا اخلف کا مطلب یہ ہے کہ فلک کے بارے میں فصل سابق میں جو یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ محدود الجہات ہے اس کے خلاف لازم آئے گا اور وہ اس طرح کہ جب فلک کے اجزاء حرکت مستقیم کو قبول کریں گے تو جن جہات کی طرف وہ حرکت کریں گے وہ جہات ان اجزاء کی حرکات پر مقدم ہوں گی کیونکہ حرکت مستقیم کسی نہ کسی جہت ہی کی طرف ہوتی ہے تو اجزاء کے حرکات کہ جہات مقدم ہوں گی حرکات اجزاء پر اور اجزاء مقدم میں فلک پر کیونکہ جزو کلی پر مقدم ہوتا ہے پس جہات مقدم ہوں گی فلک پر، اور جب جہات فلک سے پہلے ہی موجود ہو جائیں گی تو لازم آئے گا کہ فلک سے جہات کی تحدید اور تعیین نہیں ہے، جہات تو فلک سے قبل ہی موجود ہیں پس فلک محدود الجہات نہیں رہے گا حالانکہ فصل سابق میں ثابت ہو چکا ہے کہ فلک محدود الجہات ہے پس خلاف ما ثبت لازم آگیا لہذا ما تن کا هذا اخلف کہنا درست ہے کوئی اشکال نہیں ہے،

وفیہ بحث اتم اولاً الخ شارح جواب مذکور کو اس پر رد طریقے سے اعتراض کر کے زد کرتے ہیں پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ فلک کے اجزاء کو ایسی شکلوں پر فرض کرتے ہیں کہ جس سے شکل کرہ کی طرف تبدیلی کیلئے ان کو فوق اور تحت کی طرف حرکت کرنی نہیں پڑے گی بلکہ عین و شمال وغیرہ کی طرف حرکت کرنی ہوگی پس فوق اور تحت کا ان اجزاء کی حرکات پر مقدم ہونا لازم نہیں آئے گا مثلاً ہم ان اجزاء کو شکل منثی  پر فرض کریں یہ شکل منثی اوپر اور نیچے سے تو گول ہوتی ہے دائیں اور بائیں سے تو کدو ہوتی ہے اس کو کرہ میں تبدیلی کیلئے اوپر نیچے حرکت کرنے کی ضرورت نہیں، دائیں اور بائیں سے حرکت کر کے کدوی شکل بن جائے گی جس کو شارح نے اس طرح بیان کیا ہے کہ فلک کے اجزاء جب ایسے دائرے پر حرکت کریں جس کا مرکز وہی ہو جو پورے عالم کا مرکز ہے تو وہ فوق اور تحت کی طرف حرکت نہیں کریں گے شارح کی اس تعبیر کا حاصل وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے اس لئے کہ شکل منثی کی صورت میں فلک کے اجزاء کرہ بننے کیلئے ایک ایسے دائرے پر حرکت کریں گے جس کا مرکز پورے فلک یعنی پورے عالم کا مرکز ہوگا جس کی شکل یہ ہے



دیکھو اس نقشہ میں فلک کے اجزاء شکل منثی پر ہیں اور ان کے بیچ میں جو گول لکیریں کھینچی گئی ہیں یہ دائرے ہیں، ان میں سے ہر دائرہ کا مرکز وہی بیچ کا نقطہ ہے جو پورے عالم (سب سے اوپر کی گول سطح) کا مرکز ہے، اب دیکھو کہ جب ہر جزو کرہ میں تبدیل ہوگا تو وہ اس دائرہ پر تھوڑا تھوڑا دائیں اور بائیں حرکت کرنے سے کرہ بن جائے گا اوپر اور نیچے کی طرف حرکت کرنی نہیں پڑے گی کیونکہ اوپر اور نیچے سے تو وہ پہلے ہی سے گول ہے پس فوق اور تحت کا تحدید سے پہلے تعیین اور تحدید لازم نہیں آئے گا، اس پر کوئی یہ کہنے لگے کہ چلے فوق اور تحت کا تو تحدید سے پہلے تحدید



یعنی لازم نہیں آیا لیکن ہمیں دشمال کا تو محدود سے پہلے محدود لازم آگیا تو فلک پھر محدود الجہات نہیں رہا تو شارح ۷۱  
والمحدد انما يحدد دهما الخ من اس کا جواب دیتے ہیں کہ محدود یعنی فلک جو محدود کرتا ہے وہ صرف فوق اور تحت  
کی کرتا ہے نہ کہ باقی جہات میں دشمال وغیرہ کی اس لئے اگر ہمیں دشمال کی تحدید محدود سے قبل ہو جائے تو فلک کے  
حدود الجہات ہونے میں اس سے کوئی غلط واقع نہیں ہوتا،

واما ثانياً فانه يرد على اعتراضه ان ما حصل به من فلک کے اجزاء کے حرکت مستقیم کرنے کی وجہ سے ان کی حرکات  
کی جہات کا مقدم ہونا حرکات ہی پر تو لازم آتا ہے اجزاء پر تو مقدم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ممکن ہے اجزاء کا وجود پہلے ہو چکا  
ہو بعد میں جہات کا وجود ہوا ہو پھر ان جہات کی طرف ان اجزاء کی حرکت ہوئی ہو پس جہات حرکات پر تو مقدم ہوئیں  
اجزاء پر مقدم نہیں ہوئیں اور اس صورت میں کوئی خرابی نہیں، خرابی تو اس وقت ہے جب کہ جہات مقدم ہوں اجزاء  
پر، کیونکہ اس صورت میں یوں کہا جائیگا کہ جہات مقدم ہو گئیں اجزاء پر اور اجزاء مقدم ہیں فلک پر تقدم الجزء على الكل  
پس جہات مقدم ہوئیں فلک پر، اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں تو جہات مقدم ہوئیں حرکات اجزاء پر اور  
ظاہر ہے کہ حرکات اجزاء کا فلک پر مقدم ہونا ضروری نہیں فلک کے اجزاء کی حرکات فلک کے وجود کے بعد بھی ہو سکتی  
ہیں ہاں فلک کے اجزاء کا فلک پر مقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ جزو اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے،

فصل في أن الفلك قابل للحركة المستديرة أي الوضعية لأن كل جزء من اجزائه المفروضة  
فيه هذا مبني على أن الفلك متصل واحد لا جزء فيه بالفعل لا يختص بما هي طبيعة  
لتقضي حصول وضع معين ومحاذاة متعينة لتساوي الاجزاء في الطبيعة اورد عليه أن  
البساطة التي يستدل بها على أن الفلك قابل للحركة المستديرة ذالة على أنه غير قابل  
لها لانه اذا تحرك على الاستدارة فاما أن يتحرك الى جميع الجوانب وهو محال بالضرورة

او الی بعضا دون بعض وانما ترجیح پہلا مرجح

**ترجمہ**

یہ فصل اس بارے میں ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ یعنی حرکت وضعیہ کو قبول کر نیوالا ہے اس لئے کہ  
اس کے اندر فرض کئے گئے اجزاء میں سے ہر ہر جزو۔ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ فلک متصل واحد ہے اس  
میں بالفعل کوئی جزو نہیں ہے، انہیں مخصوص ہے ایسی چیز یعنی طبیعت کے ساتھ جو کسی زمین وضع اور متعین محاذاتہ کے  
حاصل ہونے کا تقاضہ کرے، اجزاء کے برابر زمین کی وجہ سے طبیعت میں، اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ بساطت جس کے  
ذریعہ اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ فلک حرکت مستقیم کو قبول کر نیوالا ہے وہی (بساطت) اس بات پر دلالت  
کرنے والی ہے کہ وہ حرکت مستدیرہ کو قبول کر نیوالا نہیں ہے اس لئے کہ جب وہ استدلال کے طریقہ پر حرکت کرنے لگا  
تو یا تو وہ تمام جانبوں کی طرف حرکت کرنے لگا اور یہ بدیہی طور پر محال ہے یا بعض جوانب کی طرف حرکت کرے گا نہ کہ بعض  
کی طرف اور یہ بیشک ترجیح بلا مرجح ہے،

**تشریح** فصل في أن الفلك الخ۔ اس فصل میں زمین احکام ذکر کئے گئے ہیں پہلا حکم تو یہ ہے کہ فلک

حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے دوسرا حکم یہ ہے کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر ہوتا ہے تیسرا حکم یہ ہے کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستقیم نہیں ہوتا، مصنف نے ہر حکم کو دلیل سے ثابت کیا ہے،

ای الوضیحة شارح نے مستدیرہ کی تفسیر وضعیہ کے ساتھ فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حرکت مستدیرہ سے مراد حرکت مستدیرہ لغویہ نہیں ہے بلکہ اصطلاحیہ ہے، اصطلاح میں حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کو کہا جاتا ہے جس میں متحرک ایک مقام پر رہتے ہوئے گھومتا رہتا ہے متحرک کی طرف وضع بدلتی ہے مکان نہیں بدلتا جیسے چکی کے پاٹ کے گھومنے کی حرکت، اور لغت میں حرکت مستدیرہ اس حرکت کو کہا جاتا ہے جو خط مستدیر پر واقع ہو جیسے شعاع جو الہ کی حرکت اس میں متحرک کا مکان بدلتا رہتا ہے کما مر علی ۳۹۷  $\frac{397}{398}$  تو یہاں پر حرکت مستدیرہ سے مراد اصطلاحی یعنی حرکت وضعیہ ہے، اب دعویٰ کے مطلب یہ ہوا کہ فلک حرکت وضعیہ کرتا ہے کہ اپنے مقام پر رہتے ہوئے چکی کے پاٹ کی طرح گھومتا رہتا ہے، ان کل جزء من اجزائه الخ یہ حکم اول (فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے) کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فلک کے اجزاء میں سے کوئی جز بھی ایسی طبیعت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جو ایک وضع معین اور اپنے جوف کی چیزوں میں سے کسی خاص چیز کے محاذی اور مقابل رہنے کا تقاضہ کرنے کہ اس وضع معین اور محاذیہ معینہ سے زوال ہی نہ ہو سکے کیونکہ فلک کے اجزاء تو طبیعت میں سب برابر ہیں اس لئے کہ اگر فلک کے اجزاء کی طبیعتیں برابر نہ ہوں بلکہ ہر ہر جز کی طبیعت علیحدہ علیحدہ وضع معین اور محاذات معینہ کا تقاضہ کرنے تو فلک کے اجزاء کی طبیعتیں مختلف ہو جائیں گی اور جس کے اجزاء کی طبیعتیں مختلف ہوں وہ بسیط نہیں ہوتا پس فلک بسیط نہیں رہے گا حالانکہ فصل سابق میں فلک کا بسیط ہونا ثابت کیا جا چکا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فلک کا ہر جز اپنی وضع سے ہٹ کر دوسرے جز کی وضع کی طرف پہنچ سکتا ہے اور ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہونا بغیر حرکت کے نہیں ہو سکتا تو فلک کے اجزاء کا حرکت کرنا ضروری ہوا اور حرکت دو حال سے خالی نہیں یا تو حرکت مستقیم ہوگی یا مستدیرہ فلک کیلئے حرکت مستقیمہ حال ہے کما مر علی ۳۹۷ پس حرکت مستدیرہ متعین ہوگی یعنی فلک کے اجزاء ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہونے کیلئے حرکت مستدیرہ کریں گے پس ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے،

هذا معنی علی ان الفلک الخ ما تنہن اجزاء کو مفروضہ کے ساتھ جو مقید کیا ہے شارح اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ مقید کرنا اس بات پر مبنی ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک فلک کے اندر حقیقتہً اجزاء نہیں ہوتے بلکہ وہ جس طرح محسوس کرنے اور دیکھنے کے اعتبار سے متصل واحد ہوتا ہے اسی طرح نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے بھی متصل واحد ہوتا ہے، اجزاء سے بالفعل مرکب نہیں ہوتا ہاں اس کے اندر اجزاء فرض کیے جاسکتے ہیں مشکہین اور ذی مقرطیس کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک حقیقتہً اجزاء سے مرکب ہوتا ہے، یہی اختلاف بعض الاجسام لقابلہ للانفکاک کے بارے میں ۱۰۷ پر تفصیل سے گذر چکا ہے،

محاذیة متعینة۔ محاذیة کے معنی مقابل ہونا یعنی فلک کے جوف (اندر کے حصہ) میں جتنی اشیا ہیں ان میں سے کسی شے معین کے محاذی اور مقابل ہونے کی فلک کے کسی بھی جز کی طبیعت تقاضا نہیں کرتی بلکہ فلک کا ہر جز کسی بھی

شے کی محاذاتہ میں آسکتا ہے،

اور علیہ ان البساطۃ الخ شارح دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض دراصل امام رازی میں شرح اشیا میں کیا ہے جس کو شارح نقل کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فلک کے قابل للحركة المستدیرہ ہونے پر جو استدلال کیا ہے وہ فلک کی بساطت کے ذریعہ کیا ہے کہ فلک چونکہ بسیط ہے اور بسیط کے اجزاء مختلف الطبائع نہیں ہوتے اس لئے فلک کے اجزاء کی طبیعتیں بھی مختلف نہیں ہیں کہ کوئی جز کسی وضع میں کا تقاضا کرے اور کوئی کسی دوسری وضع میں کا بلکہ اس کے اجزاء کی طبیعتیں متساوی اور برابر ہیں ہر جز کسی بھی وضع کو حاصل کر سکتا ہے، اس پر ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ نے جس بساطت سے قبول حرکت مستدیرہ پر استدلال کیا ہے ہم اسی بساطت کے ذریعہ اس کے غیر قابل للحركة المستدیرہ ہونے پر استدلال کر سکتے ہیں وہ اس طرح کہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول نہیں کرتا اس لئے کہ اگر وہ حرکت علی الاستدارة کرے گا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام جوانب (مشرق مغرب شمال جنوب وغیرہ) کی طرف حرکت کرے گا یا کسی ایک جانب کی طرف، دونوں صورتیں باطل ہیں لہذا حرکت مستدیرہ کو قبول کرنا ہی باطل ہو گیا پہلی صورت (تمام جوانب کی طرف حرکت کرنا) تو بدایہٴ محال ہے کیونکہ ایک وقت تمام جوانب کی طرف حرکت نہیں ہو سکتی دوسری صورت اس لئے محال ہے کہ فلک تو بسیط ہے اس کی نسبت تو تمام جوانب کی طرف برابر ہونی چاہئے جس طرح وہ مشرق کی طرف حرکت کر سکتا ہے مغرب کی طرف بھی کر سکتا ہے اسی طرح شمال و جنوب کی طرف بھی کر سکتا ہے اب اگر کسی ایک جانب حرکت کرتا ہے دوسری جانب نہیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کہ تمام جانبوں کو چھوڑ کر اسی ایک جانب کو ترجیح کیوں ہوئی اس کیلئے مرجح کون ہے؟ اور ترجیح بلا مرجح محال ہے پس فلک کا حرکت مستدیرہ کو قبول کرنا محال ہو گیا، تو دیکھو جس بساطت سے آپ نے فلک کا قابل للحركة المستدیرہ ہونا ثابت کیا تھا اسی بساطت کے ذریعہ ہم نے اس کا غیر قابل للحركة المستدیرہ ہونا ثابت کر دیا پس معلوم ہوا کہ فلک اپنے بسیط ہونے کا وجہ سے حرکت مستدیرہ کو قبول نہیں کرتا ہے۔

وایضاً اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين محييين ساكنين  
ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جداً في الصغر والكبر ترسيمها النقط المفروضة فيما  
بينها بحركات مختلفة اختلافاً عظيماً بالسرعة والبطء ومع استواء جميع النقط المفروضة  
في ذلك البسيط وصلاحتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة والصغيرة والكبيرة بالحركة  
البطيئة والشرعية وانما ترجيح بلا مرجح وقد يُجاب عن بيان ذلك بالتخصيص يجب ان  
يكون لا مراعياً الى تحريكه وان لم نعلمه بعينه ضرورية كون المتحرك بسيطاً وان  
نعلم ان هذا مناف لقولهم ان نسبة الفاعل الى الجميع سواء كان عليه مبنى كثير من قواعدهم

**ترجمہ** اور نیز جب بسیط گھومنے کے طریقہ پر حرکت کرے گا تو اس جگہ دو مہین قطبین کا ہونا ضروری ہے جو ساکن ہوں اور مخصوص دائروں کا ہونا (ضروری ہے) جو چھوٹا اور بڑا ہونے میں بہت زیادہ متفاوت ہوں جن کو وہ نقطے بنائیں گے جو ان دونوں (قطبین) کے درمیان فرض کئے گئے ہیں ایسی حرکتوں کے ساتھ جو مختلف ہیں بڑا

مختلف ہون، نیز رفتاری اور سست رفتاری کے ساتھ باوجود ان تمام نقطوں کے برابر ہونے کے جو اُس بسیط میں فرض کئے گئے ہیں اور (باوجود) ان نقطوں کے صلاحیت رکھنے کے قطب بننے کی اور ساکن ہونے کی اور چھوٹا اور بڑا دائرہ بنانے کی ہلکی اور تیز حرکت کے ساتھ اور بیشک یہ تریخ بلامرتج ہے اور اس کا کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ یہ تخصیص واجب ہے کہ ایسی چیز کی وجہ سے جو جو اس کے محرک کی طرف لوٹنے والی ہے اگرچہ ہم اس کو بعینہ نہ جانتے ہوں متحرک کے بسیط ہونیکے ضروری ہونے کی وجہ سے، اور تو جانتا ہے کہ یہ بات ان کے اس قول کے منافی ہے کہ فاعل کی نسبت تمام کی طرف برابر ہے اور اسی پر ان کے بہت سے قواعد کا دار و مدار ہے،

## تشریح

دائیں اذاتحتقررت الخ فلک کی بساطت سے اس کے غیر قابل للحوکۃ المستدیرۃ ہونے پر ایک استدلال تو اوپر گذر چکا یہاں سے دوسرا استدلال ذکر کرتے ہیں کہ جب بسیط حرکت مستدیرہ کرے گا تو اس کے دائیں اور بائیں جانب دو نقطوں کا ہونا ضروری ہے جو بالکل ساکن ہوں گے جن کو قطبین ماکنین کہا جائیگا اور دونوں کے بیچ میں جو نقطے فرض کئے جائیں گے ان سے مخصوص دائرے پیدا ہوں گے جو چھوٹے بڑے ہونے میں متفاوت ہوں گے اور ان کی حرکتوں میں بھی کافی اختلاف ہوگا کسی کی حرکت سر بیضی کی بطیئہ جیسا کہ آپ ص ۸۷ پر اس کا مفصل بیان مع نقشہ کے ملاحظہ کر چکے ہیں تو اب ہمارا یہ کہنا ہے کہ جب فلک بسیط ہے اور بسیط کے اجزاء کی طبیعتوں میں اختلاف نہیں ہوتا بلکہ تاری اور برابری ہوتی ہے تو فلک کے اجزاء کی طبائع میں بھی برابری ہے کہ اس کے اجزاء پر جو نقطے فرض کئے گئے ہیں ان میں سے ہر جزء اور نقطہ میں قطب بننے اور ساکن ہونے کی بھی صلاحیت ہے اور چھوٹا دائرہ بننے اور بڑا دائرہ بننے کی بھی صلاحیت ہے اسی طرح حرکت سر بیضی کی بھی صلاحیت ہے اور حرکت بطیئہ کی بھی، تو پھر یہ کیوں ہوا کہ فلاں جزء قطب بننے کیلئے متعین ہو گیا اور فلاں جزء دائرہ صغیرہ کیلئے اور فلاں دائرہ کبیرہ کیلئے، فلاں حرکت سر بیضی کیلئے فلاں حرکت بطیئہ کیلئے یہ تریخ بلامرتج نہیں ہے تو اور کیا ہے، اور تریخ بلامرتج محال، لہذا فلک کا حرکت مستدیرہ کو قبول کرنا محال، تو دیکھئے آپ جس بساطت کے ذریعہ فلک کے قابل للحوکۃ المستدیرہ ہونے پر استدلال کیا تھا ہم نے وہ طریقے سے اسی بساطت کے ذریعہ اس کے غیر قابل للحوکۃ المستدیرہ ہونے کو ثابت کر دیا،

وقد یجاب عنہ الخ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں یہ جواب دراصل محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں دیا ہے کہ یہاں کوئی تریخ بلامرتج لازم نہیں آتی کیونکہ فلک جو متحرک ہے وہ تو چونکہ بسیط ہے اس لئے وہ تو مرتج و مختص بن نہیں سکتا البتہ اس کا محرک (حرکت کرانے والا) جس کو فلک کا نفس مجرودہ کہا جاتا ہے اس کے اندر کوئی ایسی چیز ہے جس سے تریخ و تخصیص پیدا ہو رہی ہے اگرچہ ہم اس چیز کو معین طور پر نہیں جانتے کہ وہ کیا ہے لیکن متحرک کے بسیط ہونے کی وجہ سے اس چیز کو ماننا ضروری ہوگا اور جب وہ چیز مختص اور مرتج ہے تو تریخ بلامرتج لازم نہیں آئے گی،

وانت لعلمان ہذا الخ شارح جواب مذکور کو رد کرتے ہیں کہ آپ نے محرک یعنی فاعل کے اندر ایک چیز کو مرتج مان لیا حالانکہ فلاسفہ کے یہاں ایک مسلم بات ہے جس پر فلاسفہ کے بہت سے اصول قواعد کا دار و مدار ہے کہ فاعل کی نسبت تمام چیزوں کی طرف برابر ہوتی ہے فاعل کو ہر چیز کے بنانے اور پیدا کرنے پر برابر قدرت ہے وہ ہر جزء کو قطب بھی بنا سکتا ہے اور دائرہ صغیرہ

بھی اور دائرہ کبیرہ وغیرہ بھی، تو پھر اس نے اسی جزو کو قطب کیوں بنایا، اسی کو دائرہ صغیرہ کیوں بنایا پھر تو فاعل کی نسبت تمام اشیا کی طرف برابر نہیں رہی پس آپ کا یہ کہنا کہ فاعل کے اندر مزاج موجود ہے فلاسفہ کے اس قول مذکور کے منافی ہے اس لئے یہ جواب درست نہیں ہے۔

فكل جزء يتركب من أجزاء وضعه ويصل إلى وضعه من غير أن يزول عن وضعه، ويصل إلى وضعه من غير أن يزول عن وضعه، ولما امتنعَت الحركة المستقيمة تحيئت المستديرة، ونقي كان كذلك كان قابلاً للحركة المستديرة وقد يقال إن عدم وجوب الوضع والمحافظة بطباع الأجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليهما إذ يجوز زواله بحركة غيرهما ما عدا الحركة المستقيمة والمحاذاة معدسواء كانت تلك الحركة طبيعية أو قسرية وأجيب باننا إذا فرضنا وجوب سكون الغير ولاخطناه من حيث انبساط وجدنا كل جزء منه يمكن الزوال عن وضعه فتعين إمكان حركته قطعاً

**حجرت** پس ہر جزو ممکن ہے کہ اپنا وضع سے زائل ہو جائے اور دوسرے جزو کی وضع کی طرف پہنچ جائے اور یہ نہیں ہوگا مگر حرکت کے ذریعہ اور جب حرکت مستقیمہ محال ہے تو مستدیرہ متعین ہوگی اور جب ایسا ہے تو وہ حرکت مستدیرہ کو قبول کرے اور ایسا ہے، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وضع اور محاذاتہ کا اجزاء کی طبیعتوں کے ساتھ واجب نہ ہونا مستلزم ہے وضع کے زائل ہونے کے جائز ہونے کو ان اجزاء سے اور یہ ان اجزاء پر حرکت کے جائز ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ وضع کا زوال ان اجزاء کے علاوہ کی حرکت سے بھی جائز ہے ان چیزوں میں سے جن کے ساتھ وضع اور محاذاتہ کا اعتبار کیا گیا ہے خواہ وہ حرکت طبعیہ ہو یا قسریہ ہو، اور جواب دیا گیا اس طور پر کہ جب ہم غیر کے سکون کا واجب ہونا فرض میں اور اس (فلک) کا اس حیثیت سے تصور کریں کہ وہ بسیط ہے تو ہم اس کے ہر جزو کو اس کی وضع سے ممکن طور پر زائل ہو نیوالا پائیں گے پس اس کی حرکت کا ممکن ہونا قطعی طور پر متعین ہو گیا۔

**تشریح** فلک جزو ممکن الخ۔ یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ فلک کے کسی بھی جزو کی طبیعت وضع معین کا تقاضا نہیں کرتی تو ہر جزو کیلئے یہ بات ممکن ہے کہ وہ اپنا وضع سے ہٹ کر دوسرے جزو کی وضع کی طرف پہنچے اور ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف انتقال بغیر حرکت کے نہیں ہوتا مثلاً کواکب کے ہونے کی وضع سے عیسفے کی وضع کی طرف یا بیٹنے کی وضع کی طرف انتقال کرنے کیلئے حرکت کرنا ضروری ہے بغیر حرکت کے یہ اوضاع تبدیل نہیں ہوتیں پس فلک کے اجزاء کو وضع بدلنے کیلئے حرکت کرنا ضروری ہوگا اب حرکت دو حال سے خالی نہیں یا تو مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ، فلک کے لئے حرکت مستقیمہ محال ہے جیسا کہ فصل سابق میں معلوم ہو چکا پس حرکت مستدیرہ متعین ہوگی پس مطلوب ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے،

وقد يقال إن عدم وجوب الوضع إلى شارة دليل مذکور ہر ایک اعتراض و جواب ذکر کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ ہم کو تسلیم ہے کہ فلک کے اجزاء کی طبیعتوں کے ساتھ وضع معین اور محاذاتہ متعین کا واجب نہ ہونا اس بات کو مستلزم

کہ ان کی وضع زائل ہو کر دوسری وضع حاصل ہو جائے مگر یہ تسلیم نہیں ہے کہ زوال وضع کیلئے اجزاء کا حرکت کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ وضع کا زوال و تبدل خود اجزاء کی حرکت کو مستلزم نہیں بلکہ فلک کے اجزاء کے علاوہ فلک کے جوف اور سپٹ میں جو دوسری چیزیں ہیں جن کے ساتھ وضع اور محاذات کا اعتبار کیا گیا ہے وہ حرکت کریں اور فلک کے اجزاء بالکل ساکن رہیں تب بھی ان کی وضع زائل ہو جائے گی مثلاً فلک کے جوف میں جو چیزیں ہیں ان کے اعتبار سے بھی فلک کے اجزاء کو وضع اور محاذات حاصل ہے کہ فلک کا فلک اجزاء فلک کے مقابل اور محاذی ہے فلک اجزاء فلک کے محاذی ہے اب اگر وہ شے وہاں سے ہٹ جائے اور فلک کا وہ جزو اپنی جگہ ساکن رہے تو فلک کے اس جزو کی اس شے سے محاذات زائل ہو جائیں گی اور اس سے فلک کے اس جزو کی وضع بدل جائے گی کیونکہ ایک شے کے محاذی اور مقابل ہونا یہ ایک وضع ہے اور دوسری وضع کے محاذی ہونا یہ دوسری وضع ہے تو دیکھو فلک کے اجزاء کی وضع کا زوال ان کی حرکت کو مستلزم نہیں پس فلک کیلئے حرکت مستدرہ ثابت نہیں ہوگی،

سواء كانت تلك الحركة الزاوية یعنی دوسری چیزیں خواہ طبعی طور پر حرکت کریں یا کسی قاصر کے قسر اور جبر کی وجہ سے حرکت کریں ہر حال میں اجزاء کی وضع زائل ہو جائے گی،

واجب الزا اعترض ذکر کا جواب دیا گیا ہے کہ وہ دوسری چیزیں جن کے ساتھ فلک کے اجزاء کی وضع کا اعتبار کیا گیا ہے ہم ان تمام چیزوں کو ساکن فرض کرتے ہیں جب فلک کے علاوہ تمام چیزیں ساکن ہوں گی تو فلک تو چونکہ بسیط ہے اس کے اجزاء کی کوئی وضع متعین و مخصوص نہیں ہے تو اس کا ہر جزو اپنی وضع سے دوسری وضع کی طرف مستقل ہوگا یعنی وضع کی تبدیلی ہوگی اور دوسری تمام چیزوں کے ساکن ہونے کی وجہ سے اب فلک کے اجزاء ہی حرکت مستدرہ کرنی پڑے گی لہذا فلک کیلئے حرکت مستدرہ کا قبول کرنا ثابت ہو جائے گا و ہوا المطلوب، لیکن آپ اس جواب کی رکاکت و صنعت کو خوب سمجھ رہے ہیں کہ اس میں فلک کی حرکت مستدرہ کے ثبوت کو غیر کو ساکن فرض کرنے پر موقوف کیا گیا ہے یعنی فلک کے علاوہ اس کے جوف میں کائنات کی تمام اشیاء کو اگر ساکن فرض کیا جائے تب حرکت مستدرہ ثابت ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو بات فرضی چیز پر موقوف ہو وہ بھی خود فرضی ہوگی تو فلک کی حرکت مستدرہ بھی کوئی نفس الامری چیز نہیں ہوگی بلکہ ایک فرضی بات ہوگی حالانکہ علم حکمت میں موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا بیان ہوتا ہے۔ فافہم

والقول ایضاً یجب أن یکون فیہ مبدأ أمیل مستدریر متغیراً به وإلا لَمَا كان قابلاً للحركة المستدریرة لکن التالی کا ذریعہ فالمقدم مثلاً بیان الشرطیة انه لو لم یکن فی طبعہ المناسب ان یقال لو لم یکن طبعہ مبدأ أمیل مستدریر اتول فی کلامہ اضطراب لانه لو کان الطبع بمعنی الطباع یتناول ماله شعور و اراداً فلا یلا یتم قولہ فیما لجد وإلا لکان الشئ مع العائق الطبعی کہو لا معہ وإن کان معنی الطبعیة فلا یصح قولہ لَمَا قَبِلَ المیل المستدریر من خارج إذ اللزوم علی تقدیر ان یقبَل ما لیس فی طبعہ مبدأ أمیل مستدریر میلاً من خارج هو تساوی الجسم القلیل المیل والذی لا میل طبعیاً فیہ اصلاً فی السرعة كما استغنی علیہ



ولا استمالة في ذلك وايضا لم يصح قوله فلا يكون فيه ميل مستدبر اصلاً وهو ظاهر  
والانسيب ان يعمد الطبع على الطباع والعائق الطبيعي على المتناول ماله شعور واردة  
فان الطبيعة ايضاً يطلق على سبيل التذكرة مرادفة للطباع كما صرح بعض المحققين  
فيمتح أن يعترض على الاستدرة وقد ثبت انه قابل للمركبة المستديرة

**تشریح** اور نیز ہم یہ کہتے ہیں کہ فلک کے اندر ایک ایسے مبدأ میں مستدیر کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ حرکت کرتا ہے ورنہ تو وہ حرکت مستدیرہ کو قبول کر نہ لایا ہی نہ رہے لیکن تالی کا ذب ہے پس مقدم ہی اسکا کہ طرح (کاذب) ہوگا، شرطیہ کا بیان یہ ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں نہ ہو، مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا اگر اس کی طبیعت نہ ہو مبدأ میں کہتا ہوں اس کے کلام میں خلل ہے اس لئے کہ اگر طبع طباع کے معنی میں ہے اور اس چیز کو شامل ہے جس کیلئے شعور و ارادہ ہے پس یہ مصنف کے بعد میں آیا لے قول "ورنہ تو البتہ شئی عائق طبعی کے ساتھ ایسی ہو جائے گی جیسا کہ وہ اس (عائق طبعی) کے ساتھ نہ ہو" کے مناسب نہیں اور اگر (طبع) طبیعت کے معنی میں ہے تو مصنف کا قول "البتہ وہ خارج سے میل مستدیرہ کو قبول نہیں کرے گا" صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اس بات کے ماننے پر کہ "وہ چیز جس کی طبیعت میں مبدأ میں مستدیرہ نہ ہو خارج سے میل کو قبول کرے" جو بات لازم آرہی ہے وہ تھوڑے میل والے جسم کا اور اس جسم کا جس میں طبعاً بالکل میل نہیں ہے، سرعت میں برابر ہونا ہے جیسا کہ تو اس پر عنقریب مطلع ہو جائے گا اور اس میں کوئی حال بات نہیں ہے اور نیز مصنف کا یہ قول "کہ اس میں بالکل میل مستدیرہ نہیں رہے گا" صحیح نہیں ہوگا اور یہ ظاہر ہے اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ طبع کو طباع پر محمول کیا جائے اور عائق طبعی کو اس چیز پر (محمول کیا جائے) جو اس پر بھی مشتمل ہو جس کیلئے شعور و ارادہ ہوتا ہے اس لئے کہ نادر طریقہ پر طبیعت ہی طباع کے ہم معنی ہو کر بولی جاتی ہے جیسا کہ بعض محققین نے صراحت کی ہے، پس یہ بات محال ہوگی کہ وہ گھومنے کے طریقہ پر حرکت کرے حالانکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے والا ہے،

**تشریح** ونقول ايضاً في فصل هذا في مذكرة احكام ثلثة في من من حكم ثاني في بيان ان فلک کے اندر مبدأ میل مستدیرہ کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ حرکت مستدیرہ کرتا ہے،

میل کے معنی لغت میں مائل ہونا، میل کی اصطلاحی تعریف آپ ص ۱۸۷ پر پڑھ چکے ہیں کہ میل اس کیفیت کو کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مانع سے مدافعت کرتا ہے مثلاً پتھر اوپر سے نیچے کی طرف مائل ہوتا ہے اگر اس کو روکا جائے تو وہ روکنے والے سے مدافعت کرتا ہے یہ اور بات ہے کہ غالب کون آئے اگر مانع قوی ہوگا تو وہ غالب آجائے گا اور پتھر کو نیچے گرنے سے روک دیا مگر بوجھ اور زور ضرور محسوس ہوگا اور اگر پتھر قوی ہے تو وہ غالب آجائے گا اور مانع کو دفع کر کے نیچے زمین تک پہنچ جائے گا اور مستدیرہ کا مطلب ہے مایوجد وینشأ بہ المیل یعنی جس کی وجہ سے میل پایا جاتا ہے اور پیدا ہوتا ہے، گویا کہ میل کی علت اور سبب کو مبدأ میں کہا جاتا ہے، فلک کے اندر مبدأ میں مستدیرہ کے واجب ہونیکا

مطلب یہ ہوا کہ حرکت مستدیرہ کرنے کا شائبہ اور علت ہے اس کا خود فلک کی طبیعت ہی میں ہونا ضروری ہے۔  
فلک خارج سے میل مستدیرہ کو قبول نہیں کرتا ہے،

والا کما کان الخ سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں جو ایک تفسیر شرطیہ پر مشتمل ہے کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیرہ نہ ہو تو وہ حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے والا ہی نہیں رہے گا لیکن تالی یعنی حرکت مستدیرہ کو قبول نہ کرنا کا وہ ہے کیونکہ اس سے پہلے حکم میں دلیل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے پس مقدم یعنی فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیرہ ہونا بھی کا ذب ہوا کیونکہ تالی کا کذب مقدم کے کذب کو مستلزم ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیرہ ہونا ضروری ہے،

بیان الشرطیۃ الخ اور جو شرطیہ مذکور تھا اس کے مقدم اور تالی کے درمیان لزوم کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیرہ نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل مستدیرہ کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ طبیعت کے اندر نہ ہوتے ہوئے خارج سے میل مستدیرہ قبول کرینے کی صورت میں ایک محال لازم آتا ہے جس کی تفصیل عنقریب ص ۴۱۶ پر دانا قلنا الخ کے تحت آرہی ہے، بہر حال جب فلک کی طبیعت کے اندر بھی میل مستدیرہ نہیں ہوگا اور خارج سے بھی وہ میل مستدیرہ کو قبول نہیں کرے گا تو اس میں میل مستدیرہ بالکل ہی نہیں رہے گا نہ داخلی نہ خارجی پس حرکت مستدیرہ کا جو سبب تاجب وہ بالکل متفق ہو گیا تو فلک کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ہی محال ہوگا پس شرطیہ ثابت ہو گیا کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیرہ نہ ہو تو وہ حرکت مستدیرہ کو قبول نہیں کرے گا،

المناسب ان یقال الخ شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ما تن کیلئے مناسب یہ تھا کہ کلمہ فی کو حذف کر کے لولہ یکن طبعہ کہتے اس لئے کہ مبدأ عین طبیعت ہی کو کہا جاتا ہے میل مستدیرہ کا سبب اور علت خود فلک کی طبیعت ہی تو ہے توجہ مبدأ عین طبیعت ہے تو عبارت کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ اگر فلک کی طبیعت میں طبیعت نہ ہو "اس میں ظرفیت الشئ لنفسہ لازم آتی ہے اس سے پہلے کیلئے لفظ فی کو حذف کر دینا مناسب ہے اور لفظ "مناسب" کہا "واجب نہیں کہا اس لئے کہ اس میں تاویل ممکن ہے کہ یا تو لفظ فی کو زائد مان لیا جائے یا طبیعت سے مراد ذات اور حقیقت لے لیا جائے کہ اس کی ذات اور حقیقت میں مبدأ میل مستدیرہ ہے ان دونوں صورتوں میں ظرفیت الشئ لنفسہ لازم نہیں آئیگی مولانا عبدالحق خیر آبادی نے شرح ہدایۃ الحکمۃ میں طبیعت کی تفسیر حقیقت ہی کے ساتھ فرمائی ہے،

اقول فی کلامہ اضطراب الخ شارح یہ ما تن کے کلام میں اضطراب بیان کرتے ہیں جس کی توضیح یہ ہے کہ لفظ طبع کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک طبیعت پر دوسرے طبع پر، طبیعت خاص ہے اور طبع عام، طبیعت کہتے ہیں اس مبدأ میل کو جس کے اندر شعور و ارادہ نہیں ہوتا جیسے پتھر کی طبیعت کہ وہ پتھر کو اوپر سے نیچے کی طرف لاتا ہے اور اس کے اندر کوئی شعور و ارادہ نہیں ہوتا اور طبع کہتے ہیں مطلقاً مبدأ میل کو خواہ اس میں شعور و ارادہ ہو یا نہ ہو، پس میل طبعاً پتھر کے مبدأ میل کو بھی کہہ سکتے ہیں جو بلا شعور و ارادہ حرکت کرتا ہے اور انسان و حیوان کے مبدأ میل کو بھی جو شعور و ارادہ کے ساتھ حرکت کرتے ہیں، اور میل طبعی صرف پتھر کے میل کو کہا جاسکتا ہے انسان و حیوان کے میل کو

میل طبعی نہیں کہا جاسکتا، اس کو ذہن نشین کرنے کے بعد اضطراب کی تقریر یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں جو طبع کا لفظ آیا ہے  
 یہ مودریافت کرتے ہیں کہ اس سے مراد کیا ہے میل طبعی مراد ہے یا میل طباعی، اگر میل طباعی مراد ہے تو یہ ماتن کے اس قول  
 جرد ۴۱۹ پر آیا ہے والا لکان الشئ مع العائن الطبعی کہہ کر لا معہ کے مناسب نہیں ہے کیونکہ ماتن نے  
 وہاں عائق طبعی کہا ہے عائق طباعی نہیں کہا جب یہاں طباعی مراد ہے تو وہاں بھی طباعی کہنا چاہئے تھا اور اگر میل طبعی مراد  
 ہے تو اس میں دو خرابی ہیں ایک تو یہ کہ مصنف کا یہ قول لئنا قبل المیل المستدیر من خارج صحیح نہیں ہوگا یعنی مصنف  
 نے جو یہ کہا ہے کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبداء میل مستدیر نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ اس  
 صورت میں محال لازم آتا ہے، یہ کہنا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ طبیعت میں میل مستدیر نہ ہوتے ہوئے خارج سے میل مستدیر قبول  
 کرنے کی تقدیر پر جو محال لازم آتا ہے وہ دراصل وہ ہے جس کو آپ مصنف کی آئندہ بیان کردہ دلیل میں جان لیں گے کہ جسم  
 قلیل المیل یعنی وہ جسم جس کے اندر میل طبعی کم درجہ کا ہو اور وہ جسم جس میں میل طبعی بالکل نہ ہو دونوں سرعت رفتار میں  
 برابر ہو جائیں گے اور جسم قلیل المیل الطبعی اور جسم عظیم المیل الطبعی کا سرعت رفتار میں برابر ہونا محال ہے، تو بتاریخ فرماتے  
 ہیں ولا استحالۃ فی ذلك کہ یہ کوئی محال نہیں ہے کیونکہ اگر جسم عظیم المیل الطبعی کے اندر میل طبعی نہیں ہے تو میل طباعی  
 تو ہو سکتا ہے کیونکہ خاص کی نفی سے عام کی نفی نہیں ہوتی جیسے اگر کوئی شے انسان نہ ہو تو حیوان تو ہو سکتی ہے ایسے ہی یہاں  
 پر اگر میل طبعی نہیں ہے تو میل طباعی ہو سکتا ہے اب وہ جسم عظیم المیل نہیں رہا وہ اگر قلیل المیل کے سرعت میں برابر ہو جائے  
 تو کوئی محال نہیں، محال توجب ہوتا جبکہ اس کے اندر مطلقاً میل نہ ہوتا نہ میل طبعی نہ میل طباعی، اور جب محال لازم نہیں  
 آیا تو وہ خارج سے میل مستدیر کو قبول کر سکتا ہے پس مصنف کا لئنا قبل المیل المستدیر من خارج کہنا صحیح نہ ہوا  
 والیضا لیسم قولہ المیل طبعی مراد لینے میں دوسری خرابی بیان کرتے ہیں کہ اس صورت میں مصنف کا یہ قول  
 فلا یکون فیہ میل مستدیر اصلاً صحیح نہیں ہوگا اور اس کی بھی ادھی ہے کہ میل طبعی کی نفی سے میل طباعی کی نفی نہیں  
 ہوتی پس اگر اس کے اندر میل طبعی نہیں رہے گا نہ داخلی نہ خارجی تو ممکن ہے کہ اس میں میل طباعی موجود ہو لہذا میل کی  
 بالکل نفی کرتے ہوئے فلا یکون فیہ میل مستدیر اصلاً کہہ دینا صحیح نہیں ہوگا،

والا نسب ان یحمل الطبع المصنف کے کلام میں جو اضطراب تھا اس کو دفع کرنے کی ایک صورت بیان کرتے  
 ہیں کہ طبع سے مراد میل طباعی لیا جائے اس میں خرابی یہ تھی کہ یہ مصنف کے آئندہ قول "والا لکان الشئ مع العائن  
 الطبعی کہہ لاما" کے مناسب نہیں ہوگا کیونکہ اس میں تو مصنف نے طبعی کہا ہے طبعی نہیں تو اس خرابی کو دور کرنے  
 کیلئے فرماتے ہیں کہ عائق طبعی کو ایسے میل پر محمول کر لیا جائے جو ذی شعور و ارادہ کو بھی شامل ہوتا ہے اور وہ میل طباعی ہوتا ہے  
 گویا اس قول میں طبعی بول کر طباعی مراد لیا گیا ہے اور اس مراد لینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ شاذ و نادر طریقہ پر کبھی کبھی  
 طبیعت کو طبعی کے مراد اور ہم معنی بھی استعمال کر لیا جاتا ہے یہ تو ایسا ہی ہے جیسے خاص لوگ کو عام مراد لے لیتے ہیں پس  
 جب قول آئندہ میں عائق طبعی سے مراد عائق طباعی ہو گیا تو اب یہ دونوں قول ایک دوسرے کے موافق اور مناسب  
 ہو جائیں گے اور بعض محققین جیسے محقق نصیر الدین طوسی شرح اشارات میں اور سید شریف نے حاشیہ شرح التلخیص میں

اس کی صراحت بھی کی ہے کہ طبیعت کا اطلاق کبھی کبھی طبع کے مراد بھی ہوتا ہے،

فیمتنع ان يتحرك على الاستدارة الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جب فلک کے اندر میل مستدیر بالکل نہیں ہوگا نہ داخلی اور نہ خارجی تو اس کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ہی محال ہو جائے گا کیونکہ میل مستدیر حرکت مستدیرہ کیلئے علت ہے اور علت کے منتفی ہونے سے معلول بھی منتفی ہو جاتا ہے پس میل مستدیر کے منتفی ہونے سے حرکت مستدیرہ بھی منتفی اور منتفی ہو جائیگی۔ لکن فصل کے شروع میں ثابت ہو چکا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے اور حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے اور اسے منع ہونے میں منافق ہے پس اجتماع متناقضین لازم آگیا اسلئے یہ یا تاخی پر مبنی کہ فلک کی طبیعت میں مبداء میل مستدیرہ ہونا ضروری ہے ثابت

وفیه بحث اذ لو اريد به ان الحركة المستديرة ممكنة ذاتي لانه فهذا لا ينافي حركته على الاستدارة بواسطة عدم علتها وهي الميل المستدير وان اريد به ان للفلك استعدادا تاما للحركة المستديرة ولا يحصل ذلك الاستعداد الا عند وجود جميع الشرائط وعدم جميع الموانع فذلك غير معلوم متامم وايضا ما ذكره ههنا جار في كل من البسائط العنصرية اذ لا شبهة في امكان الحركة المستديرة كيف لا وقد ذهبوا الى ان كوة النار متحركة بمعالجة الفلك فيجب ان يكون فيه مبداء ميل مستدير يتحرك به ويمكن تقرير الدليل على وجه يكتفي فيه امكان الحركة بحسب الذات ولا يجزى في العناصير بان يقال التحريك القسري للفلك ممكن وما يقبل تحريكاً قسرياً فلا بد فيه من مبداء ميل طبايعي ولما امتنع في الفلك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبداء ميل مستدير

**ترجمہ**

اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر اس سے (حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے سے) یہ مراد لیا گیا ہے کہ حرکت مستدیرہ اس (فلک) کیلئے ذاتی طور پر ممکن ہے تو یہ اس کی حرکت علی الاستدارة کے محال ہونے کے منافی نہیں ہے اس کی علت نہ ہونے کے واسطے سے اور وہ (علت) میل مستدیرہ ہے اور اگر اس سے یہ مراد لیا گیا کہ فلک کیلئے حرکت مستدیرہ کی پوری استعداد ہے اور یہ استعداد نہیں حاصل ہوتی مگر تمام شرائط کے موجود ہونے اور تمام رکاوٹوں کے معدوم ہونے کے وقت پس یہ گذشتہ کلام سے معلوم نہیں ہوا اور نیز جو (دلیل) مصنف نے یہاں ذکر کیا ہے وہ بسا اظہر ہے میں سے ہر ایک میں جاری ہو جائے گی اس لئے کہ حرکت مستدیرہ کے ممکن ہونے میں کوئی شبہ نہیں اکیسے نہ ہو حالانکہ فلاسفہ اس طرف گئے ہیں کہ آگ کا کورہ فلک کے تابع ہو کر حرکت کرتا ہے پس اس کے اندر بھی مبداء میل مستدیرہ کا ہونا واجب ہے جس کی وجہ سے وہ حرکت کرے اور دلیل کا تقریباً ایسے طریقہ پر بھی ممکن ہے جس میں حرکت کا ذاتی طور پر ممکن ہونا کافی ہو جائے اور عناصر میں (دلیل) جاری نہ ہو اس طرح کہ یوں کہا جائے کہ فلک کو قسری طور پر حرکت کرانا ممکن ہے اور جو تحریک قسری کو قبول کرے اس میں مبداء میل طبايعی کا ہونا ضروری ہے اور جب فلک میں میل مستقیم محال ہے تو وہ مبداء میل مستدیر ہوگا،

**تشریح**

وفیه بحث الخ شارح نے دو اعتراض کئے ہیں پہلا اعتراض وفیه بحث الخ سے اور دوسرا اعتراض وايضا ما ذكره الخ سے پہلا اعتراض تو لزوم اجتماع متناقضین

ہرے، اوپر کہا گیا تھا کہ حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے اور حرکت مستدیرہ کے منتسج ہونے میں منافات ہے۔  
اس لئے اجتماع متنافیین لازم آئے گا شارع اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ فلک کے حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے  
کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ فلک کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ذاتی طور پر ممکن ہے دوسرا مطلب یہ ہے کہ  
فلک کے اندر حرکت مستدیرہ کرنے کی استعداد تام موجود ہے، اگر آپ مطلب اول مراد لیتے ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ  
امکان ذاتی امتناع بال غیر کے منافی نہیں ہوتا جیسا کہ آپ نے ص ۲۹ پر پڑھا ہے کہ عقل اول کا عدم ذات کے  
اعتبار سے ممکن ہے اور غیر کی وجہ سے منتسج ہے کیونکہ عقل اول کا عدم فرض کرنے سے باری تعالیٰ کا عدم لازم آتا ہے  
اس لئے عقل اول کا عدم ممکن بالذات اور منتسج بال غیر ہو تو معلوم ہو کہ امکان ذاتی اور امتناع بال غیر دونوں صحیح  
ہو سکتے ہیں ان میں کوئی منافات نہیں ہے تو یہاں آپ کی مراد کے مطابق فلک کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ممکن  
بالذات ہوا اور حرکت مستدیرہ کا جو امتناع لازم آ رہا ہے یہ امتناع بال غیر ہے کیونکہ حرکت مستدیرہ فلک کے  
لئے ذاتی طور پر تو منتسج نہیں ہو رہی ہے بلکہ اپنی علت یعنی مبدأ میل مستدیرہ کے نہ ہونے کی وجہ سے منتسج ہو رہی  
ہے پس حرکت مستدیرہ کا امکان ذاتی اس امتناع بال غیر کے منافی نہیں ہے لہذا اجتماع متنافیین لازم نہیں آیا  
ہاں اگر حرکت مستدیرہ فلک کیلئے ذاتی طور پر منتسج ہوتی ت امکان ذاتی اور امتناع ذاتی کا اجتماع اجتماع  
متنافیین ہوتا کیونکہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ ایک شے کسی شے کیلئے ممکن بالذات بھی ہو اور منتسج بالذات  
بھی، ہاں ایسا ہو سکتا ہے کہ ممکن بالذات ہو اور منتسج بال غیر ہو جیسا کہ یہاں ہے، فلا اشکال، اور اگر آپ  
مطلب ثانی مراد لیتے ہیں کہ فلک میں حرکت مستدیرہ کی استعداد تام ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تو ہمیں تسلیم ہے  
کہ حرکت مستدیرہ کی استعداد تام اس کے منتسج ہونے کے منافی ہے مگر کسی شے کی استعداد تام تو اس وقت  
تحقق ہوتی ہے جبکہ اس شے کے تمام شرائط موجود ہوں اور تمام موانع معدوم و مرفوع ہوں اور یہ بات ماقبل میں  
کہیں معلوم نہیں ہوئی یعنی آپ نے ماقبل میں تمام شرائط کے وجود اور تمام موانع کے ارتفاع کا کہیں بھی کوئی  
تذکرہ نہیں کیا جس سے یہ معلوم ہوتا کہ فلک کے اندر حرکت مستدیرہ کی استعداد تام ہے اس لئے حرکت مستدیرہ  
کے منتسج ہونے سے خلاف ثابت لازم ہی نہیں آیا،

والجنا ما ذکرنا کواھھنا الخ یہ دوسرا اعتراض ہے جو حکم ثانی یعنی ونقول ایضاً یجب ان یکون فیہ  
مبدأ میل مستدیرہ پر کیا گیا ہے جس میں ماتن نے دعویٰ کیا ہے کہ فلک کے اندر مبدأ میل مستدیرہ  
کا ہونا واجب ہے اور چونکہ فن ثانی میں ان احوال کا بیان ہے جو فلک کے ساتھ مخصوص ہیں تو دعویٰ  
کا مطلب یہ ہوا کہ مبدأ میل مستدیرہ فلک ہی کے ساتھ مخصوص ہے عناصر میں پایا نہیں جاتا اس پر اعتراض  
یہ ہے کہ جو دلیل ماتن نے فلک کے اندر مبدأ میل مستدیرہ ہونے کی بیان کی ہے وہ ب الط عناصر (آگ پانی  
مٹی ہوا) میں بھی جاری ہوتی ہے اور اس دلیل سے ان عناصر کے اندر بھی مبدأ میل مستدیرہ کا پایا جانا ثابت  
ہوتا ہے یا اس طور کہ عناصر کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ممکن ہے اور ممکن کیسے نہ ہو جبکہ بعض عناصر میں حرکت مستدیرہ

کا وقوع اور تحقق بھی ہے جیسا کہ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ گرہ ناری فلک قمر کے تابع ہو کر حرکت مستدیرہ کرتا ہے تو جب عناصر کے لئے حرکت مستدیرہ کرنا ممکن ہے تو ان میں مبدأ میل مستدیرہ کا ہونا واجب ہوگا اور نہ تو یہ خارج سے بھی میل مستدیرہ کو قبول نہیں کریں گے اسی مجال کے لازم آنے کا وجہ جس کا بیان دلیل مذکور میں غفریب آ رہا ہے تو جب نہ تو عناصر کے اندر میل مستدیرہ ہوگا اور نہ وہ خارج سے قبول کریں گے تو ان کا حرکت مستدیرہ کرنا ہی محال ہو جائے گا حالانکہ ابھی معلوم ہوا ہے کہ عناصر کیلئے حرکت مستدیرہ کرنا ممکن بلکہ واقع ہے پس خلاف واقع لازم آئے گا اس لئے عناصر میں مبدأ میل مستدیرہ کا ہونا واجب ہے تو دیکھو عناصر کے اندر بھی مبدأ میل مستدیرہ کا ہونا دلیل مذکور سے ثابت ہو گیا پس یہ دعویٰ فلک کے ساتھ مخصوص نہ رہا،

کیف لا وقد ذهبوا الخ کیف لا کے بعد عبارت محذوف ہے ای کیف لایکون حرکت المستدیرہ ممکنہ وقد ذهبوا الخ، عناصر میں سے ہر عنصر کی حرکت مستدیرہ کیسے ممکن نہ ہو جب کہ فلاسفہ بعض عناصر یعنی گرہ ناری کی حرکت مستدیرہ کے وقوع کے قائل ہیں کہ وہ فلک قمر (سب سے نیچے والے فلک) کے تابع ہو کر حرکت مستدیرہ کرتا ہے اور وقوع شے کے بعد امکان شے کا انکار ہو ہی نہیں سکتا۔

وہیکن تقریر الدلیل علی وجہ الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ دلیل کا تقریر اس طرح کی جاسکتی ہے جس میں فلک کیلئے ذاتی طور پر حرکت مستدیرہ کا ممکن ہونا کافی ہو جائے استعداد تام کی ضرورت نہ پڑے اور وہ دلیل عناصر میں جاری نہ ہو جس سے دونوں اعتراض ختم ہو جائیں گے چنانچہ دلیل کی تقریر اس طرح کی جائے کہ فلک کیلئے تحریک قسری ممکن ہے اور جو چیز تحریک قسری کو قبول کرے اس میں مبدأ میل طبعی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ تحریک قسری کیلئے قاسم کا ہونا ضروری ہے اور قاسم اس کہہتے ہیں جو کسی شے میں اس کی طبیعت کے تقاضے کے خلاف اثر کرے پس اگر اس شے کے اندر میل طبعی نہ ہو تو قاسم بھی نہیں ہو سکتا اس لئے تحریک قسری کو قبول کرنے والی شے میں میل طبعی کا ہونا ضروری ہے اور مبدأ میل طبعی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مستقیم ہوگا یا مستدیرہ اور فلک کے اندر میل مستقیم کا پایا جانا محال ہے کیونکہ اس سے قبل ۳۹۷ پر بیان ہو چکا ہے کہ فلک کیلئے حرکت مستقیم محال ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فلک کے اندر مبدأ میل مستقیم کا پایا جانا محال ہے اور جب میل مستقیم محال ہے تو مبدأ میل مستدیرہ کا پایا جانا ثابت اور متعین ہو گیا۔ وہو المطلوب، دلیل کی اس تقریر پر مذکور سے دونوں اعتراض ختم ہو جاتے ہیں پہلا اعتراض تو اسلئے ختم ہو جاتا ہے کہ مان کی بیان کردہ دلیل میں حرکت مستدیرہ کے ممکن ہونے کا ذکر تھا جس کی وجہ سے اعتراض کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ حرکت مستدیرہ کا امکان ذاتی امتناع بالآخر کے منافی نہیں اور شارح کی بیان کردہ دلیل میں مستدیرہ کی قید کے بغیر صرف تحریک قسری کے امکان کا ذکر ہے اس میں حرکت مستدیرہ کے امکان ذاتی یا امتناع بالآخر سے کوئی تعرض ہی نہیں ہے جس سے کوئی اعتراض وارد ہو۔ اور دوسرا اعتراض اس لئے ختم ہو جاتا ہے کہ اس تقریر میں یوں کہا گیا ہے کہ جب فلک میں میل مستقیم محال ہے تو میل مستدیرہ متعین و ثابت ہو گیا اور ظاہر ہے کہ عناصر کے متعلق یہ بات نہیں کہی جاسکتی ہے کہ ان کے اندر میل مستقیم محال ہے



کیونکہ عناصر تو حرکت مستقیمہ کو قبول کرتے ہیں ان میں میل مستقیمہ کو پایا جاتا ہے اس لئے ان کے اندر مبداء میل مستقیمہ کا ہونا ثابت نہیں ہوتا پس یہ دلیل عناصر میں جارہا نہیں ہوگی

وانما قلنا انه لو لم يكن في طبيعته مبدأ ميل مستدير لَمَا قَبِلَ المِيلَ المَسْتَدِيرَ من خارج اى قاسر لانه لو تحرك من خارج لَتَحْرَكَ مَسَافَةً فِي زَمَانٍ اِذْ لَا يَتَصَدَّرُ وَقَوْعُ الحَرَكَةِ فِي الْاَبْتِ وَيَكُونُ ذَلِكَ الزَّمَانُ اَقْصَرَ من زَمَانِ حَرَكَةِ ذِي مِيلٍ طَبِيعِيٍّ يَكُونُ ذَلِكَ المِيلُ مُعَاوِثًا لِمِيلِهِ القَسْرِيِّ لِخَالْفَتِهِ اِيَاةً فِي المَجْهَةِ وَيَتَحْرَكَ بِمِثْلِ تِلْكَ القُوَّةِ العَسْرِيَّةِ فِي عَيْنِ تِلْكَ المَسَافَةِ وَاللَّيْزَمُ الشَّيْءُ اِي الحَرَكَةُ مَعَ العَالِقِ وَهُوَ المِيلُ الطَبِيعِيُّ كَهَذَا مَعَهُ هَذَا اخْلَفَ قِيلَ لَا يَلِزَمُ من فَوْضِ عَدَمِ المِيلِ العَالِقِ فِيهِ عَدَمُ جَمِيعِ العَوَالِقِ نِيكُنُ اَنْ يَكُونَ خَالِيًا عَنِ المِيلِ وَمَقَارِنَ لِمِيلٍ اُخْرٍ يُقَاوِمُ ذَلِكَ العَالِقُ المِيلَ الَّذِي فِي ذِي المِيلِ فَلَا يَلِزَمُ اَنْ يَكُونَ زَمَانٌ عَدِيمًا لِمِيلٍ اَقْصَرَ من زَمَانِ ذِي المِيلِ وَاجِبٌ بَا نَا نَفْرَضُ مِثْلَ ذَلِكَ العَالِقِ مَعَ ذِي المِيلِ الصَّغِيرِ

**ترجمہ** اور بیشک ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں مبداء میل مستدیر نہ ہو تو وہ خارج یعنی تاسر سے میل مستدیر کو قبول نہیں کریگا وہ اس لئے کہ اگر (فلک کے اندر میل مستدیر نہ ہوتے ہوئے) وہ خارج سے حرکت کرے تو وہ البتہ ایک مسافت پر ایک زمانہ میں حرکت کرے گا اس لئے کہ ان کے اندر حرکت کے واقع ہونے کا تصور نہیں کیا جاتا اور یہ زمانہ میل کم ہوگا اس میل طبعی والے کی حرکت کے زمانہ سے جو رکاوٹ بننے والا ہے اس کے میل قسری کیلئے اس کے (میل طبعی کے) مخالف ہونے کی وجہ سے اس کے (میل قسری) جہت میں اور یہ حرکت کرے گا اسی قوت قسریہ کے جیسے کہ ذریعہ بعینہ اسی مسافت میں ورنہ تو البتہ ہو جائے گی شے یعنی حرکت رکاوٹ بننے والے کے ساتھ اور وہ میل طبعی ہے مثل اس شے کے جو عالق کے ساتھ نہیں ہوتی اور یہ خلاف واقع ہے کہا گیا کہ اس کے اندر رکاوٹ بننے والے میل کے عدم کو فرض کر نیسے تمام رکاوٹوں کا محروم ہونا لازم نہیں آتا پس ممکن ہے کہ وہ (فلک) میل (طبعی) سے خالی ہو اور دوسرے کسی ایسے عالق کے ساتھ متصل ہو کہ وہ عالق اس میل کے برابر ہو جو میل والے (جسم) کے اندر ہے پس یہ لازم نہیں آئے گا کہ جس میں میل محروم ہے اس کا زمانہ میل والے کے زمانہ سے کم ہو اور جواب دیا گیا اس طور پر کہ ہم اسی عالق جیسا میل والے کے ساتھ بھی فرض کر لیں گے۔

**تشریح** وانما قلنا انه الخ فلک کے اندر مبداء میل مستدیر ہونے کی دلیل کی تقریر کے ذیل میں جو تفسیر شرطیہ کا بیان آیا تھا اس میں یہ کہا گیا تھا کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبداء میل مستدیر نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہیں کرے گا تشریح یہاں سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر فلک کی طبیعت کے اندر مبداء میل مستدیر نہ ہونے کی صورت میں وہ خارج سے یعنی قاسر سے میل مستدیر کو

بقول کرے یعنی حرکت قسریہ کرے تو ایک محال لازم آئے گا اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے لہذا فلک  
 کی طبیعت میں میل مستدیر نہ ہوتے ہوئے خارج سے میل مستدیر کو قبول کرنا بھی محال ہو گا پس ہمارا یہ دعویٰ ثابت ہو چکا  
 گا کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہیں کرے گا، رہی یہ بات کہ  
 وہ کیا محال لازم آتا ہے اور کیسے لازم آتا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب فلک خارج سے میل مستدیر کو قبول کر کے  
 حرکت مستدیرہ قسریہ کرے گا تو ظاہر ہے کہ اس حرکت کی کوئی نہ کوئی مسافت ضرور ہوگی کیونکہ کیلئے مسافت کا ہونا  
 ضروری ہے اور کسی نہ کسی زمانہ میں وہ حرکت کرے گا اس لئے کہ حرکت کیلئے زمانہ ہونا بھی ضروری ہے ایک آن یعنی جزیرہ  
 کے اندر حرکت کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اب ہم اس کا ایک مسافت اور ایک زمانہ فرض کرنے میں مسافت تو متوجہ چکر  
 اور زمانہ ایک گھنٹہ فرض کر لیتے ہیں یعنی یہ فرض کرتے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں نو میل مستدیر نہیں ہے یعنی وہ عدیم المیل ہے  
 البتہ کوئی قاسم باہر سے اس کو حرکت قسریہ کر رہا ہے اور وہ ایک گھنٹہ میں متوجہ چکر لگاتا ہے اب ہم ایک دوسرا جسم  
 ایسا فرض کرتے ہیں جس کے اندر میل طبعی موجود ہے اور وہ بھی اپنی طبیعت سے نہیں بلکہ اپنی طبیعت کے خلاف خارج  
 اور قاسم سے حرکت قسریہ کر رہا ہے اور اسکی قوت قسریہ بالکل اتنی ہی ہے جتنی فلک عدیم المیل کی قوت قسریہ ہے اور  
 دونوں کی مسافت بھی برابر ہے اب اس دوسرے جسم کا میل طبعی اس کے میل قسری کیلئے حرکت کی رفتار میں عائق یعنی  
 رکاوٹ پیدا کرنے والا ہوگا کیونکہ ان دونوں کی جہتیں مختلف ہیں مثلاً میل طبعی تو اس کو مشرق کی طرف گھمانا چاہتا  
 ہے اور میل قسری اس کے خلاف مغرب کی طرف کو گھما رہا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ میل طبعی میل قسری کیلئے رکاوٹ بنے گا  
 اور حرکت کی رفتار میں کمی پیدا کر دے گا اسی لئے میل طبعی کو عائق طبعی بھی کہا جاتا ہے عائق کے معنی رکاوٹ بننے والے  
 کے آتے ہیں بہر حال رفتار میں کمی واقع ہوگی اور جب رفتار میں کمی ہوتی ہے تو زمانہ بڑھ جاتا ہے پس اس جسم ثانی یعنی  
 میل طبعی والے کا زمانہ زیادہ ہو جائے گا اور جسم اول یعنی فلک جو عدیم المیل ہے اس کی حرکت کا زمانہ کم ہوگا اس  
 لئے کہ اگر ان دونوں کا زمانہ کم و بیش نہ ہو بلکہ برابر ہو تو عائق طبعی والے کا بغیر عائق طبعی والے کے برابر ہونا لازم آئے  
 گا اور یہ بدیہہ محال اور خلاف واقع ہے چنانچہ ہم نے فرض کیا تھا کہ فلک عدیم المیل ایک گھنٹہ میں متوجہ چکر لگا رہا ہے  
 تو جسم ثانی یعنی عائق طبعی والا اس سے زائد زمانہ میں متوجہ چکر لگائے گا اور وہ زائد زمانہ ہم عدیم المیل کے زمانہ سے  
 دوگنا یعنی دو گھنٹے فرض کرتے ہیں پس یہ دوسرا جسم دو گھنٹے میں متوجہ چکر لگائے گا اب ہم ایک اور تیسرا جسم  
 فرض کرتے ہیں اس کے اندر بھی میل طبعی موجود ہے مگر اس کا میل طبعی جسم ثانی کے میل طبعی سے کمزور یعنی آدھی قوت  
 والا ہے مثلاً فرض کیجئے کہ جسم ثانی کا میل طبعی (عائق طبعی) دس پاؤں کا ہے اور جسم ثالث کا میل طبعی پانچ پاؤں  
 کا ہے اور یہ بھی اسی جیسی قوت قسریہ کے ذریعہ حرکت قسریہ کر رہا ہے اور اس کی مسافت بھی اتنی ہی ہے یعنی یہ  
 بھی متوجہ چکر لگا رہا ہے اب چونکہ اسکا عائق طبعی جسم ثانی کے عائق طبعی سے آدھا ہے تو اس کی رکاوٹ بھی اس سے  
 آدھے درجے کی ہوگی اور یہ بات مشاہدہ ہے کہ قوت میلہ معاروقہ کے کم اور زیادہ ہونے کے بقدر حرکت کی رفتار کم اور  
 زیادہ ہوتی ہے اگر قوت معاروقہ کم ہو تو رفتار تیز ہو جائے گی اور زمانہ کم ہو جائے گا اور اگر قوت معاروقہ زیادہ ہو

تو رفتا درست پڑ جائے گی اور زمانہ زیادہ ہو جائے گا کیونکہ اگر قوت معاوقہ کم ہو جائے اور رفتار میں کوئی زیادتی نہ ہو تو یا قوت معاوقہ زیادہ ہو جائے اور رفتار میں کوئی کمی نہ ہو تو قوت معاوقہ مانعہ لحوکہ نہیں رہے گی یعنی شرکت کی سرعت کو روکنے والی نہیں رہے گی اور یہ خلاف واقع ہے کیونکہ قوت معاوقہ تو حرکت کی سرعت کو روکنے والی ہوتی ہے اسی لئے تو اس کو معاوقہ کہا جاتا ہے تو جب جسم ثالث کا عائق طبعی جسم ثانی کے عائق طبعی سے آدھی قوت کا ہے تو جسم ثالث کی حرکت کی سرعت جسم ثانی کی حرکت کی سرعت سے دوگنی ہوگی اور زمانہ آدھا ہوگا پس جسم ثانی یعنی قوی عائق طبعی والا جب دو گھنٹہ میں سو چکر لگا رہا ہے تو جسم ثالث یعنی ضعیف عائق طبعی والا جس کو قلیل المیل کہا گیا ہے اس کے نصف زمانہ یعنی ایک گھنٹہ میں سو چکر لگائے گا اور یہی زمانہ جسم عدیم المیل کی حرکت کا ہے پس عدیم المیل کا قلیل المیل کے سرعت میں برابر ہونا لازم آیا اور ظاہر ہے کہ دونوں کی حرکت کی رفتار کا برابر ہونا محال ہے کیونکہ پہلے جسم کے اندر جب بالکل عائق نہیں ہے وہ ایک گھنٹہ میں سو چکر لگا رہا ہے اور دوسرے جسم کے اندر عائق موجود ہے اگرچہ قلیل و ضعیف ہے تو اس کی معاوقت اور رکاوٹ کا کچھ نہ کچھ تو اثر ہونا چاہئے جس سے رفتار میں کمی واقع ہو اور زمانہ بڑھے، ایسا کیسے ہو سکتا ہے کہ یہ بھی عدیم المیل کی طرح ایک ہی گھنٹہ میں سو چکر لگائے بہر حال عدیم المیل کا قلیل المیل کے برابر ہونا محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہے اس وجہ سے کہ فلک کی طبیعت میں میدا میل مستدیر نہ ہوتے ہوئے خارج سے میل مستدیر کو فرض کیا گیا ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے پس فلک کے اندر میدا میل نہ ہوتے ہوئے خارج سے میل کو قبول کرنا بھی محال ہو گیا پس ثابت ہو گیا کہ اگر فلک کی طبیعت میں میدا میل مستدیر نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہیں کرے گا،

لَعَرَكٌ مَسَافَةٌ فِي زَمَانٍ یہ کوئی حرکت کا جزا ہے کہ اگر فلک خارج سے حرکت کرے تو وہ ایک مسافت میں ایک زمانہ کے اندر حرکت کرے گا یعنی حرکت کیلئے مسافت اور زمانہ کا ہونا ضروری ہے مسافت ہم نے سوچ کر فرض کئے ہیں اور زمانہ ایک گھنٹہ مانا ہے جیسا کہ اوپر تقریر میں معلوم ہو چکا۔

ذَلِكَ يَتَوَصَّرُ وَقَعُ الْمَحْرُوكَةِ فِي الْأَنْ حَرَكَتِ كَلِّ زَمَانٍ كَمَا هُوَ كَمَا يَكُونُ فَرُورِي هُوَ اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ آن یعنی جزو غیر منقسم میں حرکت کے وقوع کا تصور نہیں ہو سکتا کیونکہ حرکت میں تدریج ہوتی ہے جیسا کہ آپ ۲۹۶ پر حرکت کی تعریف میں پڑھے ہیں اور چونکہ آن کا وقوع تو دفعۃً واحداً ہوتا ہے اور تدریجی چیز کا دفنی چیز میں واقع ہونا محال ہے اس لئے حرکت کا وقوع آن کے اندر محال ہے اور زمانہ میں چونکہ تدریج ہوتی ہے کہ اس کا وقوع شئیاً فی شئیاً ہوتا ہے اس لئے حرکت کے لئے زمانہ ضروری ہے،

وَيَكُونُ ذَلِكَ الزَّمَانُ الْوَقْتُ ذلك الزمان سے اتنا رہ عدیم المیل کے زمانہ کی طرف ہے یعنی وہ فلک جس کی طبیعت میں آپ نے میل مستدیر نہیں مانا اس کا زمانہ دوسرے جسم مفروض (جس کے اندر میل طبعی موجود ہے) کے زمانہ سے کم ہوگا، ذی میل طبعی اس سے مراد دوسرا جسم مفروض ہے جس کے اندر میل طبعی مانا گیا ہے۔

لیکن ذلك المیل معاوقا یہ جملہ میل طبعی کی صفت ہے یعنی وہ میل طبعی اس کے میل قسری کیلئے مانع یعنی رکاوٹ بننے

دالا ہوگا، معا وقت کے معنی روکنے کے آتے ہیں، اور رکاوٹ اس لئے بنے گا کہ دونوں کی حرکت جہت میں مختلف ہے مثلاً میل قسری تو مشرق کی طرف حرکت کا تقاضا کر رہا ہے اور میل طبعی اس کے خلاف مغرب کی طرف حرکت کا مقصد ہے، اس لئے اس کا میل طبعی میل قسری کی حرکت کی رفتار میں کمی واقع کر دے گا، اور جب رفتار کی سرعت کم ہو جائے گی تو زمانہ بڑھ جائے گا پس اس جسم آخر کا زمانہ عدیم المیل کے زمانہ سے زیادہ ہوگا اور عدیم المیل کا زمانہ اس سے کم ہوگا،

يقولك بمثل تلك القوة القسرية اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ جسم ثانی میں میل طبعی فرض کیا گیا ہے وہی حرکت قسریہ کر رہا ہے اور اس کی قوت قسریہ بھی اتنی ہی ہے جتنی جسم اول یعنی عدیم المیل کی قوت قسریہ ہے یعنی قاسر جتنی قوت کے ساتھ عدیم المیل کو حرکت کر رہا ہے اتنی ہی قوت کے ساتھ میل طبعی والے جسم کو حرکت کر رہا ہے اور مسافت بھی دونوں کی برابر ہے یعنی عدیم المیل بھی ستر چکر لگا رہا ہے اور میل طبعی والا بھی ستر چکر لگا رہا ہے جب دونوں کی قوت محرکہ قسریہ بھی برابر ہے اور مسافت بھی برابر ہے اور جسم ثانی میں میل طبعی (جو عائن اور مانع ہے میل قسری کا) موجود ہے اور جسم اول میں عائن نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ جسم ثانی کی حرکت کی رفتار میں کمی ہونے کی وجہ سے اس کا زمانہ زیادہ ہو جائے گا کیونکہ اگر عائن والے کا زمانہ زیادہ اور بغیر عائن والے کا زمانہ کم نہ ہو تو عائن والی حرکت کا بغیر عائن والی حرکت کے برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف واقع ہے جس کو ماتن نے اپنے اس قول وإلا كان الشيء مع العائن كمتروكاً معاً میں بیان کیا ہے والا کا مطلب وان لم يكن زمان حوكة عدیم المیل اقصر من زمان حوكة ذی میل طبعی۔ کہ اگر عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ میل طبعی والے کے زمانہ سے کم نہ ہو تو حرکت مع العائن کا حرکت بغیر العائن کے برابر ہونا لازم آئے گا کہ كمتروكاً معاً میں ہو ضمیر شئی کی طرف راجح ہے جس سے مراد حرکت ہے معاً کی ضمیر عائن کی طرف راجح ہے جس سے مراد میل طبعی ہے لفظی ترجمہ یہ ہوگا ورنہ البتہ ہو جائے گی وہ شے جو عائن کے ساتھ ہے مثل اس شے کے جو عائن کے ساتھ نہیں ہے اور محاورہ ترجمہ اس کا وہ ہے جو ہم نے ابھی ادپر کیا ہے کہ عائن طبعی والی چیز کا بغیر عائن طبعی والی چیز کے برابر ہونا لازم آئے گا،

هذا خلف۔ ہذا سے اشارہ ہے تسادی اور مثلیت کی طرف اور خلف خلاف واقع کا مخفف ہے کہ عائن والے کا بغیر عائن والے کے برابر اور مثل ہونا واقع کے خلاف ہے، کیونکہ واقعہ تو یہ ہے کہ جس کی حرکت کیلئے کوئی مانع اور عائن نہیں ہوتا اس کی حرکت سریع ہوتی ہے اور جب حرکت سریع ہوتی ہے تو زمانہ کم ہوتا ہے اور جس کی حرکت کے لئے ممانع ہوتا ہے اس کی حرکت بطیہ یعنی سست ہوتی ہے اور زمانہ زیادہ ہوتا ہے اس لئے دونوں کا زمانہ کے اعتبار سے برابر ہونا خلاف واقع ہے،

قیل لا يلزم من فرض الخ ادپر جو یہ کہا گیا ہے کہ عدیم المیل کے زمانہ کا کم ہونا ضروری ہے اس پر اعتراض کیا جا رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم اول یعنی عدیم المیل کے اندر اگر عائن طبعی معدوم ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں تمام عوائق ہی معدوم ہو جائیں کوئی دوسرا عائن بھی اس کے اندر موجود نہ ہو اور ہوسکتا ہے کہ وہ میل طبعی سے تو خالی ہو لیکن کوئی دوسرا عائن اس کے ساتھ اتنی ہی قوت کا لگا ہوا ہو جتنی قوت کا جسم ثانی کا عائن طبعی ہے، اب

ظاہر ہے کہ جتنی رکاوٹ جسم ثانی کا میل طبعی پیدا کر رہا ہے اتنی ہی رکاوٹ عدیم المیل کا وہ عائق خارجی پیدا کرے گا تو دونوں کی حرکت کی رفتار برابر رہے گی اور زمانہ بھی دونوں کا برابر ہوگا پس عدیم المیل الطبعی کے زمانہ کا ذوالمیل الطبعی کے زمانہ سے کم ہونا ضروری نہیں ہوا،

يُقَاوِمُ - مُقَاوَمَةٌ (باب مُفَاعَلَةٌ) سے مفعارع معروف کا صیغہ ہے جس کے معنی برابر ہونے کے بھی آتے ہیں اور مخالفت کرنے کے بھی آتے ہیں یہاں مساوات کے معنی میں ہے یُقَاوِمُ ای يُسَاوِي، ذلک العائق یہ يُقَاوِمُ کا ناعل ہے اور المیل الذی فی ذی المیل یہ اس کا مفعول ہے یعنی وہ عائق خارجی جو عدیم المیل الطبعی کے ساتھ لگا ہوا ہے اس میل طبعی کے برابر ہے جو میل والے جسم یعنی جسم ثانی کے اندر موجود ہے،

واجب باننا نفرض الخ سے اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ جس طرح عائق خارجی فرض کرنے کا دروازہ آپ کیلئے کھلا ہوا ہے اسی طرح ہمارے لئے کھلا ہے ہم اسی جیسا ایک عائق خارجی جسم ثانی کے ساتھ فرض کر لیں گے اب جسم ثانی میں دو عائق ہو جائیں گے ایک عائق طبعی جو کہ داخلی ہے اور دوسرا عائق خارجی، اور عدیم المیل کے ساتھ ایک ہی عائق رہے گا اور ظاہر ہے کہ ایک عائق والے کی حرکت کا زمانہ دو عائق والے کی حرکت کے زمانہ سے کم ہونا ضروری ہے کیونکہ دو عائق کی وجہ سے حرکت کی سرعت میں کمی زیادہ واقع ہوگی جس سے زمانہ بڑھ جائے گا اور ایک عائق کی وجہ سے سرعت میں تھوڑی کمی ہوگی جس سے زمانہ کم ہو جائے گا پس اس طرح جسم اول کا زمانہ جسم ثانی کے زمانہ سے کم ہی رہے گا،

وذلك الزمان الأقصر الذي هو زمان عدیم العائق له نسبة لا محالة إلى الزمان الأطول  
ولیکن نصفه كان يكون زمان عدیم المیل ساعة و زمان ذی المیل ساعتین فاذا فرضنا  
ذالمیل آخر میلنا ضحفت من ذی المیل الأول بحيث يكون نسبتة إلى المیل الأول مثل نسبة  
الزمان الأقصر إلى الزمان الأطول فيكون نصفه فيتحرك ذوالمیل الثاني بمثل تلك القوة  
القسرية في مثل زمان عدیم المیل مثل مسافته ای مسافة عدیم المیل لان الحركة تزداد  
سرعتها بقدر انتقاص القوة الميلية المعارضة التي في الجسم و تنتقص سرعتها بقدر  
ازدياد القوة المذكورة لانه لو انتقص شيء من القوة المعارضة التي في الجسم ولا يزداد  
السرعة أو زاد شيء منها ولا ينتقص السرعة لم تكن القوة الميلية مانعة من الحركة هف  
فلما كان المیل الثاني نصف المیل الأول كان سرعة ذی المیل الثاني ضعف سرعة ذی  
المیل الأول فيتحرك ذوالمیل الثاني في نصف زمان ذی المیل الأول وذلك النصف مثل زمان  
عدیم المیل مسافة ذی المیل الأول وهي مسافة عدیم المیل فظهر أن الجسم القليل المیل والذي  
لا میل فيه متساويان في السرعة وهو

ترجمہ اور یہ تھوڑا زمانہ جو کہ بلا عائق والے کا زمانہ ہے اس کی یقیناً ایک نسبت ہے لمبے زمانہ کی طرف

اور وہ (زمانہ اقصیٰ) اُس (زمانہ اطول) کا آدھا ہونا چاہئے گو یا کہ عدیم المیل کا زمانہ ایک گھنٹہ ہے اور میل والے کا زمانہ دو گھنٹہ ہے پس جب ہم ایک دوسرے میل والا (جسم) فرض کریں جس کا میل اول سے کمزور ہو اس طور پر کہ اس (میل ثانی) کی نسبت میل اول کی طرف ایسی ہو جیسی تھوڑے زمانہ کی نسبت ہے بلکہ زمانہ کی طرف پس وہ (میل ثانی) اس (میل اول) سے آدھا ہوگا تو میل ثانی والا اسی قوت قسریہ کی جیسی کے ذریعہ حرکت کرے گا عدیم المیل کے زمانہ کے چھپے میں اسی کی مسافت یعنی عدیم المیل کی مسافت کے مثل میں، اس لئے کہ حرکت کی سرعت زیادہ ہوتی ہے رکاوٹ بننے والی قوت میلہ کے کم ہونے کے بقدر جو جسم کے اندر ہوتی ہے اور حرکت کی سرعت کم ہو جاتی ہے قوت مذکورہ کے زیادہ ہونے کے بقدر اس لئے کہ اگر اس قوت معاوذہ میں جو جسم کے اندر ہے کچھ ہی واقع ہو اور سرعت نہ بڑھے یا اس میں کچھ زیادتی ہو اور سرعت کم نہ ہو تو قوت میلہ حرکت سے روکنے والی نہیں رہے گی یہ خلاف مفروض ہے پس جب میل ثانی میل اول کا آدھا ہے تو میل ثانی والے کی سرعت میل اول والے کی سرعت سے دوگنی ہوگی پس میل ثانی والا میل اول والے کے زمانہ کے نصف میں حرکت کرے گا اور یہ نصف عدیم المیل کے زمانہ کے مثل ہے، میل اول والے کی مسافت میں اور یہ (مسافت) عدیم المیل کی مسافت کے مثل ہے پس یہ بات ظاہر ہوگی کہ وہ جسم جو تھوڑے میل والا ہے اور وہ جسم جس کے اندر میل نہیں ہے دونوں سرعت کے اندر برابر ہیں اور یہ محال ہے،

## تشریح

وذلك الزمان الاقصیٰ ابھی تک تو یہ کہا گیا تھا کہ عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ میل طبعی والے کی حرکت کے لحاظ سے اقصیٰ یعنی کم ہوگا لیکن اس قصر و طول میں نسبت کیا ہے یعنی یہ زمانہ اقصیٰ زمانہ اطول سے کتنا کم ہے؟ اس کا آدھا ہے یا اس کا ثلث ہے یا اس کا ربع ہے یہ ابھی متعین نہیں کیا گیا اب یہاں سے اس کی تعیین فرماتے ہیں کہ عدیم المیل کے زمانہ اقصیٰ کو ذوالمیل کے زمانہ اطول کے ساتھ ایک نسبت یقیناً حاصل ہوگی ہم تنصیف کی نسبت فرض کرتے ہیں کہ عدیم المیل کا زمانہ اور ذوالمیل کے زمانہ سے آدھا ہے گویا کہ یوں فرض کیا جائے کہ عدیم المیل کا زمانہ ایک گھنٹہ ہے اور میل والے کا زمانہ دو گھنٹہ ہے۔

فاذا فرضنا ذامیل اقصیٰ ص ۳۱۷ پر تقریر کی تفصیل میں آپ نے پڑھا ہے کہ ایک تیسرے جسم کو فرض کیا جائے جس کے اندر میل طبعی موجود ہے مگر وہ جسم ثانی کے میل طبعی سے کمزور ہے، عبارت لہذا میں اسی کا بیان ہے،

بحیث یکون نسبتہ الی یعنی میل اول اور میل ثانی کی طاقت میں وہی نسبت مانی جائے جو زمانہ اقصیٰ اور اطول میں مانی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر میل اول دس پاور کی طاقت والا مانا جائے تو میل ثانی (یعنی جسم ثالث کا میل طبعی) اس سے آدھا پانچ پاور کی طاقت کا ہوگا جیسا کہ آپ تقریر کی تفصیل میں پڑھ چکے ہیں، اسی کو شارح نے فرمایا ہے

فلیکن نصفہ یعنی میل ثانی میل اول کا نصف ہوگا،

فیتصریح ذوالمیل الثانی الی پس میل ثانی والا یعنی جسم ثالث جو ضعیف المیل اور قلیل المیل ہے وہ عدیم المیل کی قوت قسریہ کے ذریعہ عدیم المیل کے زمانہ جیسے میں یعنی ایک گھنٹہ میں عدیم المیل ہوگا، کی جیسی مسافت طے کرے گا یعنی تنویر کے لگانے کا ایک کیوں ہوگا اس کی وجہ اپنے قول لان الحركۃ قز واد الی سے بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ



جسم کے اندر قوت میل معاوقہ ہوتی ہے جو حرکت قسریہ کیلئے ماننے اور رکاوٹ بنتی ہے اس کے کم اور زیادہ ہونے کے بقدر حرکت کی سرعت میں کمی زیادتی ہوتی ہے اگر قوت معاوقہ کم ہو تو سرعت بڑھ جائے گی اور اگر زیادہ ہو تو سرعت کم ہو جائے گی کیونکہ اگر قوت معاوقہ کی پیشی سے سرعت میں کمی پیشی نہ ہو تو وہ قوت میلیہ معاوقہ مانعہ ہی نہیں رہے گی حالانکہ اس کو حرکت سے روکنے والی فرض کیا گیا ہے اسی لئے تو اس کو معاوقہ کہا جاتا ہے پس خلافت نظروں لازم آئے گا۔

فلما کان المیل الثانی الخ جب یہ معلوم ہو گیا کہ قوت میلیہ معاوقہ کی کمی زیادتی کے بقدر حرکت کی سرعت میں کمی پیشی ہوتی ہے تو جب میل ثانی کی قوت میل اول کی قوت کی نصف ہے تو میل ثانی کی حرکت کی سرعت میل اول کی حرکت کی سرعت سے دوگنی ہوگی اور جب اس کی رفتار دوگنی تیز ہوگی تو اس کا زمانہ میل ثانی والے کے زمانہ سے آدھا ہوگا اور میل اول والے کا زمانہ دوگنہ فرض کیا گیا تھا تو میل ثانی والے کا زمانہ ایک گھنٹہ ہوگا اور یہی ایک گھنٹہ عیدیم میل کا زمانہ ہے پس عیدیم میل اور قلیل میل دونوں کا زمانہ ایک گھنٹہ ہوا یعنی دونوں ایک گھنٹہ میں ستر چکر لگا رہے ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ قلیل میل اور عیدیم میل دونوں سرعت میں برابر ہیں اور یہ حال ہے کیونکہ جب جسم ثالث یعنی قلیل میل کے اندر عالق موجود ہے اگرچہ ضعیف ہی ہے مگر اس کی معاوقہ کا کچھ نہ کچھ تو اثر ہونا ضروری ہے اور اس کی معاوقہ سے سرعت میں کچھ تہ کچھ کمی کا واقع ہونا اور زمانہ کا زیادہ ہونا ضروری ہے ایسا ہوسکتا ہے کہ عیدیم میل اور قلیل میل دونوں سرعت میں برابر ہو جائیں اور یہاں یہ لازم آ رہا ہے، پس معلوم ہوا کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہ ہو اور وہ خارج سے مبدأ میل کو قبول کرے تو محال لازم آتا ہے اور جو مستدیر ہو محال کہ وہ خود محال ہوتا ہے پس فلک کا خارج سے مبدأ میل مستدیر کو قبول کرنا محال ہو گیا اور ثابت ہو گیا کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستدیر ہے وهو المطلوب۔

وقد یقرر الکلام بعد فرض الاجسام الثلاثة المذكورة بترجیہ آخر بان یقال فیقطع ذی المیل الثانی مثل مساقیة عیدیم المیل فی زمان حرکت عیدیم المیل لان السرعة تزداد و تنقص بان تقاص المیل المعاقب و ازدیادہ فلما کان المیل المعاقب اقل کان زمان الحركة اقصی لایزدیاد السرعة و كلما کان السیل اکثر کان زمان الحركة اطول لان تقاص السرعة تنقوت الزمان انما ھو بسبب تفاوت المیل المعاقب فلما کان المیل الثانی نصف المیل الاول کان زمان حرکت ذی المیل الثانی نصف زمان حرکت ذی المیل الاول و هذا ساعتان و ذلك ساعة كزمان حرکت عیدیم المیل

**ترجمہ** اور کہیں کلام کی تقریر تینوں اجسام مذکورہ کو فرض کرنے کے بعد دوسرے طریقہ سے کی جاتی ہے بایں طور کہ کہا جائے پس میل ثانی وانا عیدیم المیل کی مسافت کے مثل کو عیدیم میل کے زمانہ میں طے کریگا اس لئے کہ سرعت زیادہ اور کم ہوتی ہے میل معاوقہ کے کم ہونے اور اس کے زیادہ ہونے کی وجہ سے پس جب جب میل معاوقہ کم ہوگا تو حرکت کا زمانہ کم ہوگا سرعت کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور جب جب میل زیادہ ہوگا تو حرکت کا زمانہ لمبا ہوگا سرعت کے کم ہونے کی وجہ سے پس زمانہ کا تفاوت بیشک وہ میل معاوقہ کے تفاوت کے اعتبار

سے ہے پس جب میل ثانی میل اول کا آدھا ہے تو میل ثانی والے کی حرکت کا زمانہ میل اول والے کی حرکت کے زمانہ کا آدھا ہوگا اور یہ دو گھنٹے ہیں اور وہ ایک گھنٹہ ہے عدیم المیل کی حرکت کے زمانہ کی طرح۔

**تشریح** وقد بقدر الکلام الخ کلام مذکور کی ایک دوسرے طریقے سے تقریر ذکر کرتے ہیں مگر ان دونوں تقریروں میں بالکل تغایر نہیں ہے بلکہ دونوں کا مضمون آپس میں ملتا جلتا ہے سرق صرف اتنا ہے کہ تقریر اول میں تو اولاً اتحاد زمانہ کو فرض کیا گیا ہے پھر اس سے اتحاد مسافت لازم آتا ہے کہ اگر ہم میل ثانی والے کا زمانہ عدیم المیل کے زمانہ کے مثل فرض کریں تو دونوں کی مسافتوں کا مساوی ہونا لازم آئے گا اور تقریر ثانی میں اس کے برعکس ہے کہ اگر میل ثانی والے کی حرکت کی مسافت عدیم المیل کی حرکت کی مسافت کے مثل فرض کریں تو دونوں کے زمانہ کا مساوی ہونا لازم آئے گا بہر حال دونوں تقریروں سے ثابت یہی ہوتا ہے کہ قلیل المیل کا عدیم المیل کے برابر ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔

وقال ابو البركات البغدادي وجود الحركة من حيث هو لا يتصور الا في زمان فذلک الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظاً متققاً في جميع الحركات الثلث وما زاد عليه يكون بحسب المعادق فيجب ان يشترك الاجسام الثلثة في ساعة واحدة لاجل اصل الحركة وهو زمان حركة عدیم المیل ويكون ساعة في ذي المیل الاول بازاء ميله ولما كان میل ذي المیل الثاني نصف میل ذي المیل الاول كان زمان حركة ذي المیل الثاني نصف زمان حركة ذي المیل الاول فيكون نصف ساعة بازاء ميله فيكون زمانه ساعة ونصفاً

**ترجمہ** اور ابو البركات بغدادی نے کہا ہے کہ حرکت کا اپنی ذات کے اعتبار سے پائے جانے کا تصور نہیں ہوتا ہے مگر زمانہ میں، پس یہ زمانہ جس کا حرکت کی ماہیت تقاضا کرتی ہے تینوں حرکات میں محفوظ و متحقق رہے گا اور جو اس سے زیادہ ہوگا وہ معادق کے اعتبار سے ہوگا پس تینوں اجسام کا ایک گھنٹہ میں مشترک ہونا واجب ہے اصل حرکت کی وجہ سے اور وہ عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ ہے اور میل اول والے میں ایک گھنٹہ اس کے میل کے مقابلہ میں ہوگا اور جب میل ثانی والے کا میل میل اول والے کے میل کا آدھا ہے تو میل ثانی والے کی حرکت کا زمانہ میل اول والے کی حرکت کے زمانہ کا آدھا ہوگا پس آدھا گھنٹہ اس کے میل کے مقابلہ میں ہوگا پس اس کا زمانہ ڈیڑھ گھنٹہ ہو جائیگا

**تشریح** وقال ابو البركات البغدادي الخ ابو البركات بغدادی دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ عدیم المیل اور قلیل المیل دونوں کی حرکت کا زمانہ ایک گھنٹہ ہو رہا ہے یعنی دونوں ایک گھنٹہ میں متوجہ چکے

لگا رہے ہیں یہ ہم کو تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ حرکت کا وجود اپنی ذات کے اعتبار سے زمانہ ہی کے اندر ہوتا ہے بغیر زمانہ کے حرکت کے وجود کا تصور ہی نہیں ہوتا تو جب تینوں اجسام ایک ہی جیسی قوت قسریہ سے ذریعہ حرکت کر رہے ہیں تو ان تینوں اجسام کی حرکت کی ماہیت جس زمانہ کا تقاضا کرے گی وہ تینوں کی حرکتوں کے اندر محفوظ اور متحقق رہے گا اور جو کچھ زمانہ کا اضافہ ہوگا وہ میل معادق کی وجہ سے ہوگا۔ آپ نے جسم اولی (عدیم المیل) کا زمانہ ایک گھنٹہ فرض کیا ہے اگر دوسرے دونوں جسم بھی عدیم المیل ہوتے ان کے اندر کوئی عائق نہ ہوتا تو ان دونوں کی حرکتوں کا زمانہ بھی ایک ایک گھنٹہ ہوتا لہذا ہم یہاں پر تینوں اجسام عالق

سے قطع نظر کرتے ہوئے اصل حرکت کے اعتبار سے ایک گھنٹہ میں مشترک ہوں گے اور میل اول والے میں جو ایک گھنٹہ زمانہ کا اضافہ ہوا ہے جس سے وہ دو گھنٹوں میں تنو چکر لگاتا ہے وہ دس پاونڈ کے عائق کی وجہ سے ہوا ہے اب میل ثانی والے کا عائق چونکہ میل اول کے عائق کا نصف یعنی پانچ پاونڈ کا ہے تو اسکی وجہ سے میل ثانی والے میں آدھے گھنٹہ کا اضافہ ہوگا یعنی وہ ڈیڑھ گھنٹہ میں تنو چکر لگائے گا ایک گھنٹہ تو اس میں اصل حرکت کی وجہ سے ہوا اور آدھا گھنٹہ عائق کی وجہ سے زیادہ ہوا اب دیکھئے عدیم امیل تو ایک گھنٹہ میں تنو چکر لگا رہا ہے اور قلیل امیل ڈیڑھ گھنٹہ میں تنو چکر لگا رہا ہے پس دونوں کا برابر ہونا جو کہ محال ہے بالکل لازم نہیں آیا۔

وَأَجِيبْ عَنْ بَاقِ الزَّمَانِ مُتَّصِلٌ وَاحِدٌ لَا انْقِسَاءَ فِيهِ بِالْفِعْلِ وَإِنَّمَا يَنْقَسِمُ بِالْفَرْضِ إِلَى أَجْزَاءٍ هِيَ أَرْزَمَةٌ انْقِسَاءً مَا لَا يُقِفُّ عِنْدَ حَدٍّ وَكَذَلِكَ الْحَرَكَةُ مُتَّصِلَةٌ لَا تَطْبِاقُهَا عَلَى الْمَسَافَةِ وَالزَّمَانِ وَلَا يَنْقَسِمُ إِلَّا إِلَى أَجْزَاءٍ مُنْقَسِمَةٍ هِيَ الْحَرَكَاتُ كَمَا أَنَّ الْمَسَافَةَ لَا تَنْقَسِمُ إِلَّا إِلَى أَجْزَاءٍ مُنْقَسِمَةٍ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَسَافَةٌ فَزَمَانٌ أُبَيَّةٌ حَرَكَةٌ فَرَضْتُ أَنَّ جُزْئِي عَلَى آتِي وَجِهٍ أُرِيدُ كَانَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْهُ زَمَانًا وَكَانَ ظَرْفًا لِجُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ تِلْكَ الْحَرَكَةِ وَذَلِكَ الْجُزْءُ الْيُضَاحِرَةُ وَاقِعَةٌ فِي جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْمَسَافَةِ وَهِيَ فِي نَفْسِهَا يَضَامُ مَسَافَةٌ فَمَا هِيَ الْحَرَكَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ صَالِحَةٌ لِأَنَّ يَلْقَعُ فِي آتِي جُزْءٍ كَانَ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْمَفْرُوضَةِ لِلزَّمَانِ وَالْمَسَافَةِ فَلَا تَقْتَضِي الْحَرَكَةُ لَدُنْ إِتِهَادٍ رَامِعِيًّا مِنَ الزَّمَانِ وَلَا مِنَ الْمَسَافَةِ بَلْ يَقْتَضِي مَطْلَقًا مَا

### ترجمہ

اور اس کا جواب دیا گیا اس طرح کہ زمانہ متصل واحد ہے اس میں بالفعل انقسام نہیں ہے اور بیشک بالفرض ایسے اجزاء کی طرف منقسم ہوتا ہے کہ وہ (اجزاء بھی) زلنے ہی ہیں ایسے طور پر منقسم ہونا کہ وہ کسی حد پر نہیں ٹھہرتا ہے اور ایسے ہی حرکت متصل ہے اس کے مسافت اور زمانہ یہ منطبق ہونے کی وجہ سے اور وہ حرکت بھی نہیں منقسم ہوتی مگر ایسے اجزاء منقسم کی طرف کہ وہ (اجزاء) حرکات ہی ہیں جیسا کہ بیشک مسافت نہیں منقسم ہوتی ہے مگر ایسے اجزاء منقسم کی طرف کہ ان میں ہر ہر واحد مسافت ہی ہے پس جو حرکت بھی فرض کی جائے اس کے زمانہ کے جب اجزاء کے جائیں جس طریقہ پر بھی ارادہ کیا جائے تو زمانہ کا ہر ہر جز بھی زمانہ ہوگا اور وہ جز اس حرکت کے اجزاء میں سے ایک جز کیلئے ظرف بنے گا اور یہ جز بھی حرکت ہے جو مسافت کے اجزاء میں سے ایک جز میں واقع ہے اور (مسافت کا) وہ جز بھی اپنی ذات کے اعتبار سے مسافت ہی ہے پس حرکت کی ماہیت اپنی ذات کے اعتبار سے اس بات کی صلاحیت رکھنے والی ہے کہ وہ زمانہ اور مسافت کے اجزاء مفروضہ میں سے کسی بھی جز میں واقع ہو جائے پس حرکت اپنی ذات کے اعتبار سے نہ تو زمانہ کی مقدار معین کا تقاضا کرتی ہے اور نہ مسافت کی بلکہ وہ مطلق زمانہ اور مسافت کا تقاضا کرتی ہے۔

### تشریح

واجیب عنہ الخ ابو البرکات بغدادی کے اعتراض کا جواب محقق نصیر الدین طوسی نے دیا ہے جس کو شارح نقل کرتے ہیں جو اب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ نفس حرکت من حیث ذاتہا ایک معین زمانہ کا تقاضا کرتی ہے جو تینوں کی حرکات میں محفوظ رہے گا اس لئے تینوں اجسام نفس حرکت کی وجہ سے

ایک گھنٹہ میں مشترک ہوں گے یہ ہیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ نفس حرکت نہ تو معین زمانہ کا تقاضا کرتی ہے اور نہ مسافت معینہ کا بلکہ نفس حرکت تو مطلق زمانہ کا تقاضا کرتی ہے خواہ وہ ایک گھنٹہ ہو یا اس سے کم و بیش، اسی طرح وہ مطلق مسافت کا تقاضا کرتی ہے خواہ وہ ایک میل ہو یا کم و بیش، مثلاً چکر ہوں یا کم زیادہ، اس لئے تینوں اجسام کی حرکات کیلئے ایک ایک گھنٹہ متعین ہونا ضروری نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ زمانہ متصل واحد ہوتا ہے اس کے اندر بالفعل اجزاء کی طرف تقسیم نہیں ہوتا البتہ اس میں اجزاء کی طرف تقسیم فرض کیا جاسکتا ہے اور تقسیم فرضی بھی الی غیر النہایہ ہوگا ایسا نہیں ہوگا کہ کسی حد پر جا کر تقسیم پھر جائے اگے تقسیم نہ ہو سکے کیونکہ ایسی صورت میں جزیرہ تجزی لازماً آئیگا جو کہ باطل ہے اور تقسیم فرضی کے بعد جو اجزاء نکلیں گے ان میں سے ہر ہر جزیرہ زمانہ ہی کہلائے گا کیونکہ زمانہ کا جزو بھی زمانہ ہی ہوتا ہے اور چونکہ حرکت زمانہ پر منطبق ہوتی ہے یعنی حرکت کا ایک ایک جزو زمانہ کے ایک ایک جزو کے اندر پایا جاتا ہے اس لئے حرکت بھی متصل واحد ہوتی ہے اور اس کا تقسیم بھی جن اجزاء کی طرف ہوگا وہ اجزاء منقسم ہوں گے اور ان میں سے ہر ہر جزو حرکت ہی کہلائے گا جس طرح مسافت بھی اجزاء منقسمہ کی طرف منقسم ہوتی ہے اور اس کا ہر ہر جزو بھی مسافت کہلاتا ہے آپ ایک گھنٹہ زمانہ کے مثلاً دس اجزاء کریں تو ہر ہر جزو زمانہ ہی ہے اسی طرح کسی متحرک نے ایک گھنٹہ حرکت کی ہے آپ اس حرکت کے دس اجزاء کریں تو تمام اجزاء حرکات ہی کہلائیں گے اسی طرح ایک میل کی مسافت کے آپ دس اجزاء کریں تو ہر ہر جزو مسافت ہی کہلائے گا پس جس حرکت کو بھی فرض کیا جائے جب اس کے زمانہ کی آپ تجزی اور تقسیم کریں گے جس طرح بھی آپ چاہیں خواہ تھیف کے ساتھ کہ اس کے زمانہ کے آپ نصفاً نصفی دو حصے کر لیں یا تریز و غیرہ کے ساتھ کہ چار حصے یا اس سے زیادہ کر لیں۔ ہر صورت میں اس زمانہ کا ہر ہر جزو زمانہ ہی ہوگا اور یہ جزو اس حرکت کے اجزاء کے ایک ایک جزو کیلئے طرف سے گالی یعنی حرکت کا ایک ایک جزو زمانہ کے ایک ایک جزو میں واقع ہوگا اور حرکت کا ہر ہر جزو مسافت کے اجزاء میں سے ایک ایک جزو کے اندر بھی واقع ہوگا اور مسافت کے اجزاء میں سے ہر ہر جزو مسافت ہی کہلائے گا تو دیکھیے نفس حرکت کے اندر اپنی ذات کے اعتبار سے یہ صلاحیت ہے کہ وہ زمانہ کے اجزاء مفروضہ میں کسی بھی جزو کے اندر واقع ہو سکتی ہے حرکت ایک گھنٹہ میں بھی واقع ہو سکتی ہے آدھے گھنٹہ میں بھی اسی طرح پانچ منٹ میں بھی اور دس منٹ میں بھی اسکا وقوع ہو سکتا ہے لہذا حرکت کیلئے کسی معین زمانہ کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح نفس حرکت مسافت کے کسی بھی جزو میں واقع ہو سکتی ہے ایک میل پر بھی آدھے میل پر بھی اور اس سے کم و بیش پر بھی نفس حرکت کیلئے کسی معین مسافت کی مقدار معین کا بلکہ نفس حرکت تو مطلق زمانہ اور مطلق مسافت کا تقاضا کرتی ہے اور نہ مسافت کی مقدار معین کا بلکہ نفس حرکت تو مطلق زمانہ اور مطلق مسافت کا تقاضا کرتی ہے اس لئے آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ تینوں اجسام کے اندر اصل حرکت کی وجہ سے ایک گھنٹہ ہونا ضروری

و یکن ان یقال ان المبدأ اتمه فکھربان الحركة المخصوصة التي توحد فی مسافة مخصوصة یقتضی قد راجعاً من الزمان باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعینة مع قطع النظر عن المعاوق لزمان الزمان یزاد بسبب المعاوق

فيكون بعض من الزمان بازاء المواقف وبعض منه بازاء الحركة باعتبار الامور المذكورة  
 فيجب اشتراك الاجسام الثلاثة فيما كان من الزمان بازاء الحركة باعتبارها لفرق  
 تساوي تلك الاجسام فيما وازاد عليه يكون بازاء المواقف وقال الامام لا استحالة في  
 كون الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويين في السرعة الا اذا كان الميل  
 القليل عائقاً ولم لا يجوز ان يكون بالغافي مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر  
 معارفة كما ان قطرات الماء اذا تازلت وتكثرت اثرت في نقر الحجر ولا تاثير  
 اصلاً لقطرة فيه

### ترجمہ

اور ممکن ہے یوں کہا جائے کہ بداهت اس بات کا حکم لگاتی ہے کہ حرکت مخصوصہ جو مسافت مخصوصہ  
 کے اندر پائی جاتی ہے وہ زمانہ کی مقدار معین کا تقاضا کرتی ہے قوت محرکہ اور جسم متحرک اور  
 مسافت معینہ کے اعتبار سے، معارق سے نظر ہٹاتے ہوئے، پھر بیشک زمانہ معارق کی وجہ سے زیادہ ہوتا ہے پس  
 زمانہ کا بعض حصہ معارق کے مقابلہ میں ہوگا اور اس کا بعض حصہ حرکت کے مقابلہ میں ہوگا امور مذکورہ کے اعتبار سے  
 پس تینوں اجسام کا اس زمانہ میں مشترک ہونا واجب ہوگا جو حرکت کے مقابلہ میں ہے ان امور کے اعتبار سے، ان  
 اجسام کے ان امور میں برابری کے فرض کرنے کی وجہ سے اور جو اس پر زیادہ ہوگا وہ معارق کے مقابلہ میں ہوگا۔ اور ان  
 باتوں کے کہ جسم قلیل الميل اور وہ جسم جس کے اندر میل نہیں ہے ان دونوں کے سرعت میں برابر ہونے میں کوئی محال  
 بات نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ میل قلیل کا وٹ بننے والا ہو اور کیوں نہیں جائز ہے کہ قلیل الميل ضعف کے مرتبوں میں  
 ایسے درجہ تک پہنچا ہوا ہو کہ اس کے اندر کا وٹ بننے کا کوئی اثر باقی نہ رہے جیسا کہ بیشک پانی کے قطرات جب گرتے  
 ہیں اور کثرت سے گرتے ہیں تو پھر کے اندر سوراخ کرنے میں اثر کرتے ہیں حالانکہ اس میں ایک قطرہ کی کوئی تاثیر نہیں ہوتی۔

### تشریح

وسمکن ان یقال الخ۔ محقق نصیر الدین نے اعتراض مذکور کا جو جواب دیا ہے شارح اسکو رد کرتے ہیں  
 جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ مطلق حرکت اپنی ذات کے اعتبار سے زمانہ کی مقدار  
 معین کا تقاضا کرتی ہے بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ حرکت مخصوصہ جو مسافت مخصوصہ کے اندر پائی جاتی ہے وہ زمانہ کی مقدار  
 معین کا تقاضا کرتی ہے اور یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ جب حرکت متعین اور مخصوص ہوگی اور اس کی مسافت بھی متعین اور  
 مخصوص ہوگی تو زمانہ بھی معین اور مخصوص ہوگا مثلاً کوئی گاڑی ساٹھ نمبر کی رفتار سے مسلسل ۶۰ کلومیٹر کی مسافت طے  
 کرے تو اس کی حرکت کا زمانہ ایک گھنٹہ متعین ہوگا ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس حالت میں یہ حرکت مخصوصہ مطلق زمانہ کا  
 تقاضا کرے کہ ساٹھ نمبر کی رفتار سے ساٹھ کلومیٹر کی مسافت ایک گھنٹہ میں بھی طے ہو سکتی ہے اور آدھے گھنٹہ میں بھی  
 بلکہ اس منٹ اور پانچ منٹ میں بھی طے ہو سکتی ہے ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ اس حالت میں تو ایک گھنٹہ متعین ہے ہاں  
 مطلق حرکت مطلق زمانہ کا تقاضا کرتی ہے عجیب نے دراصل یہ سمجھا کہ معترض یوں کہتا ہے کہ مطلق حرکت زمانہ معین  
 کا تقاضا کرتی ہے حالانکہ معترض کا کہنا یہ ہے کہ حرکت مخصوصہ معینہ زمانہ معین کا تقاضا کرتی ہے، اور اس مقام

میں جہاں گھنٹو چل رہی ہے مطلق حرکت مراد نہیں ہے بلکہ حرکت مخصوصہ معینہ مراد ہے اس لئے کہ تینوں حرکات کی قوت جمع کی بھی برابر متعین ہے مسافت بھی تینوں کی برابر اور متعین ہے اور تینوں اجسام متحرکہ بھی برابر اور متعین ہیں تو جب یہ سب امور برابر متعین ہیں تو تینوں کی اصل حرکت بھی معینہ اور مخصوصہ اور برابر ہوگی اور اب اس حرکت مخصوصہ معینہ کا زمانہ بھی معاقق سے قطع نظر کرتے ہوئے برابر اور متعین ہوگا اور وہ ایک گھنٹہ ہے اب جس جسم کی حرکت کے زمانہ میں اضافہ ہوگا وہ معاقق کی وجہ سے ہوگا مثلاً جسم ثانی جو عالق قوی والا ہے اس میں ایک گھنٹہ کا اضافہ ہوا وہ دو گھنٹے میں ستر چکر لگاتا ہے تو اس میں زمانہ کا بعض حصہ یعنی ایک گھنٹہ تو معاقق کے مقابلہ میں ہوا اور بعض حصہ یعنی ایک گھنٹہ اصل حرکت معینہ کے مقابلہ میں ہوا اور جسم ثالث میں چونکہ میل عالق جسم ثانی کے عالق کی نصف قوت والا ہے اس لئے اس میں اضافہ اس سے نصف یعنی آدھا گھنٹہ ہوگا پس اس کا ایک گھنٹہ تو اصل حرکت کی وجہ سے ہوا اور آدھا گھنٹہ معاقق کی وجہ سے تو اس کا زمانہ ڈیڑھ گھنٹہ ہو گیا۔ اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ تینوں اجسام امور مذکورہ (قوت محرکہ جسم متحرک، مسافت معینہ) میں برابر ہونے کی وجہ سے اس ایک گھنٹہ میں مشترک ہوں گے جو معاقق سے قطع نظر کرتے ہوئے اصل حرکت مخصوصہ کے مقابلہ میں ہے اور جو کچھ زمانہ کی زیادتی ہوگی وہ معاقق کی وجہ سے ہوگی لہذا البوالبرکات بغدادی کا اعتراض صحیح اور باقی رہا،

وقال الاصمغلاي استحالة الخ دليل مذکور پر ایک اعتراض امام رازی نے کیا ہے کہ جسم قلیل المیل اور عظیم المیل کا سرعت میں برابر ہونا محال نہیں ہے یہ بات محال تو اس وقت ہے جبکہ میل قلیل کی معاققت کا اس میں کوئی اثر ہو اور یہاں ایسا ہو سکتا ہے کہ میل قلیل ضعف و قلت کے مراتب میں سے ایسے ادنیٰ مرتبہ تک پہنچا ہوا ہو یعنی اس قدر کم ہو کہ اس کی معاققت اور رکاوٹ کا کوئی اثر ہی باقی نہ رہا ہو ایسی صورت میں اس کے زمانہ میں کوئی اضافہ ہی نہ ہوگا اور یہ ایسا ہو جائیگا کہ جیسے اس کے اندر عالق موجود ہی نہیں ہے اس لئے اس کا زمانہ عظیم المیل کے زمانہ کے برابر ایک گھنٹہ ہی رہے گا امام رازی نے اس کی ایک مثال دی ہے کہ دیکھو پانی کے قطرات جب کسی ایک ہی جگہ پر کثرت کے ساتھ ایک طویل عرصہ تک گرتے رہیں تو اس جگہ پتھر میں سوراخ اور گڑھا کر دیتے ہیں مگر اس سوراخ اور گڑھا کرنے میں صرف ایک قطرہ کا اس کے نہایت ضعیف و کمزور ہونے کی وجہ سے کوئی اثر نہیں ہوتا۔ بہر حال البوالبرکات بغدادی اور امام ملائی کے مذکورہ دونوں اعتراضوں کی وجہ سے فلاسفہ کی دلیل محمد شمس ہو گئی۔ وہو المقصود

وهذا المحال انما يترتب من فرضي تحريك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا او من فرضي الميل الذي له نسبة الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول وانما لم يترتب من لحرارة الجسمين الاخيرين المتحركين بالقسم الى خلاف جهة ميلهما ولا اجتماع الامور المندكورة اذ الاول مشاهد لا يثبت انكاره واستحالة الثاني مبنية على الثاني بين الامور المجمعة وهو مشتق منها بالضرورة لكن فرضا لميل على النسبة المندكورة يمكن ان يقال نسبة مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية لكنها



عَدَدِيَّةٌ وَنِسْبَةٌ الزَّمَانِ إِلَى الزَّمَانِ مَقْدَارِيَّةٌ وَقَدْ بَرَّهَتْ أَقْلِيدٌ عَلَى أَنَّهُ يُجْزَأُ بِكَوْنِ  
لِلْمَقْدَارِ نِسْبَةٌ إِلَى مَقْدَارٍ أُخَرَ لَا تَوْحِيدٌ تَلْتَمِثُ النِّسْبَةُ بَيْنَ النِّسْبِ الْعَدَدِيَّةِ فِي هَذَا الْمَحَالِ  
أَنَّمَا لَزِمَ مِنْ فَرْضِ تَعَرُّفِ الْجَسْمِ الَّذِي لَا تَمِيلُ فِيهِ مَصْلًا تَعَرُّفًا قَسْرِيًّا فَيَكُونُ مَحَالًّا

اور یہ محال (یا تو) اس جسم کی حرکت کے فرض کرنے سے لازم آیا ہے جس میں بالکل میل نہیں ہے یا اس میل  
کو فرض کرنے سے جس کی نسبت میل اول کی طرف عدیم المیل کے زمانہ کی نسبت کی طرح ہے میل اول والے کے  
زمانہ کی طرف، اور بیشک مصنف نے اخیر کے ان دو جسموں کی حرکت سے کوئی تعارض نہیں کیا جو قسرا اپنے میل کی جہت کے  
خلاف کی طرف حرکت کرنے والے میں اور نہ امور مذکورہ کے جمع ہونے سے کوئی تعارض کیا اس لئے کہ پہلی چیز تو شاہدہ میں  
آئی ہوگی جس کا انکار نہیں ہو سکتا اور دوسری چیز کا محال ہونا امور مجتمعہ کے درمیان منافات پر مشتمل ہے اور یہ منافات  
بڑی ظہور معدوم ہے لیکن میل کی نسبت مذکورہ فرض کرنا ممکن ہے، ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ میل کے متبوں کی نسبت سختی  
اور کمزوری کے اعتبار سے اگرچہ غیر متناہی ہے لیکن یہ نسبت معدوم ہے اور زمانہ کی نسبت زمانہ کی طرف مقدار یہ ہے  
اور اقلیدس نے اس بات پر دلیل قائم کی ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ ایک مقدار کیلئے دوسری مقدار کی طرف ایسی نسبت ہو  
کہ وہ نسبت عددی نسبتوں کے درمیان نہ پائی جاتی ہو پس یہ محال بیشک لازم آیا ہے اس جسم کی قسری طور پر حرکت کے فرض  
کرنے کی وجہ سے جس میں بالکل میل نہیں ہے پس یہ محال ہوگا

## تشریح

وہذا المحال انما لزم الخ مصنف نے اس مقام پر ایک شبہ دور کیا ہے کسی کو یہ شبہ ہو سکتا  
ہے کہ یہ محال مذکورہ جو لازم آیا ہے وہ اس جسم کی حرکت قسریہ کو فرض کرنے کی وجہ سے لازم نہیں آیا جس کی  
طبیعت میں مبدأ میل مستدیر نہیں ہے بلکہ میل کے اندر اور دیگر امور جو فرض کئے گئے ہیں ان کی وجہ سے لازم آیا ہے لہذا  
ان امور مذکورہ کو فرض کرنا ہی محال ہوگا نہ کہ عدیم المیل کا خارج سے حرکت قسریہ کو قبول کرنا، مصنف اس شبہ کو دور  
کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ محال مذکورہ جسم عدیم المیل کے خارج سے حرکت قسریہ قبول کرنے ہی کی وجہ سے لازم آیا ہے  
چنانچہ مصنف دو احتمال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ محال یا تو بغیر میل والے جسم کے خارج سے حرکت قسریہ کرنے  
کو فرض کر نیسے لازم آیا ہے یا اس میل کو فرض کرنے سے جس کی نسبت میل اول کی طرف ایسی طرح ہے جیسی کہ عدیم المیل کے زمانہ  
کی نسبت ہے میل اول والے کی طرف، یعنی نسبت تصنیف، ان دونوں احتمالات میں سے دوسرا باطل ہے اس لئے کہ نسبت  
مذکورہ پر میل کو فرض کرنا ممکن ہے اور ممکن کی وجہ سے محال لازم نہیں آتا پس احتمال اول متعین ہو گیا کہ عدیم المیل کی  
حرکت قسریہ فرض کر نیسے ہی محال لازم آیا ہے لہذا یہی محال ہوگا،

وانسابہ تصروف لحرکتہ الجسمین الخ شارح ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ مصنف نے لزوم  
محال کے نشا و میں صرف دو احتمال ذکر کئے ہیں جن میں سے احتمال ثانی کو باطل کر کے اول کو متعین کر دیا حالانکہ دو احتمال  
ادباقی ہیں ایک تو یہ کہ یہ محال لازم آیا ہے اخیر کے ان دو جسموں کی حرکت فرض کر نیکی وجہ سے جن کے اندر میل طبعی موجود ہے  
ایک میں قوی دوسرے میں ضعیف اور وہ دونوں جسم اپنے میل طبعی کی جہت کے خلاف حرکت قسریہ کر رہے ہیں دوسرا یہ

کہ حال ان امور مذکورہ کے اجتماع کی وجہ سے لازم آیا ہے یعنی عیدیم المیل کی حرکت قسریہ اور حسین اخیرین کی اپنے اپنے میل طبعی کی جہت کے خلاف حرکت قسریہ اور نسبت مذکورہ پر میل فرض کرنا، ان تینوں امور کے جمع ہو جانے کی وجہ سے محال لازم آیا ہے، ان دونوں احتمالات کو بھی باطل کرنا چاہئے تھا مگر مصنف نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا آخر اسکی کیا وجہ ہے؛ شارح اس کا جواب دیتے ہیں اور عیدیم تعرض کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ احتمال اول کو تو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ عیدیم کے اندر میل طبعی ہوتے ہوئے اپنے میل کی جہت کے خلاف حرکت قسری کرنا یہ محض ممکن ہی نہیں بلکہ ایسا واقع اور متحقق ہے کہ رات دن مشاہدہ میں آثار قبلہ میں کائنات نہیں کیا جاسکتا جیسے پتھر کو جب اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے تو اس کے اندر نیچے کی طرف حرکت کرنے کا میل طبعی ہوتا ہے مگر وہ اپنے میل طبعی کی جہت کے خلاف قسراً اوپر کی طرف حرکت کرتا ہے تو جب یہ بات واقع و متحقق ہے تو اس کی وجہ سے محال لازم آئی نہیں سکتا اس لئے مصنف نے اس احتمال کو ذکر نہیں کیا اور دوسرے احتمال سے اس لئے تعرض نہیں کیا کہ امور مذکورہ نہ کہ اجتماع کے محال ہونے کا دار و مدار ان کے درمیان منافات ہونے پر ہے اگر ان میں منافات ہو تب تو اجتماع امور متنافیہ چونکہ محال ہے اس لئے یہ محال کو مستلزم ہوگا اور اگر ان میں منافات نہیں ہے تو ان کے اجتماع کے فرض کرنے سے محال لازم نہیں آسکتا اور بدیہی طور پر یہ بات معلوم ہے کہ ان امور کے باہم کوئی منافات نہیں ہے اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کا نقیض اور مضد نہیں ہے،

لکن فرض المیل علی النسبة المذكورة الخ لزوم محال کے منشاء میں ماننے جو دو احتمال نکالے ہیں ان میں سے دوسرے احتمال کو باطل کرتے ہیں جس سے احتمال اول متعین اور ثابت ہو جائے گا فرماتے ہیں کہ نسبت مذکورہ پر میل کا فرض کرنا ممکن ہے اور ممکن محال کو مستلزم نہیں ہوتا، یعنی جو نسبت تصنیف عیدیم المیل اور میل اول کے زمانہ میں ہے کہ میل اول والے جسم کی حرکت کا زمانہ دو گھنٹہ اور عیدیم المیل کا زمانہ اس سے نصف یعنی آدھا گھنٹہ ہے وہی نسبت تصنیف میل اول اور میل ثانی کی قوتوں کے اندر ہے کہ میل اول کی قوت دس پاؤں ہے اور میل ثانی کی قوت اس سے آدھی پانچ پاؤں ہے اور یہ بات ممکن ہے کوئی محال نہیں ہے ایسا تو بہت ہوتا ہے کہ ایک جسم ایک گھنٹہ میں سو چکر اور دوسرا جسم دو گھنٹے میں سو چکر لگائے ہے اسی طرح ایک جسم کے اندر دس پاؤں کی طاقت ہوتی ہے دوسرے میں پانچ پاؤں کی، جب یہ ممکن ہے تو یہ محال کو مستلزم نہیں ہو سکتا پس لزوم محال کا منشاء امر اول ہی ہے یعنی عیدیم المیل کا خارج سے حرکت قسریہ قبول کرنا پس یہی محال ہوگا۔

یمكن ان يقال الخ میل ثانی اور میل اول کی قوت کی نسبت کو جو عیدیم المیل اور میل اول والے کے زمانہ کی نسبت کے مماثل و متحد فرض کیا گیا ہے اور اس کو ممکن کہا گیا ہے اس پر شارح اشکال کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ میل کی قوتوں کے مراتب کے درمیان شدت و ضعف کے اعتبار سے جو نسبت ہوتی ہے کسی میں تصنیف کی نسبت کسی میں تشکیک کی اور کسی میں ترییح کی یعنی کسی میل کی قوت دوسرے میل کی قوت سے آدھی کسی کی تہائی کسی کی چوتھائی ہوتی ہے یہ نسبت عدویہ ہوتی ہے جو اعداد کے عارض ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور زمانہ کی نسبت جو زمانہ کی طرف ہوتی ہے یہ مقدار یہ ہوتی ہے اور نسبت عدویہ ہوتی ہے نسبت مقدار یہ میں اتحاد و تماثل ہونا ضروری نہیں ہے کہ اگر نسبت عدویہ تصنیف کی ہے تو نسبت مقدار یہ بھی تصنیف ہی کی ہو، اس لئے کہ دونوں نسبتوں میں فرق ہے نسبت عدویہ تو ایک حد پر حکم

ٹھہر جاتی ہے کیونکہ یہ نسبت اعداد کے مابین ہوتی ہے اور اعداد کا تقسیم کا سلسلہ واحد پر جا کر ٹھہر جاتا ہے واحد کی آگے تقسیم نہیں ہوتی اگر اس کی نصفاً یعنی تقسیم کی بھی جائے تو اس کے جو حصے وجود میں آئیں گے ان کو عدد نہیں کہا جائیگا اس لئے کہ نصف کو عدد نہیں کہا جاتا، بہر حال نسبت عددیہ واحد پر ٹھہر جاتی ہے اور نسبت مقدار کی کسی حد پر ٹھہرتی نہیں ہے جیسے جسم کی تقسیم کی جاتی ہے تو وہ الی غیر النہایہ انقسام کو قبول کرتا چلا جائیگا ورنہ تو جزو لا یتجزئ لازم آئیگا جو کہ محال ہے اور جسم کے اجزاء کے درمیان جو نسبت ہے یہ نسبت مقداریہ ہے اسی طرح زمانہ بھی مقدار ہے وہ بھی انقسام الی غیر النہایہ کو قبول کرتا ہے اس کے اجزاء کے مراتب کے درمیان بھی نسبت مقداریہ ہے، بہر حال جب دونوں نسبتوں میں فرق ہے تو ان میں تماثل و اتحاد ضروری نہیں ہے چنانچہ ماہر ہندسہ و حساب علامہ اقلیدس نے مدلل طور پر کہا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ مقدار کی جو نسبت دوسری مقدار کی طرف ہو وہ نسبت عددی نسبتوں کے درمیان نہ پائی جائے۔ لہذا آپ نے جو یہ فرض کیا ہے کہ جو نسبت تصنیف دونوں میلوں کے زمانہ میں ہے وہی نسبت تصنیف دونوں میلوں کی قوتوں میں ہوگی یہ فرض کرنا درست نہیں ہوا۔ وان کانت غیر مستاہیۃ الخ اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ نسبت عددیہ تو متناہی اور ایک حد پر ٹھہرنے والی ہوتی ہے اور یہاں اس کو غیر متناہی کہا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ میل کے مراتب کی نسبت کو جو غیر متناہی کہا گیا ہے وہ اس سے کہ میل جسم کے اندر پایا جاتا ہے اور جسم انقسام الی غیر النہایہ کو قبول کرتا ہے تو میل کے مراتب بھی غیر متناہی ہوں گے مگر چونکہ خارج کے اعتبار سے جسم کے اجزاء کی تعداد متناہی ہوتی ہے جیسا کہ ص ۱۱ پر معلوم ہو چکا ہے اس اعتبار سے میل کے مراتب کی نسبت بھی متناہی ہوگی اور عددیہ کہلانے گی اسی لئے شارح فرماتے ہیں کہ اگرچہ مراتب میل کی نسبت غیر متناہی ہے لیکن یہ عددیہ ہے،

وقد برهننا اقلیدس الخ اقلیدس علم ہندسہ اور حساب کے ماہر ایک شخص کا نام ہے جو ملک شام کے ساحلی علاقہ کے شہر حمور کے رہنے والے ہیں، اس لفظ کے ضبط میں اختلاف ہے علامہ سمعانی نے کتاب الانساب کے اندر اقلیدس بکسر الالف و کسر الدال الہملہ کے ساتھ ضبط کیا ہے اور صاحب کشف الظنون کہتے ہیں یہ اقلیدس الف کے ضمہ کے ساتھ اور دال کے کسرہ کے ساتھ اور اسکے برعکس اقلیدس الف کے کسرہ اور دال کے ضمہ کے ساتھ دونوں طرح پڑھا جاتا ہے یہ یونانی لفظ ہے جو اقلی بمعنی مفتاح اور دس بمعنی مقدار یا بمعنی ہندسہ سے مرکب ہے اقلیدس کے معنی ہوئے مفتاح المقدار یا مفتاح الہندسہ (مقدار یا حساب کی کنجی)

لا توجد تلك النسبة بين النسبتين العددية - جو نسبت جو دو مقداروں کے درمیان ہے وہ نسبت دو عددوں کے درمیان پایا جانا ضروری نہیں۔ اس کو ایک مثال سے اس طرح سمجھئے کہ ایک چاندی کا پیالہ جس کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اگر اس کے دو ٹکڑے کر دئے جائیں تو پہلے وہ ایک مقدار میں تھا اب دو مقداروں میں منقسم ہو گیا اور اس کے دونوں ٹکڑوں اور پورے پیالے کے درمیان جو نسبت مقداریہ ہے وہ تصنیف کی ہے کہ ایک ٹکڑا پورے پیالے کا نصف ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کے نصف کی قیمت کی نسبت بھی جو کہ نسبت عددیہ ہے تصنیف ہی کی ہو کہ آدھے ٹکڑے کی قیمت پانچ سو روپے ہو بلکہ آدھے ٹکڑے کی قیمت پانچ سو روپے سے یقیناً کم ہی ہوگی پس معلوم ہو گیا

کہ نسبت مقدار یہ اور نسبت عددیہ کے مابین مماثل و اتحاد ہونا ضروری نہیں ہے۔

فہمۃ الاحمال انما لزوم الخ۔ لزوم محال کے نشا میں دو احتمالات میں سے احتمال ثانی کے باطل ہونے کے بعد احتمال اول مستعین ہو گیا اسکا کو ما تن بیان کرتے ہیں کہ یہ محال جو لازم آیا ہے وہ اس جسم کے حرکت قسریہ کو فرض کرنے کی وجہ سے آیا ہے جس میں بالکل میل نہیں ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوتا ہے پس جسم عظیم المیل کا خارج سے حرکت قسریہ کو قبول کرنا محال ہو گیا وہو المطلوب۔

ونقول ایضاً ان الفلک لا یکون فی طبعہ مبدأً تمیل مستقیم والا لکانۃ الطبیعة الفلکیة  
الواحدة تقتضی الاثرین المتناضیین ہف و فیہ نظر لانما المنافاة بین المیل المستقیم  
والمستدیر لاجتماعہما فی الکرة المدحرجة وصاقیل من ات المیل المستقیم یقتضی توجہ  
الجسم الی جہتہ والمستدیر یقتضی صرفہ کعنہما صراذ المستدیر یقتضی التوجہ لا انہ  
یقتضی الصرف ولئن سلیم المنافاة فیجوز ان یقتضی الطبیعة الواحدة اثرین  
متناضیین یا اعتبارین متقابلین

ترجمہ

اور نیز ہم کہتے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ تمیل مستقیم نہیں ہوتا اور نہ تو طبیعت فلکیہ جو ایک ہے دو متضاتی اثروں کا تقاضا کرے گی اور یہ خلاف واقع ہے اس میں اشکال ہے اسلئے کہ ہم میل مستقیم اور مستدیر میں منافات تسلیم نہیں کرتے ان دونوں کے جمع ہو جانے کی وجہ سے اس گروہ میں جس کو لڑھکایا جائے اور وہ بات جو کبھی گئی ہے کہ میل مستقیم جسم کے ایک جہت کی طرف متوجہ ہونیکا تقاضا کرتا ہے اور مستدیر جسم کے اس جہت سے ہٹنے کا تقاضا کرتا ہے یہ ممنوع ہے اس لئے کہ مستدیر تو متوجہ ہونے ہی کا تقاضا کرتا ہے نہ کہ وہ ہٹنے کا تقاضا کرتا ہے اور اگر منافات تسلیم کر لی جائے تو جائز ہے کہ ایک طبیعت دو متضاتی اثروں کا دو متخالف اعتباروں کا تقاضا کرے

تشریح

ونقول ایضاً الخ۔ فصل ہذا میں بیان کے لئے جانے والے احکام ثلثہ میں سے حکم ثالث کو بیان کرتے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ میل مستقیم نہیں ہوتا یعنی حرکت مستقیم کرنے کا سبب اور مبدأ نہیں ہوتا والا لکانۃ الخ سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ فلک چونکہ بسیط ہوتا ہے اس میں طبائع مختلفہ سے ترکیب نہیں ہوتی بلکہ اس کی طبیعت واحدہ ہوتی ہے جو میل مستدیر کا تقاضا کرتی ہے جب کہ حکم ثانی میں دلیل سے فلک کی طبیعت میں میل مستدیر کا ہونا ثابت ہو چکا ہے پس اگر فلک کی طبیعت میل مستقیم کا بھی تقاضا کرے تو طبیعت واحدہ کا دو متضاتی اثروں (میل مستدیر اور میل مستقیم) کا تقاضا کرنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ اس سے اجتماع متناضیین لازم آتا ہے اور جو مستلزم ہو محال کہ وہ محال ہوتا ہے لہذا فلک کے اندر مبدأ میل مستقیم کا ہونا محال ہو گیا فیہ نظر الخ شارح دلیل مذکورہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ میل مستقیم اور میل مستدیر میں منافات ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ ہم آپ کو ایسی مثال دکھاتے ہیں جس میں یہ دونوں میل جمع ہو جاتے ہیں جیسے اگر گیند وغیرہ کسی گول چیز کو لڑھکایا جائے تو وہ گولائی میں گھومنے کے ساتھ ساتھ حرکت ایسی یعنی حرکت مستقیم بھی کرتی رہتی ہے یعنی آگے

کی طرف سیدھی بھی چلتی رہتی ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر میل مستقیم پایا جاتا ہے اور گھومنے کی وجہ سے اس میں میل مستدیر بھی ہوتا ہے، ایسے ہی سائیکل وغیرہ کا پہیہ حرکت مستدیر بھی کرتا ہے اور حرکت مستقیمہ بھی تو دیکھو یہاں میل مستدیر اور میل مستقیم دونوں جمع ہو رہے ہیں معلوم ہوا کہ ان دونوں میں منافات نہیں ہے،

لِدَعْوَاهُمْ مِثْلُ الْكُرْحِ الْمُدْحَرَجَةِ كُرْهٍ كَمَا مَعْنَى كُرْحٍ شَيْءٌ كَيْفَ غَيْرِهِ أَوْ مَدْحَرَجَةٍ دَخْرَجٌ يَدْخُرُجُ دَخْرَجَةً (بمعنی لڑھکانا) سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یعنی وہ کُرْہ جس کو لڑھکایا جائے۔

موافق من ان الميل المستقیم الی شارح کے اعتراض مذکور کا کسی نے جواب دیا ہے شارح اس کو نقل کرنے کے بعد اس کی تردید کرتے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ میل مستقیم اور میل مستدیر میں منافات ہے اس لئے کہ میل مستقیم لوجہم کے ایک جہت کی طرف متوجہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور میل مستدیر اس جہت سے ہٹے اور پھرنے کا مقتضی ہے جیسے جب کوئی جسم مثلاً سامنے کی طرف حرکت مستقیمہ کرے تو وہ جہت خلف کو چھوڑتا ہے اور جہت قدام کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اگر حرکت مستدیرہ کرے یعنی اپنے مرکز پر رہتے ہوئے گھومے تو وہ جہت قدام سے منحرف ہو کر پیچھے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو دیکھئے میل مستقیم تو قدام کی طرف متوجہ ہونے کا مقتضی ہے اور میل مستدیر قدام سے منحرف ہونیکا مقتضی ہے اور ظاہر ہے کہ توجہ اور انحراف میں منافات ہے پس ان دونوں میں بھی منافات ہوگی اس لئے متعزض کا ان میں منافات کا انکار کرنا درست نہیں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب منسوخ ہے اس لئے کہ میل مستدیر تو قدام کی طرف متوجہ ہونے ہی کا تقاضا کرتا ہے نہ کہ اس سے منحرف ہونے کا کیونکہ جب کوئی جسم حرکت مستدیرہ کرے گا تو جسوقت وہ آپ کے بقول سامنے سے انحراف کر کے پیچھے کی طرف متوجہ ہوگا تو کیا وہ پیچھے ہی کی طرف حرکت کرتا رہے گا ذرا آپ غور کیجئے کہ کیا وہ خلف کی طرف متوجہ ہو کر پھر گھوم کر قدام کی طرف متوجہ ہو رہا ہے یا نہیں غور کرنے سے آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ گھوم کر قدام کی طرف متوجہ ہو رہا ہے اس لئے یہ کہا ہی نہیں جا سکتا کہ وہ قدام سے بالکل منحرف ہو گیا ہے بلکہ وہ تو قدام کی طرف متوجہ ہو رہا ہے اس لئے دونوں میں منافات نہیں ہے،

وَلَمَّا سَلَّمْنَا مَنَاخَاؤَنَا۔ اور اگر چلئے منافات تسلیم بھی کرنی جائے تب بھی ان دونوں میں منافات کا اجتماع محال نہیں ہے۔ اس لئے کہ اثرین متناہیین کا اجتماع اس وقت محال ہوتا ہے جبکہ طبیعت واحدہ اثرین متناہیین کا تقاضا ایک ہی اعتبار سے کرے، اور اگر دو مختلف اعتباروں سے تقاضا کرتی ہے تو کوئی محال نہیں ہے جیسے البوت اور بنوت دونوں متناہیین ہیں مگر شخص واحد میں دو مختلف اعتباروں سے جمع ہو جاتی ہے کہ ایک شخص اس اعتبار سے کہ وہ زید کا باپ ہے اس کے اندر البوت موجود ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ عمرو کا بیٹا ہے اس میں بنوت بھی پائی جاتی ہے ایسے ہی مثلاً جسم منفری اپنے چیز طبعی میں سکون کا بھی مقتضی ہے اور حرکت کا بھی، چیز طبعی میں حصول اور ممکن کے اعتبار سے تو سکون کا مقتضی ہے اور اس سے خروج کے اعتبار سے حرکت کا مقتضی ہے حالانکہ سکون و حرکت امرین متناہیین ہیں پس اسی طرح ممکن ہے کہ فلک کے اندر میل مستقیم اور میل مستدیر دونوں دو مختلف اعتباروں سے جمع ہو جائیں پس آپ کا یہ دعویٰ کہ فلک کے اندر میل مستقیم نہیں ہوتا ہے "درست نہیں رہا۔" قانہبم۔

فصل فی ان الفلک لا یقبل الکون والفساد وهما یطلقان بلا اشتراك علی معنیین  
 احدهما علی حکم وث صورتہ نوعیہ وزوال اُخری والثانی علی الوجود بعد العدم والعدم  
 بعد الوجود والمراد ههنا هو الاول والخرق والالتیام ای اشتراق الاجزاء وانتمائهما  
 آتانه لا یقبل الکون والفساد لانه محدد الجهات ولا شیء من محدد الجهات یقبل  
 الکون والفساد أما الصغری فقد مر تفسیرها وأما الکبری فلان کل ما یقبل الکون و  
 الفساد فلصورته الحادثة حیث طبعی ولصورته الفاسدة حیث اخر طبعی لما بینا ان کل  
 جسم فله حیث طبعی هذا لا یدل علی ان يكون الحیز الطبعی للصوره الحادثة غیر الحیز  
 للصوره الفاسده بل هو موقوف علی ان الحیز الواحد لا یقتضیه طبیعتان مختلفتان بالنوع  
 وهو ممنوع لان الامور المتخالفه بالنوع جازان تشتراک فی لازمه واحداً وکل ما هذا اسانه ای  
 ما یكون لصورته الحادثة حیث طبعی ولصورته الفاسده حیث اخر طبعی فهو قابل للحیثه المستقیمه  
 لان الصوره الكامنه اما ان تعصل فی حیث طبعی او فی حیث اخری فان حصلت فی حیث اخری  
 فكانت تقتضی میلاً مستقیماً الی حیثها الطبعی وان حصلت فی حیث طبعی فالصوره الفاسده  
 كانت قبل الفساد حاصله فی حیث اخری فان كانت تقتضی میلاً مستقیماً الی حیثها الطبعی ههنا  
 بحث اذ المحدد لا حیث له بمعنی المکان ولا یصح حملہ ههنا علی المعنی الاعمر منه

## ترجمہ

یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ فلک کون وفساد کو قبول نہیں کرتا ہے اور یہ دونوں مشترک  
 طور پر دو معنی پر لہے جاتے ہیں (ایک تو) ایک صورت نوعیہ کے پیدا ہونے اور دوسری کے زائل ہونے

پر اور (دوسرے) عدم کے بعد موجود ہونے اور موجود ہونے کے بعد معدوم ہونے پر اور یہاں مراد معنی اول ہیں۔ اور خرق  
 والیتام کو (بھی قبول نہیں کرتا ہے) یعنی اجزاء کے متفرق ہو جانے اور ان کے مل جانے کو، بہر حال یہ بات کہ وہ کون وفساد  
 کو قبول نہیں کرتا ہے پس اس لئے کہ وہ جہات کی تحدید کرنے والا ہے اور جہات کی تحدید کرنے والی کوئی شے بھی کون وفساد  
 کو قبول نہیں کرتی بہر حال صغریٰ پس اسکی تقریر تو گذر چکی اور بہر حال کبریٰ پس اس لئے کہ ہر وہ شے جو کون وفساد کو قبول کرے  
 پس اسکی پیدا ہونے والی صورت کیلئے ایک حیث طبعی ہے اور اسکی ناسد ہونے والی صورت کیلئے دوسرا حیث طبعی ہے اسی وجہ سے  
 جس کو ہم بیان کر چکے کہ ہر جسم کیلئے ایک حیث طبعی ہوتا ہے، یہ کلام اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ پیدا ہونے والی صورت  
 کا حیث طبعی ناسد ہونے والی صورت کے حیث طبعی کے متغیر ہے بلکہ یہ تو اس بات پر موقوف ہے کہ نوع کے اعتبار سے مختلف  
 دو طبیعتیں ایک چیز کا تقاضا نہیں کرتیں اور یہ ممنوع ہے اس لئے کہ نوع کے اعتبار سے مختلف امور کا لازم واحد میں مشترک  
 ہونا جائز ہے اور ہر وہ شے جس کی شان یہ ہو یعنی وہ شے جس کی صورت حادثہ کیلئے ایک حیث طبعی ہو اور اس  
 کی صورت ناسدہ کیلئے ایک دوسرا حیث طبعی ہو پس وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والی ہوتی ہے اس لئے کہ پیدا ہونے



اولی صورت یا تو چیز طبعی میں حاصل ہوگی یا چیز اجنبی میں پس اگر اجنبی چیز میں حاصل ہے تو وہ اپنے چیز میں کی طرف میل مستقیم کا تقاضا کرے گی اور اگر چیز طبعی میں حاصل ہے تو صورت ناسدہ فساد سے پہلے چیز اجنبی میں حاصل ہوتی پس وہ اپنے چیز طبعی کی طرف میل مستقیم کا تقاضا کرے گی اس جگہ بحث ہے اس لئے کہ مُخَدّ کیلئے مکان کے معنی میں کوئی چیز نہیں ہے اور اس کو اس جگہ مکان سے اعم معنی پر محمول کرنا صحیح نہیں۔

**تشریح** فصل فی ان الفلک الخ اس فصل میں دو مقصد بیان کئے گئے ہیں ۱۔ فلک کون و فساد کو قبول نہیں کرتا ۲۔ فلک خرق و التیام کو قبول نہیں کرتا ہے،

وہما یطلقان بلا اشتراك الخ کون و فساد دو معنوں میں مشترک ہیں ۱۔ ایک صورت نوعیہ کا پیدا ہونا دوسری صورت نوعیہ کا زائل ہونا، پیدا ہونا کون ہے اور زائل ہونا فساد ہے جیسے عناصر کے اندر کون و فساد ہوتا ہے کہ پانی گرم ہو کر ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے جس سے صورت مائے زائل ہو کر صورت ہوائیہ پیدا ہو جاتی ہے پس صورت ہوائیہ کا کون اور صورت مائے زائل کا فساد ہوتا ہے ۲۔ دو صورتیں عدم کے بعد وجود میں آنا۔ یہ کون ہے۔ اور وجود کے بعد عدم ہو جانا یہ فساد ہے والحمد لله الخ یہاں ان دونوں معنوں میں سے معنی اول مراد ہے یعنی فلاسفہ کے نزدیک فلک کی صورت نوعیہ میں تبدل و انقلاب نہیں ہوتا کہ اسکی ایک صورت نوعیہ زائل ہو کر دوسری صورت نوعیہ پیدا ہو جائے جیسا کہ عناصر میں ہوتا ہے کہ پانی ہوا سے اور ہوا پانی سے بدل جاتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل عنقریب تصرفات کی بحث میں انشاء اللہ بیان کی جائے گی۔ کون و فساد کے دوسرے معنی یہاں مراد نہیں ہو سکتے ایک تو اس وجہ سے کہ فلک ممکنات میں سے ہے اور ممکن پر اس کی ذات کے اعتبار سے طریق عدم جائز ہے اس لئے نہیں کہلجا سکتا کہ فلک عدم کو قبول نہیں کرتا اور دوسرا اس وجہ سے کہ آگے چل کر مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کون و فساد کو قبول کرے تو اسکی صورت حادثہ کیلئے ایک چیز طبعی ہوگا اور صورت ناسدہ کیلئے دوسرا چیز طبعی ہوگا اور ظاہر ہے کہ صورتوں کا تعدد کون و فساد کی پہلی تفسیر پر ہی ہو سکتا ہے کہ شے بذاتہ موجود ہے اور اس کی ایک صورت زائل ہو کر دوسری پیدا ہو جائے دوسری تفسیر پر تعدد صورت کا تصور ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ جب شے موجود ہونیکے بعد معدوم ہو جائے گی تو اس کو دوسری صورت لاحق ہو ہی نہیں سکتی۔

والخرق والالتیام اس کا عطف الکون والفساد پر ہے ایلا یقبل الخرق والالتیام۔ خرق کے معنی پھٹنا اور التیام کے معنی جڑنا، جس کی تفسیر شارح نے افتراق اجزاء اور اقتران اجزاء کے ساتھ کی ہے کسی شے کے اجزاء متفرق اور جدا جدا ہو جائیں یہ خرق ہے اور اگر کسی شے کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ مقترن اور مل جائیں تو یہ التیام ہے، فلاسفہ کے نزدیک فلک خرق و التیام کو بھی قبول نہیں کرتا ایسا نہیں ہوتا کہ فلک ٹوٹ پھوٹ جائے اس کے ٹکڑے ٹکڑے ہو کر اجزاء متفرق ہو جائیں اور پھر اس کے اجزاء آپس میں مل جائیں۔ فلک پر کون و فساد اور خرق و التیام کا محال ہونا یہ فلاسفہ کا عقیدہ ہے ان کا کہنا یہی ہے کہ فلک ہمیشہ ہمیش اپنی حالت پر باقی رہنے والا اور ہمیشہ حرکت مستدیرہ کرنا والا ہے اس کے اندر کون تغیر و تبدل اور ٹوٹ پھوٹ بالکل محال ہے اسی لئے لوگ قیامت اور حشر و نشر کا انکار کرتے ہیں، اہل اس نام کے نزدیک عناصر کی طرح افلاک پر کون و فساد تغیر و تبدل

خرق والیتام سب جائز ہیں بلکہ متیقن الوقوع میں جس کا اعتقاد رکھنا جزو ایمان ہے ایک دن آئے گا کہ تمام آسمان لوٹ پھوٹ جائیں گے قیامت قائم ہوگی، آیات شریفہ اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ، اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ یَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْعِصْمِ، یَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَغَیْرَ اسکی مرتبہ دلیل ہیں۔ اما ان لا یقبل الکون والفساد الوکون وفساد کو قبول نہ کرنے کی دلیل بیان کرتے ہیں یہ دلیل صغریٰ و کبریٰ پر مشتمل ہے باہر طور کہ فلک محدود الجہات ہے یہ صغریٰ ہوا اور جو شے محدود الجہات ہو وہ کون وفساد کو قبول نہیں کرتی یہ کبریٰ ہوا یہ قیاس کا شکل اول ہے جو بدیہی الانتاج ہوتی ہے "محدود الجہات" جو حد واسطہ ہے اس کو گرانے کے بعد نتیجہ یہ نکلا کہ فلک کون وفساد کو قبول نہیں کرتا ہے، آگے مصنف صغریٰ و کبریٰ کو ثابت کرتے ہیں صغریٰ کے متعلق تو فرمادیا کہ اس کی تقریر گذر چکی ہے یعنی فلک کا محدود الجہات ہونا اس فن کی فصل اول میں ثابت کیا جا چکا ہے جس کا بیان شرح ہذا کے ۱۰۲۹ پر آپ پڑھ چکے ہیں، کبریٰ کے اثبات کی دلیل و اما الکبریٰ فلاف کل ما یقبل الہ سے بیان کرتے ہیں جس کی تفصیل اس طرح ہے دعویٰ تو یہ ہوا کہ محدود الجہات شے کون وفساد کو قبول نہیں کرتی دلیل اس کی یہ ہے کہ ہر وہ شے جو کون وفساد کو قبول کرے اس کی صورت حادثہ کا ایک چیز طبعی ہوگا اور صورت فاسدہ کا دوسرا علیحدہ چیز طبعی ہوگا یہ دلیل ہذا کا صغریٰ ہوا۔ اور جس چیز کی شان یہ ہو کہ اس کی صورت حادثہ اور فاسدہ کے علیحدہ علیحدہ چیز طبعی ہوں وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے یہ کبریٰ ہوا۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ جو چیز کون وفساد کو قبول کرے وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرتی ہے تو اگر محدود الجہات شے کون وفساد کو قبول کرے تو وہ بھی حرکت مستقیمہ کو قبول کرے گی اور یہ محال ہے جب کہ فن ہذا کی فصل ثانی میں مدلل و مفصل بیان کیا جا چکا ہے کہ محدود الجہات کا حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے۔ پس محدود الجہات کا کون وفساد کو قبول کرنا بھی محال ہے۔

فلسورۃ الحادۃ حیز طبعی جو چیز کون وفساد کو قبول کرتی ہے یعنی ایک صورت زائل ہو کر دوسری صورت پیدا ہوتی ہے تو اس کی دونوں صورتوں کا حیز طبعی علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے جیسے پانی کے اندر جب کون وفساد ہوگا اور وہ ہوا سے تبدیل ہوگا تو صورت مایہ تو زائل اور فاسدہ ہوگی اور صورت ہوا مایہ حادثہ اور کائنہ ہوگی اور ان دونوں کا حیز طبعی بھی جدا جدا ہوگا صورت مایہ کا حیز طبعی تو مٹی سے اوپر اور ہوا کے نیچے اور صورت ہوا مایہ کا پانی سے اوپر اور آگ کے نیچے ہوگا اس لئے کہ پانی علیحدہ ایک جسم ہے اور ہوا دوسرا علیحدہ جسم ہے اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ کل جسم فلہ حیز طبعی ہر جسم کیلئے ایک حیز طبعی ہوتا ہے۔

ہذا لا یدل علی ان یکون الہ دونوں صورتوں کے لئے علیحدہ علیحدہ حیز طبعی ہونے کی جو دلیل بیان کی گئی ہے شرح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ کل جسم فلہ حیز طبعی یہ کلیہ اس بات پر تو دلالت کرتا ہے کہ دونوں صورتوں کیلئے حیز طبعی ہونا ضروری ہے یہ دونوں حیز طبعی سے خالی نہیں ہو سکتیں لیکن یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ دونوں چیزوں میں مغایرت ہے کی صورت حادثہ کا حیز طبعی صورت فاسدہ کے حیز طبعی کے مغایر ہے، دونوں چیزوں میں مغایرت ہونا تو اس بات پر موقوف ہے کہ دو مختلف یا نوع چیزیں حیز واحدہ کا تقاضا نہ کرتی ہوں حالانکہ یہ بات ممنوع ہے کیونکہ دو مختلف

بالنوع چیزیں چیز واحد کا تقاضا کر سکتی ہیں اس لئے کہ چیز جسم کے لئے لازم ہوتا ہے اور امور مختلفہ بالنوع کا لازم واحد میں مشترک ہونا جائز ہے جیسے ستہ اور راجعہ یہ عدد کی مختلف نوعیں ہیں اور دونوں کے لئے زوجیت لازم ہے یہ دونوں زوجیت میں مشترک ہیں پس ایسے ہی صورتِ حلوتہ اور فاسدہ دو مختلف نوعیں ہیں یہ اپنے لازم واحد یعنی ایک ہی چیز یعنی میں شریک ہو سکتی ہیں کہ یکے بعد دیگرے دونوں ایک چیز میں آتی رہیں لہذا دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ مفہام طور پر چیزِ طبعی کا ہونا ضروری نہیں ہوا۔

وکل ما ہذا امثاله الخ۔ یہ اثبات کبریٰ کی دلیل کا کبریٰ ہے کہ جس چیز کی شان یہ ہو کہ اس کی صورت حادثہ کا ایک الگ چیزِ طبعی ہو اور صورتِ فاسدہ کا دوسرا چیزِ طبعی ہو وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرتا ہے، کیوں قبول کرتا ہے اس کی دلیل لان الصورة الکامئة الخ سے بیان کرتے ہیں کہ صورتِ کائئہ یعنی حادثہ دو حال سے خالی نہیں یا تو چیزِ طبعی میں حاصل ہوگی یا چیزِ غریب یعنی اجنبی اور غیر طبعی چیز میں حاصل ہوگی اگر چیزِ غریب میں حاصل ہے تو وہ اپنے چیزِ طبعی میں جانے کیلئے حرکت مستقیمہ کرے گی جیسے پانی جب ہوا میں تبدیل ہو تو صورتِ ہوائیہ جوہِ دہ ہے اگر قسراً اور جبراً پانی ہی کے مکان میں ہے تو یہ اپنے طبعی مکان میں جانے کیلئے اوپر کی طرف حرکت مستقیمہ کا تقاضا کرے گی پس یہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والا ہوگی اور اگر یہ صورتِ حادثہ اپنے چیزِ طبعی میں ہے یعنی ہوا کے مکان میں ہے تو صورتِ فاسدہ یعنی صورتِ مائیہ فساد سے قبل یعنی ہوا میں تبدیل ہونے سے قبل چیزِ غریب میں تھی کیونکہ ہوا کا مکان پانی کیلئے چیزِ غریب ہی ہے جب وہ چیزِ غریب میں تھی تو وہ فساد سے قبل اپنے چیزِ طبعی میں جانے کیلئے حرکت مستقیمہ کا تقاضا کر رہی تھی بہر حال دونوں صورتوں میں حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا ضروری ہو رہا ہے پس معلوم ہوا کہ جس شے کی صورت زائلہ اور حادثہ کے چیزِ طبعی جدا جدا ہوتے ہیں وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرتا ہے،

ہنا بجمہ الخ۔ لان الصورة الکامئة سے جو دلیل بیان کی گئی ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں اپنے لفظ چیز استعمال کیا ہے چیز کی تعریف ص ۲۷۷ پر گذر چکی ہے مایمتاز بہ الاجسام فی الاشارة المحسۃ چیز اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ سے اجسام اشارہ میں نماز ہو جائیں، چیز عام ہے اس کا اطلاق مکان پر بھی ہوتا ہے یعنی جسمِ حاوی کی سطح باطن پر جو محاسن جو جسمِ نحوی کی سطح ظاہر سے اور اس کا اطلاق وضع اور محاذات پر بھی ہوتا ہے اب ہم دریافت کرتے ہیں کہ چیز سے مراد یہاں کیا ہے مکان ہے یا اس سے عام مراد ہے اگر مکان مراد ہے تو یہ دلیل عمدہ کو شامل نہیں ہوگی اس لئے کہ عمدہ کیلئے کوئی مکان ہی نہیں ہے کیونکہ عمدہ فکک عظیم ہے اور اس سے اوپر کوئی جسمِ حاوی ہی نہیں ہے جس کی سطح کو اس کا مکان بنایا جائے گا مگر علی ص ۲۷۷۔ اور اگر آپ چیز سے مراد عام لیتے ہیں جو وضع کو بھی شامل ہے تو عام پر چیز کو محمول کرنا صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہونے کیلئے حرکت مستقیمہ ہونا ضروری نہیں وضع کا تبدیل حرکت مستقیمہ سے بھی ہو جاتا ہے پس چیزِ غریب سے چیزِ طبعی کی طرف منتقل ہونے کیلئے حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا لازم آیا نہ کہ حرکت مستقیمہ کو۔ اور عمدہ والجهات کیلئے حرکت مستقیمہ ہی تو محال ہے حرکت مستقیمہ تو محال نہیں اس کو تو وہ قبول کرتا ہے پس عمدہ والجهات کے کون و فساد کو قبول کرنے سے

کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ معلوم ہوا کہ فلک کون و فساد کو قبول کرتا ہے اور یقیناً کرتا ہے کما ہی عقیدۃ اہل  
الاسلام وھی العقیدۃ الصحیحۃ الحقۃ اقام اللہ تعالیٰ قلبہا علیہا وثبتہا علیہا وادامہا ولم  
یزغہا عنہا طرفۃ عین ابداً۔ آمین یرب العالمین

واما انه لا یقبل الخرق والالیام فلا ت ذلك ایضا بتبادر منه ان حصول الکرین  
والفساد بالحركة المستقیمة وليس كذلك بل هما یستلزمان لهما انما یحصل بالحركة  
المستقیمة لاجزاء الفلك والفلك لا یقبل الحركة المستقیمة فلا یقبل الخرق والالیام  
وقدمتان المراد بهما الحركة الاینیة مطلقا فلا حاجة الى ما تكلف بعضهم من ان  
لا بد للخرق والالیام من افتزان الاجزاء وافتراقها المستدعیین للحركة والحركة  
اما مستقیمة او مستدیرة فالخرق والالیام اما ان یكون بالمستقیمة منها او المستدیرة  
وهما محالان اما الاول فلما بینا ان الفلك لا یقبل الحركة المستقیمة واما الثاني فلا ت  
الخرق والالیام بالحركة المستدیرة بان یتحرك بعض الاجزاء علی الاستدیرة فی جهة  
وتتحرك البعض الآخر فی جهة اخرى مخالفة للاولی ویسكن ولكن هذه الافاعیل  
المختلفة مستعیلة علی الفلك لانها لو وجدت كانت اما طبعیة اقسیة او ارادیة  
والكل محال اما الطبعیة فلان الفلك ذو طبیعة واحدة لا یقتضی الا شیا واحدا  
غیر مختلف. واما القمریة فلما تفتت عند همانه لا قاسر هناك واما الارادیة  
فلان الفلك لبساطته عادوم للالات الجسمانیة المختلفة التي بواسطتها تصدأ  
تلك الافاعیل المختلفة عن النفس الفلكیة بالارادة

ترجمہ اور بہر حال یہ بات کہ وہ خرق والیام کو قبول نہیں کرتا ہے پس اس لئے کہ یہ سچی۔ اس سے  
ذہن کی طرف یہ بات سبقت کرتی ہے کہ کون و فساد کا حصول بھی حرکت مستقیمہ کے سبب ہوتا ہے  
حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ دونوں (کون و فساد) حرکت مستقیمہ کو مستلزم ہوتے ہیں، بیشک فلک کے اجزاء کی حرکت  
مستقیمہ کے سبب سے حاصل ہوتا ہے اور فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے پس وہ خرق والیام کو بھی قبول نہیں  
کرتا ہے۔ اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اس سے (حرکت مستقیمہ سے) مراد وہ مطلقاً حرکت ایفیہ ہے پس اس (تفصیل)  
کی کوئی ضرورت نہیں جس کا بعض شراح نے تکلف اختیار کیا ہے یعنی یہ کہ خرق والیام کے لئے اجزاء کا جدا جدا ہونا  
اور ان کا ملنا ضروری ہے جو دونوں حرکت کا اتفاق کرنے والے ہیں اور حرکت یا تو مستقیمہ ہے یا مستدیرہ، پس خرق  
والیام یا تو حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہر گاہ یا مستدیرہ کے ذریعہ اور یہ دونوں محال ہیں بہر حال اولیٰ اس کا وہ  
جو ہم بیان کر چکے کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے اور بہر حال ثانی پس اس لئے کہ خرق والیام حرکت مستدیرہ

کے ذریعہ اس طرح ہوگا کہ بعض اجزاء گھومنے کے طریقہ پر ایک جہت میں حرکت کریں اور دوسرے بعض دوسری جہت میں حرکت کریں جو پہلی جہت کے مخالف ہو اور ساکن ہو جائیں لیکن یہ افعال مختلف فلک پر محال ہیں اس لئے کہ اگر یہ افعال پاسے گئے تو یا تو یہ طبعی ہوں گے یا تشریح یا ارادہ اور ہر صورت محال ہے بہر حال طبعی پس اس وجہ سے کہ فلک ایک طبیعت والا ہے وہ نہیں تقاضا کرتا ہے مگر ایک ہی شے کا جو مختلف ہند اور بہر حال تشریح پس اس بات کی وجہ سے جو فلاسفہ کے نزدیک مقرر ہے کہ اس جگہ کوئی قاسم نہیں ہے اور بہر حال ارادہ پس اس لئے کہ فلک اپنے بسیط ہونے کی وجہ سے ان مختلف جسمانی آلات کو معدوم کر نیوالا ہے جن کے واسطے سے یہ افعال مختلف نفس نلیکہ سے ارادہ کیساتھ صادر ہو سکتے ہیں۔

**تشریح** | واما ان لا یقبل الخرق والالتیام الخ۔ فصل ہذا کا دوسرا مقصد بیان کرتے ہیں کہ فلک خرق و التیام کو قبول نہیں کرتا ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ خرق و التیام بھی حرکت مستقیمہ کے سبب سے ہوتا ہے کیونکہ جب فلک کے اندر خرق ہوگا اور اس کے اجزاء دائیں بائیں یا اوپر نیچے کی طرف متفرق ہوں گے تو وہ حرکت ایینیہ یعنی حرکت مستقیمہ کریں گے اس طرح جب ان کا اقتراں ہوگا تب بھی وہ حرکت مستقیمہ کریں گے اور فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا خرق و التیام کو بھی قبول نہیں کرتا ہے،

یقیناً درمنہ الخ ماتن کے ایضاً کہنے کی وجہ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ خرق و التیام کی طرح کون و فساد بھی حرکت مستقیمہ کے سبب سے ہوتا ہے یعنی حرکت مستقیمہ سبب سے کون و فساد کا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو بالکل بدیہی ہے کہ حرکت مستقیمہ کرنے سے صورتوں کا تغیر و تبدیل کوئی ضروری نہیں ہے کس قدر اجسام ہیں جو حرکت مستقیمہ کرتے رہتے ہیں اور ان میں کوئی کون و فساد نہیں ہوتا یا یہ بات ضرور ہے کہ کون و فساد حرکت مستقیمہ کو مستلزم ہے یعنی کون و فساد اور صورتوں کے تغیر و تبدیل سے حرکت مستقیمہ لازم آتی ہے جیسا کہ ابھی آج ۲۳۳ پر لان الصورة الکائنه الخ کی تشریح کے تحت پڑھ چکے ہیں۔ مگر یہ اشکال اس وقت ہوگا جبکہ بالحکوة میں آثار کو سبب مانا جائے اور اگر آثار کو ملائمت کیلئے مانا جائے تو کوئی اشکال نہیں اب مطلب یہ ہوگا کہ کون و فساد بھی حرکت مستقیمہ کے ساتھ متلبس ہوتا ہے اور تلبس کا تحقق سببیت اور لزوم دونوں صورتوں میں ہوتا ہے۔

وقد مرّ ان المراد الخ ۳۹۶ پر آپ پڑھ چکے ہیں کہ حرکت مستقیمہ لغت میں تو اس حرکت کو کہا جاتا ہے جو خط مستقیم پر راق ہو اور اصطلاح میں مطلقاً حرکت ایینیہ کو کہا جاتا ہے خواہ خط مستقیم پر ہو یا خط غیر مستقیم پر، اگر کوئی متحرک گول دائرہ پر حرکت کرے جیسے شعلہ جو الہ کی حرکت یا بیڑے اور مڑے ہوئے خط پر حرکت ایینیہ کرے تو وہ بھی اصطلاح میں حرکت مستقیمہ ہی کہلاتی ہے اور یہاں پر حرکت مستقیمہ سے مراد بھی حرکت اصطلاحیہ یعنی ایینیہ ہے۔

بعض شرح یعنی شارح حرزبانی نے حرکت مستقیمہ کو لغویہ پر محمول کرنے ہوئے دلیل کو بہت طویل کر دیا ہے شارح عبارات ہذا میں اس کی تردید فرماتے ہیں کہ اس طوالت کا تکلف اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، شارح حرزبانی نے طوالت کے ساتھ دلیل اس طرح بیان کی ہے کہ خرق و التیام کیلئے اقتراں اجزاء اور اقتراں اجزاء ضروری ہیں اور یہ دونوں بغیر حرکت کے نہیں ہو سکتے اور حرکت درمیں رہے مستقیمہ اور مستقیمہ پس خرق و التیام دو حال سے خالی نہیں

یا تو حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہو گا یا مستدیرہ کے ذریعہ اور یہ دونوں محال ہیں اگر حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہوتو یہ تو اسی وجہ سے محال ہے جس کو بساطت فلک کی دلیل کے تحت بیان کیا جا چکا ہے کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے اور اگر فرق والقیام حرکت مستدیرہ کے ذریعہ ہو اس طرح کہ فلک پھٹے اور اس کے بعض اجزاء تو گولائی کے ساتھ دائیں جانب کو حرکت کرنے ہوئے کہیں جا کر گر جائیں اور ٹھہر جائیں اور دوسرے بعض گولائی کے ساتھ بائیں جانب کو حرکت کرتے ہوئے کسی جگہ جا کر گریں اور ٹھہر جائیں اسی طرح بعض اجزاء قدام کی طرف اور بعض خلف کی طرف استدارہ کے ساتھ حرکت کریں اور کسی مقام پر جا کر ساکن ہو جائیں اس صورت میں فلک کے اندر مختلف افعال کا تحقق ہو گا یعنی بعض اجزاء کا ایک جہت کی طرف حرکت کرنا بعض کا دوسری جہت کی طرف حرکت کرنا جو پہلی جہت کے مخالف ہے اور پھر ان اجزاء کا کسی مقام پر جا کر ساکن ہو جانا یہ مختلف افعال ہیں جو فلک کے اندر پائیں جائیں گے اب یہ افعال مختلف تین حال سے خالی نہیں یا تو یہ افعال طبعیہ ہوں گے کہ فلک کی طبیعت ہی ان افعال کا تقاضا کیا ہے یا قسریہ ہوں گے کہ کسی قاسر اور خارج کی تاثیر سے ان افعال کا صدور ہو ہے یا ارادی ہوں گے کہ فلک کے اندر کوئی نفس ارادیہ ہے جس سے مختلف افعال ارادیہ صادر ہوئے ہیں اور تینوں صورتوں میں محال ہیں پس ان افعال مختلفہ کا پایا جانا محال ہوا لہذا فرق والقیام کا حرکت مستدیرہ کے ذریعہ ہونا بھی محال اور باطل ہو گیا، ان افعال کا طبعیہ ہونا تو اس وجہ سے محال ہے کہ فلک چونکہ بسیط ہے اور بسیط کی طبیعت واحدہ ہوتی ہے وہ ایک ہی شے کا تقاضا کرتی ہے مختلف افعال کا صدور اس سے نہیں ہو سکتا ہے اور قسریہ ہونا اس واسطے محال ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ فلک کی طبیعت ہی کے اندر میل مستدیر ہوتا ہے وہ خارج اور قاسر سے میل مستدیر کو قبول نہیں کرتا جیسا کہ فصل سابق کے حکم ثانی میں آپ پڑھ چکے ہیں پس جب فلک کیلئے کوئی قاسر نہیں ہے تو یہ افعال قسریہ بھی نہیں ہو سکتے اور ان افعال کا ارادیہ ہونا اس لئے محال ہے کہ افعال مختلفہ ارادیہ کا صدور مختلف آلات جسمانیہ کے ہونے پر موقوف ہے مرکبات کے اندر تو مختلف آلات جسمانیہ ہوتے ہیں جیسے ان کے اندر مختلف آلات جسمانیہ ہیں جن کو اعضاء و جوارح کہا جاتا ہے نفس انسانیہ سے اعضاء و جوارح کے واسطے سے مختلف افعال بالارادہ صادر ہوتے ہیں کسی عضو سے کوئی فعل اور کسی عضو سے کوئی فعل بالارادہ صادر ہوتا رہتا ہے اور فلک چونکہ بسیط ہے مختلفہ الطباع امور سے مرکب نہیں ہے اس لئے اس کے اندر آلات جسمانیہ مختلفہ بھی نہیں ہیں لہذا نفس فلکیہ سے افعال مختلفہ ارادیہ کا صدور نہیں ہو سکتا بہر حال اس طویل دلیل سے یہ ثابت کر دیا گیا کہ فرق والقیام نہ تو حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہو سکتا ہے اور نہ حرکت مستدیرہ کے ذریعہ۔ مگر اس میں آپ ذرا غور کریں کہ حرکت مستدیرہ والا احتمال تو اصولوں نے ذکر کیا ہے وہ دراصل اصطلاحی اعتبار سے حرکت مستقیمہ ہی ہے چونکہ جب فلک پھٹے گا اور اس کے اجزاء استدارہ کے ساتھ دائیں اور بائیں جانب اور قدام و خلف کی جانب حرکت کریں گے تو یہ حرکت اینیہ ہی تو ہو گی کہ فلک کے اجزاء کا مکان بدل رہا اور حرکت اینیہ حرکت مستقیمہ ہی ہے لہذا حرکت مستدیرہ والا احتمال نکال کر پھر اس کی تین صورتیں کر کے ہر ایک کو باطل کرنا یہ خواہ مخواہ طوالت کا تکلف اختیار کرنا ہے بس اتنا کہ دنیا کافی ہے کہ فرق والقیام حرکت مستقیمہ



ہے ہوتا ہے اور فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا ہے اس لئے خرقہ النیام کو بھی قبول نہیں کریگا جیسا کہ ماتن نے کہا ہے۔ تو شارح عبارت ہذا سے یہی فرما رہے ہیں کہ جب پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت مستقیمہ سے براہ حرکت اینیہ ہے تو بعض شارح نے جو طوالت کا تکلف اختیار کیا ہے اور دلیل کو خواجہ طویل کر ڈالا ہے اسکی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

فصل فی ان الفلک یتحرك على الاستدارة اذ انما لان الحركة الحافظة للزمان ای التي كان الزمان مقدارا لها امان تكون مستقيمة واستدیرة وقد علمت ان الحركة المستقیمة فی عرفهم هو الحركة الابنية مطلقا والاستدیرة هو الوضعية ولا شك ان التردید بینهما غیر محاصر لاحتمال ان يكون الحركة الحافظة للزمان حركة كميّة أو کیفیة والملائمة بكلامه فیما بعد ان یحمل الحركة المستقیمة على ما يقع على الخط المستقیم ویصیر مجال المناقشة فی المحصور أوّسع لاجاز ان تكون مستقیمة لانهاح امان ان تذهب الى غیر النهایة او ترجع لاسبیل الى الاول والا لزم وجود بعد غیر متناه وهو المسافة لا الحركة اذ الحركة الموجودة لیست بعدا والحركة التي هي بعد لیست موجودة ولا سبیل الى الثاني لانها لو رجعت لكانت تنتهی الى طرف قبل الرجوع فتكون منقضية للسكون لان بین كل حركتين مستقیمتين سبباً كوناً

ترجمہ | یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ فلک گھومنے کے طریقہ پر ہمیشہ حرکت کرتا ہے اس لئے کہ حرکت جو زمانہ کی حفاظت کرنے والی ہے یعنی وہ حرکت جس کیلئے زمانہ مقدار ہے یا تو مستقیم ہوگی یا مستدیرہ تو جان چکا ہے کہ حرکت مستقیمہ فلاسفہ کے عرف میں وہ مطلقاً حرکت اینیہ ہے اور مستدیرہ وہ وضعیہ ہے اور کوئی شک نہیں کہ ان دونوں کے درمیان تردید حصر کرنے والی نہیں ہے اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ زمانہ کی حفاظت کرنے والی حرکت حرکت کمیہ ہو یا حرکت کیفیہ ہو اور مصنف کے اس کے بعد میں آئیوالے کلام کے مناسب یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ کو اس پر عمول کیا جائے جو خط مستقیم پر واقع ہو اور اس وقت حصر کے سلسلہ میں اعتراض کا میدان اور زیادہ وسیع ہو جائے گا۔ نہیں جائز ہے کہ وہ حرکت مستقیمہ ہو اسلئے کہ وہ اس وقت یا تو غیر نہایت تک چلی جائے گی یا لوٹ جائے گی اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے ورنہ تو ایک غیر متناہی بعد کا موجود ہونا لازماً آئیگا اور وہ مسافت ہے نہ کہ حرکت۔ اس لئے کہ جو حرکت موجود ہے وہ بعد نہیں ہے اور جو حرکت بعد ہے وہ موجود نہیں ہے اور ثانی کی طرف بھی کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ لوٹ جائے تو یقیناً رجوع سے پہلے ایک کنارہ تک اس کی انتہا ہو جائے گی پس وہ حرکت ختم ہو جائے گی سکون کی وجہ سے، اس لئے کہ ہر دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون ہوتا ہے |

تشریح | فصل فی ان الفلک انما یسیر فی بیان کرنا مقصود ہے کہ فلک دائمی طور پر حرکت مستدیرہ کرتا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب فصل ہذا میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فلک

دائمًا حرکت مستدیرہ کرتا ہے۔ اس سے تو یہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرنے والا ہے تو اس فن کی فصل ثالت میں اس بات کو بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فصل ہذا میں اصل مقصود تو حرکت مستدیرہ کے دوام کو بیان کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ حرکت مستدیرہ کا دوام اس وقت تک ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ فلک کیلئے اس کو قبول کرنا ثابت نہ کیا جائے اس لئے مصنف نے مستقل علیحدہ فصل میں اولاً حرکت مستدیرہ کو قبول کرنا ثابت کیا ہے اور چونکہ کسی شے کیلئے کوئی صفت دائمی طور پر اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک اس صفت کا موصوف اور محل آفات سے مثلاً کون و فساد و خرق و التیام وغیرہ سے محفوظ نہ ہو۔ اس لئے مصنف نے اس کے بعد کون و فساد اور خرق و التیام سے محفوظ ہونا بیان کیا اب فصل ہذا میں فلک کی حرکت مستدیرہ کا دائمی ہونا بیان کرتے ہیں فما أحسن الترتیب،

لان المحوكة المحافظة للزمان الخ یہ دعوے کی دلیل ہے۔ دلیل ہذا چونکہ کتاب کے اندر طویل ہے اور درمیان میں شرح کی عبارات کے اضافہ سے مزید طویل ہو گئی ہے اسلئے ہم اولاً مختصر طور پر دلیل کا خلاصہ بیان کرتے ہیں ۲۴۵ پر زمانہ کی بحث میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ زمانہ حرکت کیلئے مقدار ہے اور زمانہ ازلی وابدی ہے نہ اس کے لئے کوئی ابتداء ہے اور نہ انتہاء۔ تو جب زمانہ مقدار حرکت ہے تو زمانہ حرکت کے ساتھ قائم ہوگا اور حرکت کے اندر حلول کر نیوالا ہوگا یعنی زمانہ حال اور حرکت اس کیلئے محل ہوگی اسلئے کہ مقدار ذی مقدار کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس کے اندر حلول کرتی ہے اور ذی مقدار اس کیلئے محل ہوتا ہے اور محل چونکہ حال کی حفاظت کر نیوالا ہوتا ہے جیسے بیاض جو جسم کے اندر حلول کر نیوالی ہے وہ اپنے محل جسم کی وجہ سے محفوظ ہے اگر جسم نہ رہے تو بیاض کا بھی وجود نہ رہے گا۔ پس حرکت زمانہ کی حفاظت کر نیوالی ہوگی بہ حال زمانہ چونکہ حرکت کیلئے مقدار ہے اس لئے ایک ایسی حرکت کا ہونا ضروری ہوگا جو زمانہ کی حفاظت کر نیوالی ہو اور زمانہ اس کے ساتھ قائم ہو اب یہ حرکت حافظ للزمانہ در حال سے خالی نہیں یا تو حرکت مستقیم ہوگی یا مستدیرہ۔ اول محال ہے اس لئے کہ اگر حرکت حافظ للزمانہ حرکت مستقیم ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ذاہبہ الی غیر النہایہ (غیر منہای مسافت تک چلی جانے والی) ہوگی یا راجعہ (کسی ہستی پر تہیج کر لوٹ آنے والی) ہوگی پہلی صورت محال ہے کیونکہ اس سے مسافت کا غیر منہای ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور دوسری صورت میں یعنی ذاہبہ الی المنتہی ہو کر راجعہ ہونے کی صورت میں دو حرکتیں یا ای جائیں گی ایک حرکت مستقیمہ ذاہبہ اور دوسری حرکت مستقیمہ راجعہ اور ہر دو حرکتیں مستقیمتین کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ مصنف دلیل سے ثابت کریں گے پس ذاہبہ اور راجعہ کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہوگا اور جب سکون کا تحقق ہوگا تو حرکت منقطع ہو جائے گی کیونکہ سکون و حرکت دونوں کا ایک ساتھ اجتماع محال ہے اور حرکت چونکہ زمانہ کی حفاظت کرنے والی ہے اس لئے حرکت کے انقطاع سے زمانہ کا انقطاع لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ زمانہ تو ازلی وابدی ہے وہ کبھی منقطع نہیں ہوتا۔ پس دوسری صورت بھی محال ہوگا پس حرکت حافظ للزمانہ کا حرکت مستقیمہ ہونا ہی محال ہو گیا اب پہلی دو صورتوں میں دوسری صورت متعین ہو گئی کہ حرکت حافظ للزمانہ

حرکت مستدیرہ ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس حرکت مستدیرہ کا دائمہ ہو تا ضروری ہے یعنی یہ تو ابتداء میں منقطع ہو سکتی ہے اور نہ انتہاء میں اس لئے کہ اگر یہ حرکت منقطع ہو جائے تو زمانہ کا انقطاع لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ حرکت حافظہ للزمان حرکت مستدیرہ دائمہ ہے اس کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ حرکت مستدیرہ دائمہ اسی چیز کے ساتھ قائم ہو سکتی ہے جو حرکت مستدیرہ کو قبول کر نیوالی ہو اور آفات و تغیرات مثلاً کون و فساد و خرق و التیام وغیرہ سے محفوظ بھی ہو اور ایسی چیز فلک ہی ہے کیونکہ یہ سب امور فصول سابقہ میں فلک کیلئے ثابت کئے جا چکے ہیں پس معلوم ہوا کہ حرکت مستدیرہ دائمہ فلک کے ساتھ قائم ہے لہذا مقصد ثابت ہو گیا کہ فلک دائمی طور پر حرکت مستدیرہ کرتا ہے۔

ای المتی کان الزمان مقدارا لها۔ یہ حرکت حافظہ للزمان کی تفسیر ہے یعنی وہ حرکت جس کیلئے زمانہ مقدار ہے اس تفسیر میں حرکت کے حافظہ ہونے کی وجہ کی طرف اشارہ ہے کہ زمانہ چونکہ حرکت کیلئے مقدار ہے اور مقدار ذی مقدار کے ساتھ قائم اور اس میں طول کر نیوالی ہوتی ہے اور ذی مقدار مقدار کیسے محل ہوتا ہے تو حرکت بھی زمانہ کیلئے محل ہوگی اور محل حال کی حفاظت کرتا ہے پس حرکت زمانہ کی حفاظت کرنے والی ہوتی اس کی مزید تشریح ہم گذشتہ صفحہ پر دلیل کے خلاصہ کے تحت کر چکے ہیں۔

قد علمت ان المحرکة المستقیمة فی عمر فہما انہ ماتن نے حرکت حافظہ للزمان کے متعلق صرف دو احتمال ذکر کئے ہیں کہ وہ یا تو مستقیم ہوگی یا مستدیرہ اور ان میں سے احتمال اول کو باطل کر کے احتمال ثانی کو مستقیم کر دیا ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ ان دونوں احتمالات کے درمیان تردید حاضر نہیں ہے ان کے علاوہ دو احتمال اور بھی نکلتے ہیں کیونکہ ص ۳۹۶ پر آپ کو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ناسفہ کے عرف میں حرکت مستقیمہ حرکت ایفیہ کو کہا جاتا ہے اور حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کو کہا جاتا ہے تو مصنف کی تردید کا حاصل یہ ہوا کہ حرکت حافظہ للزمان یا تو حرکت ایفیہ ہوگی یا حرکت وضعیہ ہوگی اور ظاہر ہے کہ حرکت ان ہی دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ حرکت کی تو بالذات چار قسمیں ہیں، حرکت ایفیہ، حرکت وضعیہ، حرکت کمیہ، حرکت کیفیہ جیسا کہ آپ حرکت کی بحث میں ص ۳۰۹ پر پڑھ چکے ہیں ان میں سے حرکت مستدیرہ یعنی وضعیہ کو مستقیم کرنے کیلئے باقی تین احتمالات کا باطل کرنا ضروری ہے اور آپ نے صرف ایک احتمال یعنی حرکت ایفیہ (مستقیمہ) کو باطل کیا ہے ابھی حرکت کمیہ اور کیفیہ والے دو احتمال اور باقی ہیں یعنی ہو سکتا ہے کہ حرکت حافظہ للزمان حرکت کمیہ ہو یا حرکت کیفیہ ہو جب تک ان کو باطل نہیں کیا جائیگا اس وقت تک مقصد ثابت نہیں ہوگا۔

والسلامہ بکلامہ فیما بعد الہ شارح اعتراض مذکور میں مزید ترقی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ویسے تو حرکت مستقیمہ ناسفہ کی اصطلاح میں مطلقاً حرکت ایفیہ کو کہتے ہیں خواہ وہ خط مستقیم پر ہو یا خط مستدیرہ وغیرہ پر ہو جیسے شعلہ جو الہ کی حرکت۔ لیکن مصنف نے جو آگے کلام کیا ہے کہ اگر وہ ذابہ الاغیر النہا یہ ہوگی تو بعد میں تشریح کا پایا جانا لازم آئے گا اس کلام کے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حرکت مستقیمہ سے مراد وہ حرکت ہے جو

خط مستقیم پر ہو یعنی حرکت مستقیمہ بمعنی اللغوی مراد ہے کیونکہ اسی صورت میں بُعد غیر متناہی کا پایا جانا لازم آتا ہے اگر شعلہ جو الہ کی حرکت کی طرح خط مستقیمہ پر حرکت مستقیمہ ہو تو اس میں بُعد غیر متناہی کا پایا جانا لازم نہیں آتا کیونکہ اس صورت میں تو متحرک ایک گول دائرہ کے اوپر محدود طور پر گھومتا رہتا ہے، اور جب حرکت مستقیمہ سے مراد خط مستقیمہ پر واقع ہونے والی حرکت ہوگی تو اعتراض کا میدان اور وسیع ہو جائے گا کیونکہ اب ایک احتمال کا افسانہ اور ہو گیا وہ یہ کہ حرکت حافظہ للزمان ایسی حرکت مستقیمہ ہو جو کہ خط غیر مستقیم یعنی مستقیمہ وغیرہ پر واقع ہو اس کو بھی باطل کرنا ضروری ہو گا۔

اوجائز ان تکون مستقیمۃ الی حرکت حافظہ للزمان کا مستقیمہ ہونا جائز نہیں اس لئے کہ اس صورت میں دراحتمال میں یا تو وہ ذابصہ الی غیر النہایہ ہوگی یا راجعہ ہوگی دونوں احتمال باطل ہیں پس مستقیمہ ہونا بھی باطل ہے لا سبیل الی الاول الی ذابصہ الی غیر النہایہ ہونا تو اس لئے باطل ہے کہ اگر کوئی متحرک حرکت مستقیمہ کرتا ہو اور متناہی بُعد اور مسافت پر چلتا رہے گا تو بُعد غیر متناہی کا پایا جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے جیسا کہ ص ۱۲۸ پر مبرہان ششمی میں مدلل گذر چکا ہے۔

وهو المسافة لا المحركة الی شارح فرماتے ہیں کہ بُعد سے مراد مسافت ہے یعنی مسافت غیر متناہیہ کا وجود لازم آئے گا۔ بُعد سے مراد حرکت نہیں ہے اس لئے کہ ص ۱۲۸ پر آپ نے حرکت کی دو قسمیں بڑھی ہیں ایک حرکت توسطیہ دوسری حرکت قطعیہ۔ وہاں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ حرکت توسطیہ موجود فی الخارج تو ہوتی ہے مگر اس میں امتداد اور بُعد نہیں ہوتا بلکہ مبدأ اور منتہی کے درمیان شیئاً فشیئاً پیدا ہونے والی حالت کو حرکت توسطیہ کہا جاتا ہے اور حرکت قطعیہ میں بُعد اور امتداد ہوتا ہے مگر وہ خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ صرف خیال میں ایک امر متصور ہوتا ہے تو دیکھئے جو حرکت خارج میں موجود ہے وہ تو بُعد نہیں ہے اور جو بُعد ہے وہ خارج میں موجود نہیں ہے اس لئے بُعد سے مراد حرکت نہیں ہو سکتی ہے بلکہ مسافت مراد ہے،

ولا سبیل الی الثاني الی دوسرا احتمال یعنی حرکت مستقیمہ کا کسی ایک منتہی پر پہنچ کر راجعہ ہونا (لوٹ آنا) اس لئے باطل ہے کہ اگر وہ لوٹ آئے تو لوٹنے سے قبل ایک منتہی پر پہنچ کر وہ ختم ہو جائے گی اور سکون کا تحقق ہو جائے گا جو اس کی یہ ہے کہ جب دو حرکت مستقیمہ ہوتی ہیں ایک ذابصہ دوسری راجعہ تو ان دونوں کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہوتا ہے کہ منتہی پر پہنچ کر متحرک کوٹنے سے پہلے مقوی دیر ساکن ہو کر پھر واپس لوٹے گا اور حقیقی دیر سکون رہے گا اتنی دیر حرکت کا انقطاع ضرور ہو گا ورنہ تو حرکت و سکون کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ حرکت چونکہ حافظہ للزمان ہے اور زمانہ اس کے ساتھ قائم ہے تو اس کے انقطاع سے زمانہ بھی منقطع ہو جائے گا اور زمانہ کا انقطاع محال ہے لان ازلی وابدی لا بدایۃ لہ ولا نہایۃ لہ، اور جو مستقیم ہو محال کو وہ بھی محال پس حرکت کا ذابصہ ہو کر راجعہ ہونا بھی محال ہے۔

فتكون منقضیة للسكون انقضاء کے معنی ختم ہو جانا کہ وہ حرکت ختم ہو جائے گی بعض نسخوں میں منقطعة

واقع ہوا ہے اس کے معنی بھی ختم ہونے ہی کے ہیں لاسکون میں جوام ہے یہ منقضیہ کاملہ نہیں ہے بلکہ یہ لام تعلیلیہ ہے جس کا ترجمہ یہ ہو گا کہ سکون کی وجہ سے حرکت ختم ہو جائے گی۔

لان الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول فلوقم لكن موجود حال الوصول لاستحال ان يفعل الوصول قيل عليه لان ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المحلول وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقضي كونه غير موصل يعني الاوصول لاستحالة اجتماع السيلين الذاتيين المتشافيين في الجهة اورد عليهما ما بانا لان سلم الاستحالة المذكورة اقول كلامه مبني على ان الميل مبدأ المدافعة ولعلهما ارادوا بالميل ههنا نفس المدافعة فانه قد يطلق عليها ايضا ولا يشترح في تلك الاستحالة قال الشيخ لا تصح الی قول من يقول ان الميلين يمتعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنجي عنها ولا تظن ان الحجر المرئي الى فوق فيه ميل بالفعل الى السفل البتة بل فيه مبدأ ميل شانه ان يحدث ذلك اذ ان الالعاق فالحال الذي فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول

**ترجمہ** اس لئے کہ وہ میل جو اس کنارہ تک پہنچا تو اسے موجود ہے پہنچنے کی حالت میں اس لئے کہ وہ وصول کی حالت میں پہنچانے کا کام کر رہا ہے پس اگر وہ پہنچنے کی حالت میں موجود نہ ہو تو پہنچنے کا کام کرنا ہی محال ہو جائے گا اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ میل وصول کا کام کر رہا ہے یہاں تک وصول کے وقت اس کا موجود ہونا ضروری ہو بلکہ وہ تو وصول کی استعداد پیدا کر رہا ہے جیسا کہ حرکت، پس اس کا محلول کے ساتھ رہنا واجب نہیں ہے اور ہر وہ حالت جس میں پہنچانے والا میل موجود ہے اس کے اندر ایسا میل پیدا نہیں ہو گا جو اس کو (جسم کو) نہ پہنچانے والا ہو نیکاً یعنی نہ پہنچنے کا تقاضا کرتا ہے دو ذاتی اور جہت میں متشانی میلوں کے جمع ہونے کے محال ہونے کی وجہ سے، اس پر امام نے اعتراض کیا ہے اس طرح کہ ہم اس محال ہونے کو تسلیم نہیں کرتے جس کا ذکر کیا گیا ہے میں کہتا ہوں کہ امام کا کلام اس بات پر مبنی ہے کہ میل دفع کرنے کی علت ہے اور شاید فلاسفہ نے یہاں قبیل سے دفع کرنے کی ذات کو مراد لیا ہے اس لئے کہ وہ (میل) کہیں اس (نفس مدافعت) پر بھی بولا جاتا ہے اور اس وقت اس محال کے ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے شیخ نے کہا ہے کہ اس شخص کے قول کی طرف کان مت لگا جو یہ کہتا ہے کہ دو میل جمع ہو جاتے ہیں اس لئے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شے ایسی ہو جس میں ایک وقت میں ایک جہت کی طرف دفع کرنا ہو اور اس میں اسی وقت میں اس جہت سے ہٹنا بھی ہو اور یہ گمان بالکل مت کر کہ وہ شیخ جس کو لوہے کی طرف پھینکا گیا ہے اس کے اندر نیچے کی طرف (آنے) کا میل ہے بلکہ اس کے اندر میل کی علت ہے

جس کی شان یہ ہے کہ وہ اس میل کو پیدا کر دے گی جب کہ رکاوٹ کرنے والا نائل ہو جائے گا پس وہ حالت جس میں میل وصول ہے اس حالت کے مغایر ہے جس میں میل لا وصول ہے،

## تشریح

لان المیل الموصول الخ اور پر کہا گیا تھا کہ ہر دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے یہاں سے اسکی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی متحرک حرکت مستقیمہ کرتا ہو ایک طرف تک یعنی ایک منتهی تک پہنچ کر واپس لوٹے گا تو دو حرکتوں کا تحقق ہوگا ایک ذاہب الی المنتهی دوسری راجعہ من المنتهی اور حرکت کے بارے میں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وہ بغیر میل کے پائی نہیں جاتی یعنی متحرک میں ایک میل ہوتا ہے جسکی وجہ سے وہ حرکت کرتا ہے تو یہاں پہلی حرکت یعنی ذاہب الی المنتهی کے اندر میل موصول ہوگا جو متحرک کو منتهی تک پہنچا دے گا اور دوسری حرکت یعنی راجعہ من المنتهی میں میل غیر موصول (میل رجوع) ہوگا جو متحرک کو منتهی سے واپس لوٹانے والا ہوگا۔ میل موصول کو میل وصول اور میل غیر موصول کو میل لا وصول اور میل رجوع بھی کہا جاتا ہے، اور یہ میل وصول حرکت ذاہب میں ابتدا حرکت سے لیکر منتهی تک پہنچنے کی حالت تک باقی اور موجود رہے گا کیونکہ متحرک کو منتهی تک پہنچانے کا جو فاعل ہے وہ میل ہی ہے اور وصول الی المنتهی اسی فاعل کا اثر ہے اگر میل وصول حالت وصول تک موجود نہ ہو تو وصول الی المنتهی کا تحقق ہی محال ہو جائے گا کیونکہ فاعل کے معدوم ہونے سے فعل جو کہ وصول ہے وہ بھی معدوم ہو جائیگا بہر حال میل وصول کا حالت وصول موجود ہونا ضروری ہے اس کے بعد جب متحرک منتهی سے واپس ہوگا اور حرکت راجعہ کا تحقق ہوگا تو اسکے اندر میل لا وصول یعنی میل رجوع ہوگا اور میل لا وصول اس حالت میں موجود نہیں ہو سکتا جس حالت میں میل وصول موجود ہے کیونکہ ایسا ہونے سے میلین ذاتیہ متناقضین فی الجہتہ کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے اس لئے میل لا وصول کی حالت میل وصول کی حالت کے مغایر ہوگی دونوں میل علیحدہ علیحدہ حالتوں میں پائے جائیں گے اس کے بعد سمجھ کر میل وصول بھی آتی ہے یعنی آن واحد میں متحقق ہونے والا ہے اور میل لا وصول بھی آتی ہے یعنی میل وصول کا منتهی تک پہنچنا اور میل لا وصول کا منتهی سے لوٹنا یہ دونوں ایک ایک آن میں متحقق ہو جاتے ہیں ان زمانہ کے فرضی جزو منقسم کو کہا جاتا ہے (وصول الی المنتهی اور رجوع من المنتهی کے لئے زمانہ عمدہ کی ضرورت نہیں ہوتی ان دونوں میلوں کے آتی ہونے کی دلیل عنقریب متن میں آ رہی ہے جب یہ دونوں میل آتی ہیں تو یہاں پر دو آن ہوں گے ایک آن وصول دوسرا آن لا وصول اور قاعدہ یہ ہے کہ دو آنوں کے درمیان زمانہ سکون کا ہونا ضروری ہے اس کی دلیل بھی عنقریب متن میں آ رہی ہے پس معلوم ہوا کہ حرکت ذاہب کے وصول الی المنتهی اور رجوع من المنتهی کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے یعنی متحرک منتهی تک پہنچ کر تھوڑی دیر ساکن رکھ کر پھر واپس لوٹے گا ایسا نہیں ہو سکتا کہ منتهی تک پہنچ کر بھی وہ حرکت ہی کرتا رہے اور اسی حرکت کی حالت میں وہاں سے لوٹ جائے پس ثابت ہو گیا کہ ہر دو حرکتیں مستقیمتین کے درمیان سکون کا زمانہ ہونا ضروری ہے،

لانہ یفعل الا یصل الخ یعنی وصول کا میل جسم متحرک کو منتهی تک پہنچانے کا فاعل اور موجود ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی بھی فعل اپنی علت فاعلیہ کے بغیر پایا نہیں جاتا اور وصول الی المنتهی کی علت میل وصول ہے اس لئے میل وصول



کے بغیر فعل و موصول بھی پایا نہیں جاسکتا لہذا وصول الی المنہتی کی حالت میں میل و موصول کا موجود ہونا ضروری ہے ،  
قیل علیہ لا نسلم انہ شارح دلیل مذکورہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہیں یہ تسلیم ہی نہیں ہے کہ میل و موصول کا فاعل  
ہے جس سے کہ اس کا وصول کی حالت میں موجود ہونا ضروری ہو بلکہ یہ تو وصول کے لئے مُعَدّ ہے ، مُعَدّ اعداد باب افعال  
سے اسم فاعل کا صیغہ ہے یعنی وصول کو تیار کرنے والا اور اس کی استعداد پیدا کرنا ہے اور مُعَدّ کی شان یہ ہوتی ہے  
کہ وہ معلول کی استعداد پیدا کر دینے کے بعد خود معدوم ہو جاتا ہے اس کا معلول تک باقی اور موجود رہنا ضروری نہیں ہونا  
بلکہ معدوم ہو جانا ہی ضروری ہوتا ہے جیسے حرکت و وصول الی المنہتی کیلئے مُعَدّ ہوتی ہے کہ حرکت متحرک کے اندر منتہی تک  
پہنچنے کا استعداد پیدا کر دیتی ہے اور جب منتہی تک متحرک پہنچ جاتا ہے تو معدوم ہو جاتی ہے اور حرکت کا متحرک کے  
وصول الی المنہتی کے وقت معدوم ہونا ہی ضروری ہے اگر حرکت باقی رہے تو وصول الی المنہتی کا تحقق ہی نہیں ہو سکتا  
تو جب میل و موصول بھی مُعَدّ ہوگا تو وہ بھی وصول الی المنہتی کی حالت میں موجود نہیں ہوگا پس آپ کا یہ کہنا کہ میل و موصول  
کا حالت و موصول میں موجود ہونا ضروری ہے درست نہیں رہا جب تک آپ اس کا مُعَدّ لوصول ہونا باطل نہیں کریں گے  
اس وقت تک دلیل تام نہیں ہوگی۔

یعنی اللواصول۔ متن کی عبارت میں میل یقتضی کو نہ غیر موصول کہا گیا ہے یعنی ایسا میل جو جسم کو نہ  
پہنچانے والا ہونے کا قافضاً کرتا ہے چونکہ یہ عبارت طویل ہوگی ہے اس لئے شارح اس کو مختصر عبارت سے تعبیر  
کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے مراد میل لا و موصول ہے پس عبارت مختصر لیں ہو جائے گی و کلتھا کان المیل  
الموصل موجود الم یحدث فیہ میل اللواصول جس حالت میں میل موصول موجود ہوگا اس حالت میں میل  
لا و موصول (میل رجوع) پیدا نہیں ہوگا۔

لاستحالة اجتماع المیلین الذاتیین ، ذاتیین کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر دو متضافی میلوں میں سے ایک  
ذاتی اور دوسرا عرضی ہو تو ان کا اجتماع محال نہیں ہے جیسے کوئی دکشتی یا ٹرین مشرق کی طرف چل رہی ہے اور اس  
کے اندر موجود شخص اپنی کسی ضرورت سے مغرب کی طرف کو چلتا ہے تو جس وقت وہ مغرب کی طرف حرکت کر رہا ہے اسی  
وقت میں وہ ٹرین یا دکشتی کے تابع ہو کر مشرق کی طرف بھی حرکت کر رہا ہے تو دیکھو ایک ہی وقت میں دو متضافی میل  
اس شخص کے اندر جمع ہو رہے ہیں ایک جانب مشرق کی طرف حرکت کا میل دوسرا مغرب کی طرف حرکت کرنے کا میل  
مگر یہ دونوں میل ذاتی نہیں ہیں مغرب کی طرف حرکت کا میل تو ذاتی ہے کیونکہ وہ اس طرف بذات خود حرکت کر رہا ہے  
اور مشرق کی طرف حرکت کا میل عرضی ہے کیونکہ وہ اس طرف ٹرین یا دکشتی کے تابع ہو کر حرکت کر رہا ہے فافہم۔

متضافیین فی البجھتہ دونوں میل جہت کے اعتبار سے متضافی ہیں حرکت ذابہ کا میل جہت تحت سے جہت فوق  
کی طرف جانے کا مقتضی ہے اور حرکت راجعہ کا میل اس کے برعکس فوق سے تحت کی طرف آنے کا مقتضی ہے ،

اور رد علیہ الامام راہلہ اور جو کہا گیا ہے کہ میلین ذاتیین متضافیین کا اجتماع محال ہے امام راہی اس پر اعتراض  
کرتے ہیں کہ ہاں اسکا محال ہونا تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ جو پتھر نیچے سے اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے اس کے اندر

میلین ذاتین متناہین کا اجتماع ہوتا ہے کیونکہ اس حجر مزی کی حرکت اور اس کی طرف حرکت تسریہ ہے جو خلاف طبیعت تاسر کی جانب سے متحقق ہوئی ہے اور حرکت تسریہ حرکت ذاتیہ ہوتی ہے جیسا کہ حرکت کے بیان میں ط ۳ پر گذر چکا ہے جب یہ حرکت ذاتیہ ہے تو اس کے اندر میل بھی ذاتی ہو گا جو جہت فوق کی طرف متوجہ ہونیکا مقتضی ہے اور اسی وقت میں یعنی اد پر جانے ہر کے وقت میں اس کے اندر نیچے آنے کا میل بھی ہے جو اس کا اپنا طبعی میل ہے کیونکہ پتھر کی اپنی طبیعت اور اس کا اپنا نقل اس وقت بھی نیچے آنے کا تقاضا کر رہا ہے اور میل طبعی بھی ذاتی ہوتا ہے اور یہ جہت سفلی کا مقتضی ہے تو دیکھو حجر مزی الی فوق کے اندر میلین ذاتین متناہین کا اجتماع ہو رہا ہے لہذا اس کو محال نہیں کہا جاسکتا۔

اقول کلامہ صلیبی علی ان الملیل الخ شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جس کی توضیح یہ ہے کہ میل کا اطلاق دراصل دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک نفس مدافعت دوسرے علت مدافعت جس کو مبدأ مدافعت بھی کہتے ہیں مبدأ کے معنی علت کے ہیں۔ نفس مدافعت کا مطلب تو کسی جہت کی طرف متوجہ ہونا ہے مثلاً اوپر جانا یا نیچے آنا یہ تو نفس مدافعت ہے، اور علت مدافعت یا مبدأ مدافعت کے معنی ہیں متوجہ ہونے کی علت اور اس کا سبب، مثلاً اوپر جانے کا سبب یا نیچے آنے کا سبب، دو متنافی مدافعتوں کا جمع ہونا تو محال ہے کہ ایک جسم ایک ہی وقت میں فوق کی طرف بھی جائے اور اسی وقت میں تحت کی طرف بھی آئے البتہ دو متنافی مبدأ مدافعت کا جمع ہونا محال نہیں ہے ایک جسم کے اندر ایک ہی وقت میں دو متنافی جہتوں کی طرف متوجہ ہونے کا سبب اور مبدأ موجود ہو سکتا ہے جیسا کہ وہ پتھر جو نیچے سے اوپر کی طرف پھینکا جائے اس کے اندر اوپر جانے کا سبب تو موجود ہے ہی اور وہ اوپر جا بھی رہا ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ اس کے اندر نیچے کی طرف آنے کا سبب بھی موجود ہے یعنی اس کے اندر جو نقل ہے وہ اس کے نیچے کی طرف آنے کا مقتضی ہے یہی اس کا مبدأ میل ہے جس کی شان یہ ہے کہ جب اوپر لیجانے والا عائق یعنی قوت تسریہ زائل ہو جائے گی تو یہ مبدأ نیچے کی طرف مدافعت کو پیدا کر دے گا اور پتھر نیچے آ جائیگا

در اصل امام رازی کا اعتراض اس بات پر مبنی ہے کہ انھوں نے میل سے مراد مبدأ میل لیا ہے اسی لئے انھوں نے حجر مزی الی فوق میں دونوں کے اجتماع کی مثال پیش کر کے اس کے محال ہونیکا انکار کر دیا ہے حالانکہ فلاسفہ نے میل سے مراد یہاں پر نفس مدافعت کو لیا ہے اور ابھی اوپر بتایا جا چکا ہے کہ دو متنافی مدافعتوں کا ایک وقت میں اجتماع محال ہے،

قال الشیخ لا تصح الی قول من الخ شارح جواب مذکور کی تائید میں شیخ ابوعلی سینا کا قول پیش کرتے ہیں جو اس بات پر صراحتہ دال ہے کہ میل سے مراد نفس مدافعت ہے شیخ نے فرمایا ہے کہ اس شخص کی بات کی طرف بالکل کان مت لگا دو جو یوں کہے کہ دو متنافی میل جمع ہو سکتے ہیں بھلا ایسا کہاں ہو سکتا ہے کہ ایک شے کے اندر ایک وقت میں ایک جہت کی طرف مدافعت یعنی متوجہ ہونا پایا جائے اور اسی وقت اس جہت سے ہٹنا اور اجتناب کرنا بھی پایا جائے اور یہ گمان بالکل مذکور کہ حجر مزی الی العوق میں اوپر جاتے وقت نیچے کی طرف کا میل بھی موجود ہے ہاں اس کے اندر نیچے آنے کا مبدأ میل ضرور ہے یعنی نیچے آنے کا سبب اور علت موجود ہے۔

جب عائق یعنی اوپر لیجانے والی قوت قسریہ ختم ہو جائے گی تو اس کا مبدأ میل اس میں نیچے کی طرف مدافعت کو پیدا کر دے گا اور وہ نیچے آجائیگا،

فاحال الذی فیہ میل الوصول الخ اوپر کہا گیا تھا کہ جس حالت میں میل وصول موجود ہوگا اس حالت میں میل لاوصول موجود نہیں ہو سکتا کیونکہ ان دونوں کا اجتماع محال ہے اب اس پر تفریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پس وہ حالت جس کے اندر میل وصول ہے اس حالت کے مغایر ہوگی جس میں میل لاوصول موجود ہے،

وکل واحد من المیلین بصفته الایصال وازالة الوصول الخ ای حادث فی این لان الوصول دكونه غیر موصول الخ لان حال الوصول ای ما يحدث هو فيه لو كان زمانا والقسم فحين ما يكون الجسم في احد طرفيه ليرى ان واصلا الى المنتهى هف قيل فيمنظر لانه ان اراد به أنه ليرى ان واصلا وصولا تاما فلا تحدث ورفيه وان اراد وصولا في الجملة فعم وقد يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا ليرى الحد بتمامه حدا فالوصول اليه الخ اذ لو كان زمانيا كان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا وكذا حال منير ورته غير موصول قيل وايضا قد ثبت ان الوصول الخ وهذا يستلزم ان يكون الاوصول انما ايضا لان رفع الخ الخ لا محالة وقد يقال ان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها انما لا تحصل الا عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل واحد منها زمانيا اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما منطلقان عند انقطاع حركتهما ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة متعاقبا لا يحصل الا بالزمان وكذا الحال في جميع ما ذكرنا

**ترجمہ** اور دونوں میلوں میں سے ہر ایک ایصال کی اور وصول کو زائل کرنے کی صفت کے ساتھ (یعنی میل وصول اور میل لاوصول میں سے ہر ایک) آئی ہے یعنی ایک آن (لمتغير منقسم) میں پیدا ہونے والا ہے اس لئے کہ پہنچنا اور اس جسم کا نہ پہنچنے والا ہونا ایک آن کے اندر ہونیوالا ہے اس لئے کہ وصول کی حالت یعنی وہ حالت جس میں وصول پیدا ہوتا ہے اگر زمانی ہوا اور منقسم ہو پس جس وقت جسم اس کے طرفین میں سے ایک طرف کے اندر ہوگا تو وہ منتہی تک پہنچے والا نہیں ہوگا بخلاف مفروض ہے، کہا گیا کہ اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اگر مراد یہ لیا ہے کہ وہ مکمل طور پر پہنچنے والا نہیں ہوگا تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اور اگر کسی طرح کا بھی پہنچنا مراد لیا ہے تو یہ ممنوع ہے اور کسی کہا جاتا ہے کہ وہ حد جو کہ امتداد والی مسافت کا منتہی ہے وہ اس امتداد میں منقسم نہیں ہوتی ہے ورنہ تو حد مکمل طور پر حد نہیں ہوگی پس اس کی طرف پہنچنا ایک آن میں ہونیوالا ہے اس لئے کہ اگر زمانی ہو تو وہ حد منقسم ہو جائے گی اس کے ساتھ وصول کے تھوڑا تھوڑا متعلق ہونے کی وجہ سے اور ایسا ہی

حال ہے اس کو نہ پہنچا نیوا ہونے کا (کہ وہ بھی آتی ہے) کہا گیا اور نیز ثابت ہو چکا ہے کہ وصول آتی ہے اور یہ اس کو مستلزم ہے کہ لا وصول بھی آتی ہو اس لئے کہ آتی کا رافع یقیناً آتی ہی ہوتا ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ منطبق ہونا، برابر ہونا مقابل ہونا، ملنا، پہنچنا اور ان جیسے امور ایک آن میں ہونے والے ہی اس لئے کہ یہ حرکت کے ختم ہونے کے وقت حاصل ہوتے ہیں یا وجودیکہ ان میں سے ہر ایک کا زائل ہونا زمانی ہے اس لئے کہ یہ بھی نہیں حاصل ہوتا ہے مگر حرکت کے بعد اس لئے کہ دو جسموں میں سے ایک جب حرکت کرے گا اور دوسرے جسم کے اوپر منطبق ہونے کی طرف مائل ہوگا تو بلا شک یہ دونوں (جسم) اس کی حرکت کے ختم ہونے کے وقت منطبق ہوں گے اور حرکت ان چیزوں میں سے ہے جو بغیر زمانہ کے حاصل نہیں ہوتی اور ایسا ہی حال ہے ان تمام امور میں جن کو ہم نے ذکر کیا ہے،

**تشریح** وکل واحد من المیلین الی میل وصول اور میل لا وصول ان دونوں میں سے ہر ایک آتی ہے یعنی ان میں سے ہر ایک کا تحقق اور حدوث ایک آن کے اندر ہو جاتا ہے آن زمانہ کے ایک جزو غیر منقسم کو کہا جاتا ہے جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے،

بصفتی الا ایصال واذالۃ الوصول اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ میل تو حرکت کیلئے علت ہے اور حرکت مسافت کے مبداء سے لیکر منتہی تک ایک حتمہ زمانہ میں موجود ہے لہذا میل بھی مبداء سے منتہی تک ایک حتمہ زمانہ میں موجود ہونا چاہئے پس میل زمانی ہوا نہ کہ آتی، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ مطلق میل تو مبداء سے لیکر منتہی تک پایا جاتا ہے لیکن ایصال الی المنتہی اور لا ایصال کی صفت کیسا تھ یعنی میل وصول اور میل لا وصول کا تحقق ایک آن کی اندر ہوتا ہے دلیل اس سے اگلے قول لان الوصول الخ سے بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ میل وصول اور میل لا وصول میں سے ہر ایک آتی اس وجہ سے ہے کہ وصول بھی آتی ہے اور لا وصول بھی آتی ہے یعنی جسم متحرک کا منتہی تک پہنچنا بھی ایک آن کے اندر محقق ہوتا ہے اور منتہی سے لوٹنا جس کو لا وصول (رجوع) کہا جاتا ہے وہ بھی ایک آن کے اندر ہوتا ہے ان کیلئے زمانہ کی ضرورت نہیں ہوتی جو منقسم ہوتا ہے اس لئے کہ وصول اور لا وصول کا تحقق تو دفعہ واحد ہوتا ہے رشیئاً فشیئاً اور رفتہ رفتہ نہیں ہونا مثلاً آپ ایک نقطہ لگا کر اس کو منتہی فرض کریں اور کوئی جسم اس منتہی کی طرف حرکت کرے تو اس منتہی تک پہنچنے سے ایک لمحہ قبل وصول الی المنتہی کا تحقق نہیں ہوا اور اس کے بعد والے لمحے میں ایک دم وصول الی المنتہی کا تحقق ہو جاتا ہے اسی طرح منتہی سے رجوع اور لا وصول کی بات ہے یہ بھی ایک لمحہ میں دفعہ واحد ہوتا ہے پس وصول اور لا وصول دونوں آتی ہیں زمانی نہیں ہیں۔

لان حال الوصول الخ وصول الی المنتہی اور لا وصول من المنتہی کے آتی ہونے کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ وصول کی حالت یعنی جس حالت میں وصول پایا جاتا ہے اگر وہ حالت زمانی ہو تو زمانہ چونکہ منقسم ہوتا ہے تو وہ حالت وصول بھی منقسم ہو جائے گی اور منقسم چیز کے کم از کم دو حصے ہوتے ہیں تو حالت وصول کے کم از کم دو حصے یعنی دو جزا ہوں گے اب جسم متحرک حرکت کرتا ہوا جب حالت وصول کے دونوں جزوں میں سے کسی ایک جزو میں پہنچے گا تو وہ جسم واصل الی المنتہی نہیں ہوگا یعنی اس کی حالت کو وصول الی المنتہی کی حالت نہیں کہا جائیگا حالانکہ دونوں جزوں کو حالت وصول

فرض کیا گیا ہے پس خلاف مفروض لازم آئے گا یہی بیہ بات کہ کسی ایک جز میں پہنچنے کے بعد وصول الی المنتہی کیوں نہیں ہوگا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر آپ جز اول میں پہنچنے کو وصول الی المنتہی کہتے ہیں تو اس سے اوپر والا جز یعنی جز ثانی حالت وصول نہیں رہے گا کیونکہ جب جز اول ہی اندر وصول متحقق ہو چکا ہے تو پھر جز ثانی حالت وصول کیسے ہو سکتا ہے۔ حالانکہ اوپر والے جز ثانی کو حالت وصول مانا گیا ہے اور اگر جز ثانی میں پہنچنے کو آپ وصول الی المنتہی کہتے ہیں تو جز اول حالت وصول نہیں رہے گا کیونکہ جب جز ثانی میں پہنچ کر وصول متحقق ہوا ہے تو جز اول کو حالت وصول کیسے کہا جاسکتا ہے۔ حالانکہ جز اول کو حالت وصول فرض کیا گیا ہے پس دونوں صورتوں میں خلاف مفروض لازم آرہا ہے،

قیل فیہ نظر الی دلیل مذکورہ پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ حالت کے جز اول میں جسم داخل الی المنتہی نہیں ہوگا اس سے مراد وصول تام کی نفی ہے یا وصول فی الجملہ کی نفی ہے فی الجملہ کا مطلب عام اور مطلق یعنی وصول عام اور مطلق کی نفی خواہ وصول تام ہو یا ناقص، اگر وصول تام کی نفی مراد ہے کہ حالت وصول کے جز اول میں جانے کے بعد جسم کا منتہی تک وصول تام نہیں ہوا بلکہ وصول ناقص ہوا ہے وصول تام تو جزا اخیر میں پہنچنے کے بعد ہوگا تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ کسی نہ کسی درجہ میں تو وصول ہو ہی چکا ہے اگرچہ تام نہ ہو اور اگر وصول فی الجملہ کی نفی مراد ہے کہ جز اول میں پہنچنے کے بعد کسی طرح کا بھی وصول نہیں ہوا تو یہ ممنوع ہے اس لئے کہ وصول ناقص کا تحقق تو ہو چکا ہے لہذا مطلق وصول کی نفی کرنا درست نہیں ہے،

وقد یقال الحد الذی ہو منتهی الیہ دلیل میں تھوڑا تغیر کر کے اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ وصول کے آنی ہونے کی دلیل اس طرح بیان کی جائے کہ مسافت ممتدہ کا جو منتہی ہے جس تک جسم وصول ہو رہا ہے وہ حد ہوتی ہے اور حد غیر منقسم ہوتی ہے یعنی حد ایک باریک سے کنارے کا نام ہے جو غیر منقسم ہے اس کے اندر کوئی امتداد و انقسام نہیں ہوتا کیونکہ حد اگر منقسم ہو جائے تو وہ تمامہ حد نہیں رہے گی اس لئے کہ جسم حرکت کرتا ہوا جب حد کے نصف حصہ میں پہنچے گا تو اس کے نصف اخیر میں اس کا پہنچنا نہیں ہوا پس یہ نصف اول تمامہ حد نہیں رہا بلکہ حد کا ایک جز ہوا حالانکہ اس کو حد فرض کیا گیا تھا اور غیر منقسم ہونے کی صورت میں یہ خرابی لازم نہیں آئیگی جسم حرکت کرتا ہوا جب غیر منقسم کنارہ پر پہنچے گا تو وہ کنارہ تمامہ حد ہوگا بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ حد اور منتہی غیر منقسم ہونا ہے جب حد غیر منقسم ہے تو اس کی طرف جسم متحرک کا وصول آئی ہوگا اس لئے کہ اگر وصول الی الحد زمانی ہو تو چونکہ زمانہ منقسم ہوتا ہے تو اس حد کے ساتھ وصول کا تعلق شیئا فشیئا یعنی رقتہ رقتہ ہوگا اور اس صورت میں حد کا منقسم ہونا لازم آئے گا حالانکہ ابھی ثابت کیا گیا ہے کہ حد غیر منقسم ہوتی ہے تو دیکھو وصول کے زمانی ماننے کی صورت میں حد کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ حال ہے پس وصول کا زمانی ہونا بھی محال پس ثابت ہو گیا کہ وصول آتی ہے،

وکنہ احوال صیور و رقتہ غیر موصول الی ما تنفرماتے ہیں کہ جس طرح وصول آتی ہے اس طرح جسم کا غیر موصول ہونا یعنی لا وصول بھی آتی ہے دلیل اس کے آنی ہونے کی بالکل اسی طرح ہے جس طرح وصول کے آنی ہونے کی ابھی اوپر بیان کی گئی یعنی اگر لا وصول اور زوال وصول کی حالت زمانی ہو تو وہ منقسم ہوگی اور اس کے کم از کم دو جز ہوں گے

تو جس وقت جسم متحرک حالت زوال کے کسی ایک جز میں پہنچے گا تو وہ زائل الوصول نہیں ہوگا بلکہ اسی طرح جس طرح وہ واصل الی المقصد نہیں ہو رہا تھا حالانکہ زوال وصول کی حالت کے دونوں جزوں کو حالت زوال وصول فرض کیا گیا ہے پس خلاف مفروض لازم آئے گا اس لئے یہ بات مانتی پڑے گی کہ زوال وصول یعنی لاوصول بھی آتی ہے،

قیل والیضا قد ثبت ان لاوصول کے آتی ہونے پر ایک دوسری دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ تو ثابت ہو ہی چکا ہے کہ وصول آتی ہے اور وصول کا آتی ہونا مستلزم ہے لاوصول کے آتی ہونے کو اس لئے کہ لاوصول وصول کا رفق یعنی اس کی نقیض ہے اور آتی کا رفق بھی آتی ہوتا ہے پس لاوصول بھی یقیناً آتی ہوگا۔

وقد یقال ان الانطباق الخ اس مذکورہ دوسری دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ آتی کا رفق بھی آتی ہوتا ہے کھوت سلیم نہیں ہے اس لئے کہ ہمت سے امور ایسے ہیں کہ وہ آتی ہیں مگر ان کا رفق آتی نہیں ہے بلکہ زمانی ہے جیسے الطباق، مواذاة، محاذاة، تماس، وصول وغیرہ یہ سب آتی ہیں۔ انطباق کے معنی ایک چیز کا دوسری چیز پر چڑھ جانا اور فٹ ہو جانا، مواذاة کے معنی ایک شے کا دوسری شے کے طول و عرض و عمق میں برابر ہونا، محاذاة کے معنی ایک چیز کا دوسری چیز کے جہت میں مقابل ہونا، تماس کے معنی ایک چیز کا دوسری چیز کو چھونا اور اس سے مل جانا۔ یہ سب چیزیں آتی ہیں اس لئے کہ ان امور کا تحقق حرکت کے ختم ہونے کے وقت ہوتا ہے اور حرکت کا ختم ہونا آتی ہے پس یہ امور بھی آتی ہوتے مگر ان کا رفق اور زوال زمانی ہے کیونکہ ان کا زوال حرکت کے بعد حاصل ہوتا ہے اور حرکت زمانی ہوتی ہے پس ان کا رفق اور زوال بھی زمانی ہوگا مثلاً آپ انطباق کو لیجئے کہ دو جسموں میں سے ایک جسم حرکت کرے اور دوسرے جسم منطبق ہونے کی طرف مائل ہو تو وہ حرکت کرتا کرتا دوسرے جسم پر جس وقت منطبق ہوگا اس وقت اس کی حرکت ختم ہو جائے گی، پس انطباق کا تحقق حرکت کے منقطع ہونے کے وقت ہوگا اور انقطاع حرکت آتی ہے اور جس چیز کا تحقق آتی ہے، تحقق کے وقت ہو وہ بھی آتی ہوتی ہے پس انطباق آتی ہوا اور ان دونوں جسموں کا یہ انطباق بغیر حرکت کے زائل نہیں ہو سکتا یعنی جب تک کوئی ایک جسم حرکت نہیں کریگا اس وقت تک انطباق کا زوال نہیں ہوگا اور حرکت زمانی ہے جیسا کہ مشہور ۳ پر گذر چکا ہے کہ حرکت کے لئے زمانہ کا ہونا ضروری ہے، اور جس چیز کا تحقق زمانی کے تحقق پر موقوف ہو وہ بھی زمانی ہوتی ہے پس زوال انطباق زمانی ہوا،

وامثالها ان امور کے اشال انضمام، ملاستہ، مقابلہ، مقارنہ وغیرہ ہیں انضمام کے معنی دو چیزوں کا آپس میں ملنا، ملاستہ کے معنی اس چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانا، مقابلہ کے معنی ایک شے کا دوسری شے کے مقابل ہونا مقارنہ کے معنی بھی دو چیزوں کا آپس میں ملنا جمع ہونا،

وکنذا الطحال فی جمیع ما ذکرنا الخ امور مذکورہ میں سے انطباق کے آتی ہوتے اور زوال انطباق کے زمانی ہونے کی تقریر و تشریح کے بعد دیگر امور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان تمام کا حال بھی وہی ہے جو انطباق کا ہے یعنی ان کے آتی اور ان کے زوال کے زمانی ہونے کی تقریر بھی اسی طرح ہوگی کہ موازات، محاذات، تماس وغیرہ کا تحقق حرکت کے انقطاع کے وقت ہوتا ہے جو کہ آتی ہے اور ان کا زوال حرکت کے بعد ہوتا ہے جو کہ زمانی ہے،



گراس اشکال کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ آپ نے ان امور کا تحقق تو انقطاع حرکت کے وقت بتلایا ہے اور ان کا زوال حرکت کے بعد مانا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے جس طرح ان کا تحقق و حصول انقطاع حرکت کے وقت ہوتا ہے اسی طرح ان کا زوال ابتدائے حرکت کے وقت ہی ہونا ہے کیونکہ جس طرح منتہی پر پہنچ کر حرکت کا انقطاع ایک آن میں ہوتا ہے اسی طرح منتہی سے واپس ہونے کیلئے حرکت کی ابتدا بھی ایک آن میں ہوگی اور اس ابتدائے حرکت سے زوال کا تحقق ہوجائے گا اور جس طرح انقطاع حرکت آن ہے اسی طرح ابتدائے حرکت بھی آنی ہے پس امور مذکورہ کا زوال بھی آنی ہوا ان کو زمانی کہنا درست نہیں ہے انا قسم ،

وإذا كان كل واحد منها أي من الميئين أنياً وجب أن يكون بين الاثنين زمان لا يتحرك فيه الجسم ولا لزيم لتأخر الأثنين فيكون الزمان مركباً من أجزاء لا تتجزئ وهي الأوقات ويلزم منه تركب المسافة من أجزاء لا تتجزئ لا لقطباً قهما أي المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان هف هذا يدل على وجود زمان بين الاثنين وإما أنه لا يتحرك فيه الجسم فلا نه لو تحرك فإما إلى ذلك الطرف المذكور فيلزم أن لا يكون للجسم وصول في الآن الذي فرضناه أن الوصول إليه أو عنه فيلزم وجود الميل قبل حدوثه إذ الحركة عنه إنما توجد بالميل الثاني وأعلم أن الحجته المشهورة هي أن المتحرك إلى المنتهى إنما يصل إليه في آن وإذا تحرك عنه بعد كونه واصلًا إليه في الآن فلا محالة يصير مفارقاً ومبايناً له في أن آخر أيضاً ولا يمكن اتحاد الاثنين والآن كان واصلًا إلى المنتهى ومبايناً معاً فوجب تغايرهما بالذات واستحالة تواليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان السكون إذ لا حركة هناك لا إلى ذلك الحد ولا عنه

نمبر ۳۰  
اور جب ان دونوں یعنی دونوں سیلوں میں سے ہر ایک آنی ہے تو واجب ہے یہ بات کہ دونوں آنوں کے درمیان ایسا زمانہ ہو جس میں جسم حرکت نہ کرے ورنہ تو دو آنوں کا یکے بعد دیگرے ہونا لازم آئے گا پس زمانہ اجزاء لا تجزی سے مرکب ہوجائیگا اور وہ آفات ہیں اور اس سے مسافت کا اجزاء لا تجزی سے مرکب ہونا لازم آئے گا اس کے یعنی مسافت کے منطبق ہونے کی وجہ سے حرکت پر جو زمانہ پرمسطن ہوتی ہے اور یہ خلاف واقع ہے یہ (دلیل) دونوں کے درمیان زمانہ کے پائے جانے پر دلالت کرتی ہے اور بہر حال یہ بات کہ جسم اس (زمانہ) میں حرکت نہیں کرتا ہے پس اسلئے ہے کہ اگر حرکت کرے تو یا تو وہ منتہائے مذکور کی طرف کرے گا پس یہ لازم آئے گا کہ جسم کا اس آن کے اندر وصول نہ ہو جس کو ہم نے آن وصول فرض کیا ہے یا اس سے (منتہی سے حرکت کرے گا) پس میل کا اس کے پیدا ہونے سے پہلے ہی موجود ہونا لازم آئے گا اسلئے کہ اس (منتہی) سے حرکت میل ثانی کی وجہ سے پائی جائے گی اور تو یہ جانے کہ دلیل مشہورہ یہ ہے کہ منتہی کی طرف حرکت کرنا الا منتہی تک ایک آن میں پہنچے گا اور جب اس سے حرکت کریگا اس کی طرف ایک آن میں پہنچنے والا ہونے کے بعد تو یقینی طور پر اس سے جدا اور مبائن بھی ایک آن ہی کے اندر ہوگا

اور دونوں آنوں کا مقصد ہونا ممکن نہیں ہے ورنہ تو وہ ایک ساتھ ہی اس کی طرف پہنچنے والا بھی ہوگا اور اس سے جدا ہونے والا بھی ہوگا پس واجب ہے ان دونوں کا ذات کے اعتبار سے متغایر ہونا اور بحال ہے ان دونوں کا لگاتار ہونا ان دونوں کے درمیان زمانے کے پائے جانے کے بغیر اس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے جزو التجزئی کے قائل ہونے کو اور یہ زمانہ سکون کا زمانہ ہے اس لئے کہ اس جگہ کوئی حرکت نہیں ہے نہ تو اس منتہی کی طرف اور نہ اس سے ،

**تشریح** | واذا كان كل واحد منهما الى ابنتك وصول اور لا وصول دونوں کا آتی ہونا بیان ہو چکا اب یہاں سے آتی وصول اور آن لا وصول کے درمیان زمانہ سکون کا ہونا بیان کرتے ہیں بایں طور کہ جب میل وصول اور میل لا وصول میں سے ہر ایک آتی ہے تو یہاں دو آن ہوتے ایک آن وصول دوسرا آن لا وصول۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں آنوں کے درمیان ایسا زمانہ ہونا ضروری ہے جس میں جسم حرکت نہ کرے بلکہ ساکن رہے یعنی زمانہ سکون کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر دونوں آنوں کے درمیان زمانہ نہ ہو بلکہ آن ہی ہو تو دو آنوں کا ایک دوسرے کے پیچھے ہونا لازم آئے گا یعنی ایک آن کے فوراً بعد دوسرا آن پھر اس کے فوراً بعد تیسرا آن اس طرح یکے بعد دیگرے مسلسل آنات متتالیہ ہو جائیں گے اور آنات اجزاء غیر منقسم یعنی اجزائے لاتجزئی ہوتے ہیں اور جب ان سے مل کر زمانہ بنے گا تو زمانہ کا اجزاء لاتجزئی سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور پھر اس سے مسافت کا اجزاء لاتجزئی سے مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ مسافت حرکت پر منطبق ہوتی ہے اور حرکت زمانہ پر منطبق ہوتی ہے یعنی مسافت کے ایک ایک جزو پر حرکت کا ایک ایک جزو منطبق ہوتا ہے اور حرکت کا ایک ایک جزو زمانہ کے ایک ایک جزو کے اندر متحقق ہونا ہے تو جب زمانہ کے اجزاء غیر منقسم ہوں گے تو حرکت کے اجزاء بھی غیر منقسم ہوں گے پھر اس سے مسافت کے اجزاء کا بھی غیر منقسم ہونا ضروری ہوگا پس مسافت کا اجزاء غیر منقسم یعنی اجزاء لاتجزئی سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مسافت جسم کی دوری کا نام ہے پس جسم مرکب ہو جائے گا اجزاء لاتجزئی سے اور یہ خلاف واقع ہے اس لئے کہ اجزاء لاتجزئی تو باطل ہیں جیسا کہ فن اول کی فصل اول میں آپ مدلل و مفصل پڑھ چکے ہیں۔ بہر حال دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ دو آنوں کے درمیان زمانہ نہ ماننے سے اجزاء لاتجزئی کا وجہ لازم آتا ہے جو کہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے پس دونوں آنوں کے درمیان زمانہ نہ ہونا بھی محال ہو گیا لہذا ثابت ہو گیا کہ دو آنوں کے درمیان زمانہ کا ہونا ضروری ہے ،

هذا يدل على وجود زمان الخ شارح یہ فرماتے ہیں کہ ماتن کی بیان کردہ دلیل سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ دو آنوں کے درمیان زمانہ کا ہونا ضروری ہے لیکن وہ زمانہ زمانہ سکون ہوگا یا زمانہ حرکت ہوگا یہ بات اس دلیل سے واضح نہیں ہوتی جبکہ مقصد دونوں آنوں کے درمیان زمانہ سکون ہونے کو ثابت کرنا ہے اس لئے شارح واضحاً لاتجزئی کہہ کر اس زمانہ کا زمانہ سکون ہونا ثابت کرتے ہیں بایں طور کہ اگر اس زمانہ میں جسم ساکن نہ ہو بلکہ حرکت کرے یعنی آن وصول اور آن لا وصول کے درمیان جو زمانہ ہے اس میں بھی جسم اگر حرکت کرے تو جس وقت وہ جسم متحرک آن وصول سے متجاوز ہوگا تو ہم پوچھیں گے کہ یہ حرکت الی المنتہی ہو رہی ہے یا حرکت من المنتہی ہے دونوں صورتیں باطل ہیں پس جسم کا حرکت کرنا بھی باطل ہوگا کیونکہ اگر یہ حرکت الی المنتہی ہے تو لازم یہ

آئے گا کہ جس آن کو اپنے وصول الی المنتہی کا آن فرض کیا تھا اس آن میں جسم کا وصول الی المنتہی نہیں ہوا بلکہ وصول الی المنتہی  
 تو ابھی آگے چل کر ہوگا پس خلاف مفروض لازم آئے گا اور اگر یہ حرکت من المنتہی ہو رہی ہے تو حرکت من المنتہی تو حرکت  
 رجوع کہلاتی ہے جو میل ثانی یعنی میل لا وصول کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے پس گویا ابھی سے میل لا وصول کا تحقق ہو گیا حالانکہ  
 میل لا وصول کا تحقق تو اگلے والے آن لا وصول سے مانا گیا ہے پس میل لا وصول کا اپنے وجود سے پہلے ہی موجود ہونا لازم  
 آئے گا اور یہ محال ہے کہ شے اپنے وجود سے پہلے ہی موجود ہو جائے۔ تو دیکھو حرکت کرنے کی صورت میں دو صورتیں نکلتی ہیں  
 دونوں باطل لہذا اس زمانہ میں جسم کا حرکت کرنا بھی باطل ہو گیا پس ثابت ہو گیا کہ جسم اس زمانہ میں ساکن ہے اور یہ زمانہ  
 جو آن وصول اور آن لا وصول کے درمیان ہے زمانہ سکون ہے وہو المطلوب ،

واعلم ان الحجۃ المشہورۃ انہ در حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کے پائے جانے پر ایک دلیل تو ماتن نے بیان  
 کی ہے جس کی تقریر ابھی مکمل ہوئی ہے اس میں مصنف نے میل وصول اور میل لا وصول اور ان دونوں کے آئی ہونے کو ذکر  
 کیا ہے اسی مسئلہ پر ایک اور دلیل ہے جو شیخ رئیس بوعلی سینا سے قبل کے حکماء متقدمین نے بیان کی ہے جس کو حجت مشہورہ  
 کہا جاتا ہے شارح یہاں سے اسی حجت مشہورہ کو ذکر کرتے ہیں اس حجت میں میل وصول اور میل لا وصول کا کوئی ذکر نہیں ہے  
 صرف وصول اور مفارقت یعنی زوال وصول کے آئی ہونے کا اعتبار رکھ کر دلیل بیان کی گئی ہے دلیل کی تقریر اس طرح ہے  
 کہ متحرک حرکت کرتا ہوا منتہی تک ایک آن میں پہنچے گا اور جب منتہی سے لوٹے گا تو منتہی سے اس کی مفارقت اور مبائنیت بھی  
 ایک آن میں ہوگی اب یہاں دو آن ہوئے ایک آن وصول دوسرا آن مفارقت اور ان دونوں آنوں کا متحد ہونا ممکن  
 نہیں ہے ورنہ تو ایک ہی ساتھ وصل الی المنتہی ہونا اور مبائن المنتہی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے پس ان دونوں آنوں  
 کا متغایر بالذات ہونا ضروری ہے آگے پھر وہی تفصیل ہے جو مصنف کی بیان کردہ دلیل میں آپ نے پڑھی ہے کہ ان  
 دونوں آنوں کا پے درپے اس طرح ہونا کہ ان دونوں کے درمیان زمانہ نہ ہو محال ہے کیونکہ اس صورت میں جزیرہ لا تجزی  
 کا قائل ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے اس لئے ان دونوں آنوں کے درمیان زمانہ ہونا ضروری ہے اور وہ زمانہ  
 زمانہ سکون ہے اس لئے کہ اگر زمانہ حرکت ہو تو وہ حرکت یا تو الی ذلک الحد ہوگی یا من ذلک الحد ہوگی جس کو حرکت  
 الی المنتہی یا من المنتہی سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کیونکہ حد اور منتہی دونوں ایک ہی ہیں اور یہ دونوں صورتیں باطل  
 ہیں یعنی نہ تو حرکت الی الحد ہو سکتی ہے اور نہ من الحد ان کے بطلان کی دلیل بھی وہی ہے جو دلیل مصنف کی تقریر کے  
 ذیل میں گزر چکی ہے پس ان دونوں آنوں کے درمیان زمانہ حرکت کا پایا جانا بھی باطل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ  
 دونوں آنوں کے درمیان زمانہ سکون ہے۔

وهذه الحجۃ بعینہا قائمۃ فی الحد و فی المفروضۃ فی المسانۃ المتصلۃ التي تقطعها حرکت  
 واحدۃ وقد اطلقها الشيخ الرئيس فی الشفا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع  
 فماتك ان كان ادنا يقع فيما ابتداء الرجوع والمباينة وانما يصدق فيه على المتحرك انه مفارق  
 مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنرا بان المباينة طرف زمان المباينة فصار ان

ذَلِكَ الْآنَ هُوَ بَعِيْنُهُ أَنَّ الْوَصُوْلَ بِأَنَّ يَكُوْنُ حَدًّا مُشْتَرَكًا بَيْنَ زَمَانِي الْحَرَكَتَيْنِ وَإِنَّا عَنَّا بِهِ  
أَنَّا يَصْدُقُ فِيهِ عَلَى الْمُصْرَكِ أَنَّهُ مِيَانٌ رَاجِعٌ فَخْتَارَانَهُ مُغَايِرٌ لِأَنَّ الْوَصُوْلَ وَأَنَّ بَيْنَ الْآنِيْنَ  
زَمَانًا لَكِن لَيْسَ ذَلِكَ الزَّمَانُ زَمَانُ السُّكُوْنِ بَلْ هُوَ زَمَانُ الْحَرَكَتِ وَهُوَ لِحُضْرِ حَرَكَةِ الرَّجُوْعِ  
ثَمَّ أَنَّهُ أَقَامَ الْحُجَّةَ بِاعْتِبَارِ الْمَيْلِ الْمُوَصِّلِ وَالْمَيْلِ الْمُرْجِعِ لِلْحَرَكَتِ الْمَفَارِقَةِ وَحُكْمَهُ بِأَنَّ اجْتِمَاعَهَا  
فِي أَيْنٍ وَاحِدٍ مَحَالٌّ لِأَنَّهُ لَيْسَتْ تَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنُ فِي جَسْمٍ مَيْلٌ إِلَى الْإِيصَالِ إِلَى حَيْدٍ وَالتَّنَجُّي عَنْهُ فَرَجَبٌ  
أَنَّ يَكُوْنُ كُلُّ مَنَّهُمَا فِي أَيْنٍ مُغَايِرٍ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا زَمَانُ السُّكُوْنِ كَمَا مَرَّ أَقُولُ قَدْ ظَهَرَ مِمَّا ذَكَرْنَا  
أَنَّ الْعَدُوْلَ عَنِ الْحُجَّةِ الْمَشْهُورَةِ مَعَ الذَّهَابِ إِلَى أَنَّ الْوَصُوْلَ أَيْنٌ كَمَا فَعَلَهُ الْمَصْنَفُ لِحَيْدٍ خِيَلًا

**ترجمہ** اور یہ حجت بعینہ ان حدود میں بھی قائم ہوگی جو ایک ایسی متصل مسافت میں فرض کی جائیں جس  
کو ایک ہی حرکت طے کرتی ہو اور اس حجت کو شیخ رئیس نے شفا کے اندر باطل کیا ہے بایں طور کہ مفارقت  
اور مبائنت وہ لوٹنے کی حرکت ہے پس اس جگہ درآن ہیں ایک آن وہ جس میں لوٹنے اور مبائنت ہونے کی ابتداء  
واقع ہو رہی ہے اور ایک آن وہ جس میں متحرک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ اس حد کے مفارقت و مبائنت ہو چکا ہے  
جو کہ منتہی ہے پس اگر انھوں نے آن مبائنت سے مراد مبائنت کے زمانہ کا کفارہ لیا ہے تو ہم یہ اختیار کرتے ہیں کہ وہ  
آن بعینہ آن وصول ہے بایں طور کہ وہ دونوں حرکتوں کے درمیان ایک حد مشترک ہے اور اگر اس سے مراد وہ  
آن لیا ہے جس میں متحرک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ مبائنت ہو چکا ہے اور لوٹ چکا ہے تو ہم یہ اختیار کرتے ہیں کہ  
یہ (آن) آن وصول کے مغایر ہے اور بیشک دونوں آنوں کے درمیان زمانہ ہے لیکن یہ زمانہ زمانہ سکون نہیں ہے بلکہ  
یہ تو حرکت کا زمانہ ہے اور وہ رجوع کی حرکت کا بعض حصہ ہے پھر بیشک انہوں نے (شیخ رئیس نے) دلیل قائم کی ہے  
میل موصل اور جدا ہونے والی حرکت کو واجب کرنے والے میل کا اعتبار کر کے اور اس بات کا حکم لگایا کہ ان دونوں  
(میلوں) کا ایک آن میں جمع ہونا محال ہے اس لئے کہ یہ بات محال ہے کہ ایک جسم میں ایک حد تک پہنچنا اور اس سے  
ہٹنا (ایک ساتھ) جمع ہو جائیں پس واجب ہے یہ کہ ان دونوں (میلوں) میں سے ہر ایک ایسے آن میں ہو جو دوسرے  
آن کے مغایر ہو پس ان دونوں (آنوں) کے درمیان سکون کا زمانہ ہو گا تب تک کہ گزر چکا میں کہتا ہوں کہ ہماری  
ذکر کردہ باتوں سے یہ ظاہر ہو گیا کہ حجت مشہورہ سے عدول کرنا باوجود اس بات کی طرف جانے کے کہ لا وصول آتی ہے  
جیسا کہ مصنف نے کیا ہے بہت زیادہ بعید ہے،

**تشریح** وھذہ الحجۃ بعینہا قائمۃ الذہب مشہورہ پر ایک اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض محقق طوسی  
نے شرح اشارات میں کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر حجت مشہورہ کو صحیح مان لیا جائے تو  
ایک مسافت پر پائی جانے والی ہر ایک حرکت کا بے شمار سکونات پر مشتمل ہونا لازم آئے گا یعنی چلنے دو حرکتیں  
مستقیمتین کے درمیان زمانہ سکون کا ہونا تو ہم تسلیم کرتے ہیں لیکن ایک ہی حرکت کے درمیان تو زمانہ سکون  
کا ہونا ضروری نہیں ہے مگر حجت مشہورہ سے تو حرکت واحدہ ہی کے درمیان زمانہ سکون کا ضرور ہونا ثابت ہوتا ہے،

اور صرف ایک سکون کا نہیں بلکہ بے شمار سکونات کا پایا جانا لازم آتا ہے جس کو اس طرح سمجھئے کہ ایک جسم متحرک نے مثلاً ایک میٹر کی مسافت پر مسلسل حرکت کی ہے کہیں بھی ساکن نہیں ہوا مگر حجت مشہورہ کی وجہ سے یہ لازم آ رہا ہے کہ یہ متحرک اس کلومیٹر کی مسافت پر سینکڑوں جگہ جگہ ہزاروں جگہ ساکن ہوا ہے یعنی ایک جگہ ٹھہرا پھر حرکت کی پھر دوسری جگہ ٹھہرا پھر حرکت کی پھر تیسری جگہ ٹھہرا پھر حرکت کی اسی طرح اس ایک کلومیٹر کے مسافت پر حرکت کے دوران بے شمار سکونات پائے گئے اور یہ بات خلاف واقع ہے کیونکہ متحرک تو مسلسل لگاتار حرکت کرتا رہا ہے کہیں بھی ساکن نہیں ہوا رہی یہ بات کہ یہ خرابی کس طرح لازم آتی ہے تو اس کی تقریر یہ ہے کہ حجت مشہورہ میں متحرک کے ایک منہتی پر پہنچنے اور اس سے مفارق اور میان ہونے یعنی جدا ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے منہتی سے لوٹ کر پیچھے کی طرف واپس ہونے کا (جس کو لاوصول یا رجوع کہا جاتا ہے) اعتبار نہیں کیا گیا ہے یہ بات یاد رکھئے کہ منہتی سے واپس ہونے کیلئے دو میلوں کا ہونا ضروری ہے ایک میل وصول دوسرا میل رجوع اور دونوں کی جہت بھی ایک دوسرے کے خلاف ہوگی ایک کی جہت کی جہت فرق تو دوسرے کی جہت واپس ہونے کی وجہ سے سخت ہوگی اور منہتی اور حد سے جدا ہونے کیلئے ایک ہی جہت کی طرف جانے والا ایک میل کافی ہے جب کوئی جسم حرکت کرتا ہوا ایک منہتی پر پہنچا اور اس سے آگے پھر سیدھا ہی جلد یا تو کہا جائیگا کہ یہ منہتی سے جدا ہو چکا ہے اس کو ذہن میں رکھ کر اب سمجھئے کہ ہم مثلاً ایک کلومیٹر کی مسافت فرض کرتے ہیں اور اس پر ایک ایک میٹر کے فاصلہ پر حدود فرض کرتے ہیں اس طرح کہ اس مسافت کا ایک مبداء اور ایک منہتی

مبدأ اور درمیان میں جو متعدد نشانات لگے ہوئے ہیں ان کو فرض کیجئے کہ یہ ایک ایک میٹر کی حدود ہیں جو اس مسافت میں فرض کی گئی ہیں کہ مبداء سے چل کر پہلے نشان پر ایک میٹر کی حد ہوگئی ہے دوسرے نشان پر دو میٹر کی اور تیسرے پر تین میٹر کی حد اور انتہا ہوگئی ہے دھندلائی آخرہ۔ اس طرح ایک کلومیٹر کی مسافت پر تنہا حدود ہوجائیں گی۔ اب کوئی جسم متحرک اس مسافت پر حرکت کرتا ہے مبداء سے لیکر منہتی تک ایک کلومیٹر کی مسافت کو اس نے ایک مسلسل حرکت کے ساتھ طے کیا ہے کہیں بھی نہیں ٹھہرا مگر حجت مشہورہ کی روشنی میں یہ لازم آتا ہے کہ اس نے ان تمام حدود پر ٹھہر کر حرکت کی ہے یعنی وہ تنہا جگہ ٹھہرا ہے کیونکہ یہ بات تو یقینی ہے کہ وہ متحرک حرکت کرتا ہوا ان تمام حدود پر سے گزرا ہے تو جہت وہ پہلی حد پر پہنچا تو اس کا اس حد پر پہنچنا ایک آن میں ہوا یہ آن وصول ہوا پھر جب وہ اس حد کو چھوڑ کر آگے بڑھا تو حد سے مفارق اور میان ہوا اور اس کا یہ جدا ہونا بھی ایک آن میں ہوا تو یہ دو آن ہوئے ایک آن وصول دوسرا آن مفارقت اور ان دونوں آنوں میں اتحاد ممکن نہیں ہے بلکہ یہ دونوں آئین متخا برین ہیں اور دونوں کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے لہذا لازم آیا کہ وہ متحرک اس حد پر پہنچ کر تنہا ہی دیر ساکن رہ کر پھر آگے بڑھا اسی طرح جب دوسری حد پر پہنچا تو وہاں بھی آن وصول اور آن مفارقت کے مابین سکون ہونے کی وجہ سے ساکن ہو کر آگے بڑھا اسی طرح ہر حد پر سمجھئے تو دیکھو ایک کلومیٹر کی مسافت کو طے کرنے والی جو ایک حرکت ہے اس کا تنہا سکونات پر مشتمل ہونا لازم آ رہا ہے اور اگر اس مسافت کے اور زیادہ

چھوٹے چھوٹے حصے کے اس سے زیادہ حدود فرض کر لی جائیں تو اس سے زیادہ سکونات پر مشتمل ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف واقع ہے، یہ خرابی مفارقت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے لازم آئی ہے اگر مفارقت کے بجائے لاوصول اور رجوع کا اعتبار کیا جائے جیسا کہ مصنف نے کیا ہے تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ اس کے لئے دو حرکتوں اور دو مسلوں کا ہونا ضروری ہے متحرک منتہی پر پہنچ کر پھر پیچھے کی طرف واپس لوٹنے کا اور مفارقت کے لئے ایسا نہیں ہے منتہی سے مفارقت اور واپسی تو ایک ہی جہت کی طرف ہونے والی سیدھی ایک ہی حرکت کے اندر بھی متحقق ہو سکتی ہے جیسا کہ ہم اوپر وضاحت سے ذکر کر چکے ہیں بخوبی سمجھ لو۔

وقد ابطها الشيخ الرئيس الجوزي مشہورہ کو شیخ رئیس ابو علی بن سینا نے بھی اپنی کتاب الشفا میں باطل کیا ہے اس طرح کہ منتہی سے مفارقت اور مابینت کا مطلب منتہی سے رجوع کی حرکت کرنا ہے اور حرکت کا تحقق زمانہ میں ہوتا ہے لہذا یہ مفارقت بھی زمانی ہوگی اب یہاں دو آن ہوں گے ایک آن تو وہ جس میں رجوع اور مابینت کی ابتداء ہو رہی ہے اس آن میں تو چونکہ حرکت کا تحقق ہی نہیں ہوا ہے اس لئے آن میں متحرک کو مابینت و مفارقت کے ساتھ متصف کر کے یہ کہا ہی نہیں جاسکتا ہے کہ یہ متحرک منتہی سے مفارق و مابین ہو چکا ہے اور دوسرا آن وہ ہے جس میں حرکت رجوع کا تحقق ہو سکتا ہے اور اس آن میں متحرک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ منتہی سے مفارق و مابین ہو چکا ہے اب ہم دریافت کرتے ہیں کہ جہت مشہورہ میں آن مفارقت سے مراد ان دونوں آنوں میں کونسا آن ہے، اگر آن اول مراد ہے جو کہ مابینت کے زمانہ کا بالکل ابتدائی کنارہ ہے جس میں رجوع کی ابتداء ہو رہی ہے تو اس آن کو آن وصول کے معنی میں کہنا درست نہیں ہے اس لئے کہ وہ آن تو بجز آن وصول ہی ہے جو کہ دونوں حرکتوں کے زمانوں کے درمیان ایک حد مشترک ہے پس یہ آن آن وصول کے ساتھ متحد ہے اس کے معنی میں نہیں ہے اور اگر دوسرا آن مراد ہے جس میں متحرک پر مفارقت و مابین ہونا صادق آتا ہے تو ہم کو یہ تو تسلیم ہے کہ یہ آن آن وصول کے معنی میں ہے اور ان دونوں آنوں کے درمیان زمانہ ہے لیکن اس زمانہ کا زمانہ سکون ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ پہلے آن میں تو حرکت رجوع کی ابتداء ہوئی ہے اور اس آن میں حرکت رجوع کا تحقق ہوا ہے تو ان دونوں آنوں کے درمیان کا زمانہ تو حرکت ہی کا زمانہ ہے یعنی حرکت رجوع کا بعض حصہ ان دونوں آنوں کے درمیان ہے پس ان دونوں آنوں کے درمیان زمانہ سکون کا ہونا ثابت نہیں ہوا لہذا جہت مشہورہ باطل ہے،

شہادتہ اقام الجہتہ الخ شیخ رئیس نے جہت مشہورہ کو باطل کرنے کے بعد اپنی طرف سے ایک دوسرے طریقہ پر دلیل قائم کی ہے جس میں انہوں نے میل وصول اور میل لاوصول کا اعتبار کیا ہے، میل وصول بھی ایک آن میں متحقق ہوتا ہے اور میل لاوصول بھی ایک آن میں پایا جاتا ہے انہوں نے مفارقت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ وہ تو زمانہ کے اندر متحقق ہوتی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، شیخ رئیس کی دلیل کی تقریباً اس طرح ہے کہ میل وصول اور لاوصول کا آن واحد میں جمع ہونا محال ہے کیونکہ میل وصول سے تو جسم ایک حد تک پہنچتا ہے اور میل لاوصول کے ذریعہ اس حد سے ہٹتا ہے اور لوٹتا ہے اور ایک وقت میں ایک جسم کے اندر حد کی طرف پہنچنا اور اس سے لوٹنا دونوں جمع



نہیں ہو سکتے اس لئے ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسے آن میں ہو جو دوسرے آن کے متغیر ہو اور جب دو متغیر آن ہونگے تو ان دونوں آنوں کے درمیان زمانہ سکون ہو تا ضروری ہے جیسا کہ اس سے قبل گذر چکا ہے۔

والمیل الموجب للحركة المفارقة وہ میل جو جدا ہونے والی حرکت کو واجب کرنا ہے مراد اس سے میل لا وصول ہے،

اقول قد ظهر مما ذكرنا ان شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے جو باتیں ذکر کی ہیں یعنی حجت مشہورہ اور اس پر شیخ رئیس کا اعتراض اور پھر شیخ کی قائم کردہ حجت ان تمام چیزوں سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ مصنف کا حجت مشہورہ سے عدول کرنا، بعید معلوم ہوتا ہے عدول کرنا نہیں چاہئے تھا کیونکہ شیخ رئیس نے تو اس لئے عدول کیا ہے کہ حجت مشہورہ میں مفارقت کا اعتبار کیا گیا ہے اور مفارقت زمانی ہوتی ہے آئی نہیں ہوتی اور مفارقت کے زمانی ہونے کی وجہ سے ہی وہ اعتراض ہوا ہے کہ اس میں دو آن ہوں گے آن ابتدا مفارقت اور آن تحقق مفارقت جو بھی مراد لیا جائے گا اسی میں خرابی لازم آتی ہے کما تر تفضیلہ تو گویا حجت مشہورہ میں مفارقت اور زوال وصول کو زمانی کہا گیا ہے اس لئے وہ باطل ہے مگر مصنف نے تو لا وصول کو آئی مانا ہے اور لا وصول کو آئی ماننے کی صورت میں تو حجت مشہورہ تام اور صحیح ہو جائے گی پس لا وصول کو آئی ماننے ہونے حجت مشہورہ سے عدول کرنا اور دوسری حجت کو اختیار کرنا خواہ خواہ تکلف کرنا یہ تو شارح کی رائے ہے مگر بتدہ راقم الحروف کہتا ہے کہ مصنف نے حجت مشہورہ سے جو عدول کیا ہے اس کی وجہ دراصل تحقق طوسی والا اعتراض ہے کہ حجت مشہورہ میں چونکہ مفارقت کا اعتبار ہے جس کی وجہ سے دو حرکتیں مستقیمتین کے بجائے ایک ہی حرکت مستقیمہ کے اندر بہت سے سکونات کا پایا جانا لازم آتا ہے جو کہ خلاف واقع ہے اس لئے مصنف نے حجت مشہورہ سے عدول کر کے میل وصول اور میل لا وصول کا اعتبار کر کے دوسری دلیل بیان کی ہے تاہم۔

فعلية ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة وهذا الحركة غير منقطعية والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة ولا حركة مستديرة يحتمل الدوام الا حركة الفلك فاذن يكون الفلك اى واحداً من الافلاك وهو الفلك الاعظم على ما ايدىهم يتحرك على الاستدارة دائماً وهو المطلوب اقول فيه بحث لاحتمال ان يكون لبعض الكواكب حركة مستديرة على نفسه مستمرة ابداً او يكون الزمان محفوظاً بها

شرح جرحہ کہ | پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ زمانہ کی حفاظت کرنے والی حرکت مستقیمہ نہیں ہے پس وہ مستدیرہ ہوگی اور یہ حرکت ختم ہونیوالی نہیں ہے ورنہ تو زمانہ کا ختم ہونا لازم آئے گا پس ایک ایسی حرکت کا پایا جانا ضروری ہے جو مستدیرہ ہو دائمہ ہو اور کوئی حرکت مستدیرہ ایسی نہیں ہے جو دوام کا احتمال رکھتی ہو سوائے فلک کی حرکت کے پس اس وقت فلک یعنی افلاک میں سے ایک فلک اور وہ فلاسفہ کی رائے پر فلک اعظم ہے استدارہ کے طور پر ہمیشہ حرکت کرتا ہے اور یہی مطلوب ہے میں کہتا ہوں اسیں بحث ہے اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ ستاروں میں سے بعض کی ایسی حرکت ہو جو اسکی ذات پر استدارہ کے ساتھ ہوتی ہو اور ہمیشہ جاری رہتی ہو اور زمانہ اسی حرکت

کے ذریعہ محفوظ رہتا ہو

## تشریح

فصل ان الحركه المحافظه الخ فصل کے شروع میں لان الحركه المحافظه للزمان الخ سے جو دلیل شروع ہوئی تھی وہاں سے لیکر اب تک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حرکت محافظہ للزمان حرکت مستقیمہ نہیں ہو سکتی حرکت مستقیمہ کی نفی کرنے سے حرکت مستدیرہ ہونا متعین ہو جاتا ہے اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ حرکت حافظہ للزمان کا مستدیرہ ہونا ضروری ہے اب آگے واپس حرکت غیر منقطعہ الخ سے اس کا دائمہ ہونا ثابت کرتے ہیں کہ حرکت مستدیرہ حافظہ للزمان کا دائمہ ہونا ضروری ہے یہ منقطع اور ختم نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ زمانہ کی حفاظت کر نیوالی ہے زمانہ اسی کی وجہ سے محفوظ رہتا ہے اگر اس کا انقطاع ہو گیا تو زمانہ کا بھی انقطاع لازم آئے گا اور زمانہ کا انقطاع محال ہے، زمانہ تو ازلی اور ابدی ہے جیسا کہ زمانہ کی بحث میں صفحہ ۲۵ پر ثابت ہو چکا ہے الزمان لا بدایۃ له ولا نہایۃ له۔ اور جو مستدیرہ ہو محال ہو وہ بھی محال ہوتا ہے پس اس حرکت کا منقطع ہونا بھی محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ حرکت مستدیرہ حافظہ للزمان کا دائمہ ہونا ضروری ہے اب یہ حرکت مستدیرہ دائمہ کو جسے جسم کی ہو سکتی ہے فلک کی یا عنقریب اس کے بارے میں فرماتے ہیں۔ ولا حرکت مستدیرہ یقتضی الخ کہ حرکت مستدیرہ دائمہ صرف فلک ہی کی حرکت ہو سکتی ہے کیونکہ فلک نہ تو کون و فساد کو قبول کرتا ہے اور نہ خرق و التیام کو فلک کی حالت میں دوام و استمرار ہوتا ہے بخلاف عنقریب کے کہ وہ تو کون و فساد فرق و التیام اور تغیرات کو قبول کرتا ہوتا ہے اس کی حالت کو دوام نہیں ہے اس لئے اس کی حرکت دائمہ نہیں ہو سکتی پس ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستدیرہ علی الدوام کرتا ہے اور یہی ثابت کرنا مقصود ہے فصل کے شروع میں یہی دعویٰ کیا گیا تھا جس کو دلیل سے ثابت کر دیا گیا فحصل المطلوب۔

ای واحد من الافلاك الخ شارح نے اس تفسیر سے یہ اشارہ کیا ہے کہ الفلک پر الف لام استغراقی نہیں ہے بلکہ عمداً خارجی کا ہے تمام افلاک مراد نہیں بلکہ فلک معین مراد ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت حافظہ للزمان کا حامل صرف فلک اعظم ہے لہذا حرکت مستدیرہ دائمہ کر نیوالا بھی صرف فلک اعظم ہو گا۔

اقول خیر بحث لاحتمال الخ شارح نے اخیر میں دلیل مذکور کو محذور کش کر دیا ہے کہ حرکت مستدیرہ دائمہ حافظہ للزمان کو فلک ہی کیلئے منحصر کر دینا عمل اشکال ہے کیونکہ یہ بھی تو احتمال ہے کہ یہ حرکت کو اکب میں سے کسی کو کب سے متعلق ہو کوئی کو کب ایسا ہو جو حرکت مستدیرہ دائمہ کرتا ہو اور اسی سے زمانہ محفوظ رہتا ہو جب تک یہ احتمال باطل نہیں کیا جائیگا اس وقت تک فلک کا حرکت مستدیرہ دائمہ کرنا ثابت نہیں ہو گا۔

بعض شارح نے اس پر یہ کہا ہے کہ شارح کا یہ اعتراض فاسد ہے ایک تو اس وجہ سے کہ حرکت حافظہ للزمان کا استرع الحركات (تمام حرکتوں میں سب سے زیادہ تیز رفتار کی حرکت) ہونا ضروری ہے اور سب سے تیز رفتار کی حرکت فلک اعظم ہی کرتا ہے پس اس حرکت کا فلک اعظم کیلئے خاص ہونا ثابت ہو گیا اور دوسرے اسوجہ سے کہ کوکب کا کوئی ثبوت ہی نہیں ہے چہ جائیکہ اسکے لئے حرکت ہو لہذا کوکب والا احتمال فاسد ہے، مگر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اولاً تو حرکت حافظہ للزمان مستدیرہ دائمہ کا استرع الحركات ہونا دعویٰ بلا دلیل ہے اور اگر اس کو تسلیم کر بھی

یابانے تب بھی مصنف کی بیان کردہ دلیل ناقص و مخدوش ہے اس لئے کہ مصنف نے اپنی اس دلیل میں اس حرکت کا متصرع الحركات ہونا ثابت ہی نہیں کیا ہے جب تک اس کو ثابت نہیں کیا جائیگا دلیل تام نہیں ہوگی اور دوسری بات جو کہی گئی ہے کہ کوکب کا ثبوت ہی نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو کوکب کے ثبوت کا انکار کرنا غلط ہے کوکب بلاشبہ دو شبہ ثابت ہیں ان کا انکار کرنا امر بدیہی کا انکار کرنا ہے اور کوکب کی حرکت کے بارے میں بہت سے محققین نلاسفہ کی رائے یہ ہے کہ کوکب بھی حرکت کرتے ہیں جیسا کہ فن ہذا کی فصل اخیر میں بیان کیا گیا ہے کما سبھی۔

هداية يرفع بها شبهة تمتك بها بعض الحكماء على انه لا يجب تخلل السكون بين الحركتين قالوا لو وجب ذلك فاذا فرضت انما رُميت حبة الى فوق وتلاقي في الجو حبة ساقطاً بحيث يماس سطحها سطحاً وترجع لا محالة فيجب توسط سكون بين حركتهما الصاعدة والهابطة وذلك يوجب سكون الجبل واللازم باطل اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف على الجو بمصادمة الحبة فاجاب بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل تنهى حركتها الى السكون لانقطاع الحركة الصاعدة في ان الملاقاة وعدم الهابطة فيه اذ الحركة لا توجد الا في الزمان ولكنه غير مانع عن حركة الجبل لان سكونها افي ولا يستمر زماناً فانها وان حصل فيه الميلان لكنهما ليسا في انين متغايرين ليكون بينهما زمان السكون بل هما مجتمعان في ان الملاقاة بعدد تنافيهما لذاتية احدهما وهو الميل الصاعد وعرضية الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيهما من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق يحس منه الراجع مبتلاً هابطاً هو ميله الذي الطبعي ويحس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميلاً صاعداً هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الراجع وحركة الجبل زمانية وليس بينهما اى بين هذه الحركة التي توجد في زمان وذلك السكون الذي يوجد في ان هو مبدأ ذلك الزمان ويصيرم بعدة مما لفته

تبرجہ  
ہدایت۔ اس سے وہ شبہ دور ہو جاتا ہے جس سے بعض حکما نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ دو حرکتوں کے درمیان سکون کا ہونا واجب نہیں، انھوں نے کہا ہے کہ اگر یہ چیز (دو حرکتوں کے مابین سکون کا ہونا) واجب ہو تو جب یہ فرض کیا جائے کہ ایک دانہ اوپر کی طرف پھینکا گیا اور اس نے فضا کے اندر نیچے گرنے والے پہاڑ سے ملاقات کی اس طرح کہ دانہ کی سطح پہاڑ کی سطح سے مل جائے اور اس وقت وہ یقیناً کوٹ جائے گا پس اس کی اوپر چڑھنے والی حرکت اور نیچے اترنے والی حرکت کے درمیان سکون کا ہونا واجب ہوگا اور یہ پہاڑ کے ساکن ہونیکو واجب کرتا ہے اور لازم آتیوالی بات (پہاڑ کا سکون) باطل ہے اس لئے کہ ہر عقلمند شخص جانتا ہے کہ پہاڑ دانہ کی ٹکڑے سے فضا میں نہیں ٹھہرتا ہے پس (مصنف نے) جواب دیا باس طور کہ وہ دانہ جو اوپر کی طرف پھینکا گیا ہے پہاڑ کے نیچے اترنے کے وقت اس دانہ کی حرکت سکون تک ختم ہو جائے گی چڑھنے والی حرکت

کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ملاقات کے لمحہ میں اور اس (لمحہ) میں نیچے اترنے والی حرکت نہ ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ حرکت نہیں پائی جاتی ہے مگر زمانہ میں اور لیکن یہ (دانے کا سکون) پہاڑ کی حرکت کو روکنے والا نہیں ہے اس لئے کہ دانہ کا سکون ایک آن میں ہونی والا ہے اور ایک زمانہ تک باقی نہیں رہتا اس لئے کہ اگرچہ اس (دانہ) میں دو میل حاصل ہیں لیکن وہ دونوں دو متغیر آؤں میں نہیں ہیں جس سے کہ ان دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ ہو بلکہ وہ دونوں ملاقات کے آن میں جمع ہو جاتے ہیں ان دونوں کے متناہی نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کے ذاتی ہونے کی وجہ سے اور وہ اوپر چڑھنے والا میل ہے اور دوسرے کے عرضی ہونے کی وجہ سے اور وہ نیچے اترنے والا میل ہے جو اس دانہ میں پہاڑ کی طرف سے حاصل ہوا ہے جیسا کہ اوپر کی طرف اٹھایا جانیوالا پتھر اس سے اٹھایا جانیوالا تو نیچے آنے والے میل کو محسوس کرتا ہے جو کہ اس کا میل ذاتی اور طبعی ہے اور جو شخص اس پتھر کو رکھے وہ اس سے اسی حالت میں اوپر چڑھنے والے میل کو محسوس کرتا ہے جو کہ اس کا میل عرضی ہے جو اس کو اٹھانے والے کی طرف سے حاصل ہوا ہے اور پہاڑ کی حرکت زمانی ہے اور ان دونوں کے درمیان یعنی اس حرکت کے درمیان جو زمانہ میں پائی جاتی ہے اور اس سکون کے درمیان جو ایسے آن کے اندر پایا جاتا ہے جو اس زمانہ کا مبداء ہے اور اس (آن) کے بعد وہ (سکون) ختم ہو جاتا ہے، کون کونسا لغت نہیں ہے۔

**تشریح** ہدایۃ برفقہ بہا مشبہتہ الی ص ۱۴ پر آپ پڑھ چکے ہیں کہ مصنف کی عادت ہے کہ جب کسی اشتباہ کو دور کرنا ہوتا ہے یا کسی اشکال کا جواب دینا یا مشکل مسئلہ کو حل کرنا ہوتا ہے تو ہدایۃ کا عنوان قائم کرتے ہیں۔ یہاں بھی ایک مشبہ پیدا ہو گیا ہے جس کو دور کرنے کیلئے ہدایۃ کا عنوان قائم کیا ہے۔ یہ مشبہ بعض حکماء یعنی ابوالبرکات بغدادی کو ہوا ہے جس سے انھوں نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ دو حرکتیں مستقیمتین کے درمیان سکون کا ہونا واجب نہیں ہے یعنی آپ کا بیان کردہ وہ قاعدہ (کہ ہر دو حرکتیں مستقیمتین کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے) باطل ہے،

قالوا لوجب ذلك انہ یہ ان کے استدلال کی تقریر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو حرکتیں مستقیمتین کے درمیان سکون کا پایا جانا واجب ہو تو اس سے خلاف عقل بات لازم آتی ہے اور جو چیز خلاف عقل کو مستلزم ہو وہ خود خلاف عقل ہوتی ہے پس آپ کا قاعدہ بھی خلاف عقل اور باطل ہوگا، خلاف عقل بات اس طرح لازم آتی ہے کہ مثلاً یہ فرض کیا جائے کہ ایک پہاڑ اوپر سے نیچے گرتا ہوا آ رہا ہے اب نیچے سے رائی وغیرہ کا ایک دانہ اوپر کی طرف پھینکا جائے تو وہ دانہ پہاڑ سے اس طرح ملاقات کرے گا کہ دانہ کی سطح پہاڑ کی سطح سے مل جائے گی اور یہ دانہ پہاڑ کی مدافعت اور ٹکری کی وجہ سے پہاڑ سے ملاقات کرتے ہی فوراً لوٹ جائے گا تو دیکھو رائی کے دانہ کی دو مستقیمہ حرکتیں ہوں گی ایک صاعدہ (اوپر چڑھنے والی) جس کو حرکت زاہبہ بھی کہہ سکتے ہیں دوسری صابطہ نیچے اترنے والی جس کو حرکت راجعہ بھی کہا جاسکتا ہے اور آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ حرکت زاہبہ اور راجعہ کے درمیان زمانہ سکون ہونا ضروری ہے پس اس قاعدہ کے لحاظ سے دانہ کی ان دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا ہونا

ضروری ہے یعنی دانہ نے جس وقت پہاڑ سے ملاقات کی ہے اس وقت وہ تھوڑی دیر ساکن ہو کر پھر واپس لوٹتا ہے اور جس وقت یہ ساکن ہوا اس وقت اس کے اوپر جو پہاڑ تھا وہ بھی ضرور ساکن ہوا ہو گا کیونکہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ دانہ تو ساکن ہو جائے اور اس کے اوپر جو پہاڑ ہے وہ حرکت کرتا ہے بہر حال فضا کے اندر دانہ کے اوپر پہاڑ کا ٹھہرنا اور ساکن ہونا لازم آیا اور یہ بالکل خلاف عقل ہے کیونکہ ہر عقلمند آدمی جانتا ہے کہ فضا میں دانہ کی ٹکر کی وجہ سے پہاڑ اس کے اوپر نہیں ٹھہر سکتا ہے تو دیکھو آپ کے مذکورہ قاعدہ کو تسلیم کرنے سے یہ خلاف عقل بات لازم آتی ہے پس آپ کا قاعدہ بھی خلاف عقل اور باطل ہے،

فاجاب بان المحبۃ المرمیۃ الی مصنف اس اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ اوپر کی طرف پھینکے ہوئے دانہ کی حرکت پہاڑ سے ملاقات کرنے کے وقت ختم تو ہو جائے گی اور وہ دانہ ساکن بھی ہو جائے گا کیونکہ ملاقات کے آن میں متحرک منتہی تک پہنچ چکا ہے تو حرکت کا منقطع ہونا ظاہر ہے اور اس آن کے اندر حرکت حابطہ ہو نہیں سکتی اس لئے کہ حرکت تو زمانہ کے اندر پائی جاتی ہے آن کے اندر حرکت کا تحقق ہی نہیں ہوتا اس لئے آن ملاقات میں دانہ کی حرکت ختم ہو کر اس میں سکون کا پیدا ہونا ضروری ہے مگر اس کا یہ سکون پہاڑ کی حرکت کیلئے مانع نہیں ہے یعنی دانہ کے سکون کے وقت پہاڑ کی حرکت مسلسل جاری رہے گی پہاڑ کا دانہ کے اوپر ساکن ہونا لازم نہیں آئیگا۔ یہ بات کہ دانہ کا سکون پہاڑ کی حرکت کیلئے مانع کیوں نہیں ہے سکون حرکت میں تو منافات ہے ایسا کیسے ہو سکتا ہے کہ دانہ کے سکون کے وقت اس کے اوپر کا پہاڑ حرکت کرتا رہے تو مصنف لان سکونھا آئی الخ سے اس کا وجہ بیان کرتے ہیں کہ سکون جبہ حرکت جبل سے مانع اسلئے نہیں ہے کہ جبہ کا سکون آتی ہے اور پہاڑ کی حرکت زمانہ ہے اور سکون آتی اور حرکت زمانہ میں کوئی منافات نہیں ہوتی منافات تو سکون زمانی اور حرکت زمانہ میں ہوتی ہے یعنی دانہ پہاڑ سے ملاقات کے وقت جو ساکن ہو گا وہ ایک آن کیلئے یعنی لمحہ غیر منقسم کیلئے ساکن ہو گا اس کا سکون ایک زمانہ تک مستمر اور جاری نہیں رہیگا اور اس کے سکون آتی سے پہاڑ کی حرکت منقطع نہیں ہوگی کیونکہ وہ زمانہ ہے اگر دانہ کا سکون بھی زمانی ہوتا یعنی ایک زمانہ تک دانہ ساکن رہتا تو یہ پہاڑ کی حرکت کو ضرور روک دیتا کیونکہ سکون زمانی کے ساتھ حرکت زمانہ صحیح نہیں ہو سکتی ان دونوں میں منافات ہے بہر حال جب دانہ کا سکون آتی ہے اور اسکی وجہ سے جبل کی حرکت زمانہ منقطع نہیں ہوگی بلکہ وہ برابر حرکت کرتا رہیگا تو وقوف الجبل علی الحجۃ لازم نہیں آئے گا۔ اب یہی بات کہ دانہ کا سکون آتی کیوں ہے؟ دانہ کا سکون تو زمانی ہونا چاہئے کیونکہ آپ نے ثابت کیا ہے کہ ہر دو حرکتیں مستقیمتین کے درمیان زمانہ سکون ہونا ضروری ہے تو یہاں جبہ کی حرکت ذابہ اور حرکت راجعہ کے درمیان سکون کا زمانہ کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ شارح خانہ اوقات حاصل الخ سے بیان کرتے ہیں کہ اس کی دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا زمانہ ہونا اس وقت ضروری ہو جائیگا اس کے دونوں میل (میل وھول اور میل لاھول) آئین متغایرین کے اندر بیوتے جیسا کہ آپ ص ۴۵۱ پر پڑھ چکے ہیں کہ آئین متغایرین کے درمیان زمانہ سکون کا ہونا ضروری ہے ورنہ آئین کا تعاقب

لازم آئے گا جس سے زمانہ کا اجزا اور لا تجزئی سے مرکب ہونا لازم آئے گا وہ ہونچاں۔ اور یہاں یہ دونوں میل دو متناہرین کے اندر نہیں ہیں بلکہ آپن واحد ہی میں دونوں میل جمع ہو رہے ہیں اور وہ آپن ملاقات ہے کہ جس آپن میں جبہ جبل سے ملاقات کر رہا ہے اسی ایک آپن میں وصول بھی موجود ہے اور میل لا وصول بھی۔ اس لئے یہاں سکون زمانی نہیں بلکہ آپنی ہے، اب رہی یہ بات کہ میل وصول اور میل لا وصول تو متناہرین ہوتے ہیں یہ دونوں ایک ہی آپن میں کیسے موجود ہو سکتے ہیں اس سے تو اجتماع میلین متناہرین فی آپن واحد لازم آئیگا جو کہ محال ہے اس کا درجہ شارح لعدم تنافیہما لذاتیہ احدہما الخ سے بیان کرتے ہیں کہ یہاں جبہ کے اندر جو میل وصول اور میل لا وصول پائے جا رہے ہیں یہ میلین متناہرین نہیں ہیں یہ دونوں متناہرین اس وقت ہوتے ہیں جبکہ دونوں میل ذاتی ہوتے ہیں کیونکہ منافات میلین مختلفین ذاتیین ہی میں ہوتی ہے۔ اور یہاں ایسا نہیں ہے یہاں تو ایک میل ذاتی اور دوسرا میل عرضی ہے جبہ کے اندر میل صاعدا (اوپر جانے والا میل) تو ذاتی ہے لیکن میل صابط (نیچے آئیوا لاسیل) تو اس کے اندر پہاڑ کی ٹکڑے سے حاصل ہوا ہے لہذا یہ میل عرضی ہے اور دو مختلف میلوں میں اگر ایک ذاتی اور ایک عرضی ہو تو وہ دونوں ایک شے کے اندر وقت واحد میں جمع ہو سکتے ہیں جیسا کہ کوئی شخص ہاتھ پر پتھر رکھ کر اوپر کو اٹھائے تو اٹھانے والا اس پتھر کے اندر میل صابط محسوس کرتا ہے کیونکہ پتھر کا بھاری پن جو اسکو نیچے کی طرف لانے کا تقاضا کرتا ہے وہ رافع کو محسوس ہوتا ہے یہ میل صابط تو پتھر کا ذاتی ہے اور اسی وقت میں چونکہ وہ پتھر اوپر کی طرف اٹھایا جا رہا ہے اس لئے اگر کوئی دوسرا شخص اسی حالت میں اس پر ہاتھ رکھے تو وہ اس سے میل صاعد کو محسوس کریگا کہ اس کا ہاتھ بھی اوپر کو جاتا ہوا ہوگا یہ میل عرضی ہے جو رافع کی طرف سے حاصل ہوا ہے تو دیکھو اب پتھر کے اندر ایک ہی حالت میں میل صاعد اور میل صابط دونوں موجود ہیں وہ اسی وجہ سے کہ ایک ذاتی ہے دوسرا عرضی ہے پس اسی طرح جبہ کے اندر بھی پائے جانے والے دونوں میل ایک ہی آپن کے اندر جمع ہو رہے ہیں کیونکہ آپن میں بھی ایک ذاتی اور دوسرا عرضی ہے،

وحركة الجبل زمانیة وليس بينهما الخ بہر حال بعض حکما کے شبہ کے جواب کا حاصل یہ نکلا کہ یہاں جبہ کا سکون آپنی ہے اور جبل کی حرکت زمانیہ ہے اور سکون آپنی اور حرکت زمانیہ میں کوئی ممانعت اور منافات نہیں ہے لہذا سکون جبہ حرکت جبل کیلئے مانع نہیں ہوگا ورنہ ایک آپن میں ساکن ہو کر واپس آجائے گا اور پہاڑ کی حرکت مسلسل جاری رہے گی اس لئے پہاڑ کا دانہ کے اوپر پٹھر نہ لازم نہیں آئے گا۔

ای بلین ہذا کہ الحركة الخ۔ بینہما کی ضمیر تثنیہ کا مرجع بیان کرتے ہیں کہ پہاڑ کی حرکت زمانیہ اور دانہ کے سکون آپنی کی طرف ضمیر راجع ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ممانعت و منافات نہیں ہے،

هو مبدأ ذلك الزمان الخ یعنی وہ سکون جبہ ایسے آپن کے اندر پایا جاتا ہے جو حرکت جبل کے زمانہ کا مبدأ ہے کہ پہاڑ کی حرکت کی ابتداء اس سکون سے ہو رہی ہے مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ پہاڑ کی حرکت تو سکون جبہ سے قبل ہی جاری ہے یہ سکون حرکت جبل کے زمانہ کا مبدأ کیسے ہو سکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نشانہ راجع کے ظاہر کلام سے تو یہی سمجھ میں آتا ہے جو مترض نے سمجھا ہے مگر شارح کے کلام میں دو تو جیسے ہی کی جا سکتی ہیں (۱) حرکت جبل کے زمانہ سے



مراد پوری حرکت کا زمانہ نہیں بلکہ اس حرکت کا زمانہ ہے جو دانہ کی ملاقات اور دانہ کے سکون کے وقت سے شروع ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ سکون جبہ حرکت قبل اس حصہ کے زمانہ کا مبداء ہے فلا اشکال - (۲) یا یوں کہا جائے کہ زمانہ سے مراد جبہ کی حرکت راجعہ کا زمانہ ہے کہ جبہ کا یہ سکون آئی اس کی حرکت راجعہ کے زمانہ کا مبداء ہے کہ سکون سے اس کی حرکت راجعہ کی ابتداء ہوتی ہے۔ اگر شارح صرف اتنا کہہ دیتے تو زیادہ بہتر تھا کہ اس پر اشکال ہی نہ ہوتا یوجد فی این ینصم بعدہ وہ سکون جو ایک آن کے اندر پایا جاتا ہے اور اس آن کے بعد وہ سکون ختم ہو جاتا ہے،

هذا إخلاصة ما فكره بجزءه لتوجيه هذا المقام ما قولني في بحث إذ المراد بالميل العرضي ملا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم أن يقول إن الميل المائل للعبئة ليس من هذا القبيل والفوق بينه وبين الميل الصاعد للمجرى المرفوع يتنقذ وقد يجاب أيضا بأن العبئة لا تماس الجبل بل إذا وصلت ريعه إليها رقت ثم رجعت قبل الوصول إلى الجبل فذلك الذي ذكرتم من تلاقيهما فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وبان وقوف الجبل في الجوى غير مستحيل بل مستبعد لكن الضرورات الطبيعية يقتضي أموراً يستبعدها العقل كما في الخلاص

## ترجمہ

یہ اس بات کا خلاصہ ہے جس کو بعض حضرات (شارح حرز بانی) نے اس مقام کی توجیہ کیلئے ذکر کیا ہے اور میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے اس لئے کہ میل عرضی سے مراد وہ ہے جو متحرک کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ اس کے متصل اور مقارن ہے اس کے ساتھ قائم ہو حرکت عرضیہ کے قیاس پر اور مخالف کیلئے گنجائش ہے کہ وہ یوں کہے کہ دانہ کا نیچے آئیو الامیل اس قبیل سے نہیں ہے اور (دانہ کے) اس (میل صائب) کے درمیان اور اور اٹھانے جانے والے پتھر کے اور چڑھنے والے میل کے درمیان فرق ظاہر ہے اور کبھی اس طور پر بھی جواب دیا جاتا ہے کہ دانہ پہاڑ سے ملاقات ہی نہیں کریگا بلکہ جب پہاڑ کی ہوا دانہ تک پہنچے گی تو وہ دانہ ٹھہرائے گا پھر پہاڑ تک پہنچنے سے پہلے ہی لوٹ جائے گا پس وہ بات جو تم نے ذکر کی ہے یعنی ان دونوں (جبہ و جبل) کا ملاقات کرنا ایک محال کو فرض کرنا ہے اور جائز ہے اس محال کا مستلزم ہونا اس محال کو جو کہ وہ پہاڑ کا ٹھہرنا ہے اور اس طور پر بھی جواب دیا گیا ہے کہ پہاڑ کا نضار کے اندر ٹھہر جانا کوئی محال بات نہیں ہے بلکہ مستبعد (بعید از عقل) ہے لیکن حکمتِ طبیعیہ کے ضروری مسائل ایسے امور کا لقا کر تے ہیں جن کو عقل بعید سمجھتی ہے جیسا کہ خلاصہ میں

## تشریح

هذا إخلاصة ما ذكره الله تعالى من كلامه في توجيه شارح نے پیش کی ہے دراصل یہ شارح بدیۃ الحکمة ملا حرز بانی کی بیان کردہ ہے شارح نے اس کا خلاصہ ذکر کیا ہے مگر شارح اس توجیہ پر اشکال کرتے ہیں کہ انھوں نے جبہ کے میل صائب کو میل عرضی کہا ہے حالانکہ جبہ کے دونوں میل (صاعد اور صائب) ذاتی ہیں کیونکہ میل عرضی تو اس میل کو کہا جاتا ہے جو متحرک کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ متحرک کے مجاور اور مقارن کے

ساتھ قائم ہو جیسا کہ آپ ص ۳۲۲ پر حرکت عرضیہ کے بیان میں پڑھ چکے ہیں کہ حرکت عرضیہ اس حرکت کو کہا جاتا ہے جو کسی دوسری شے کے تابع ہو کر ہوتی ہے اصل متحرک دوسری شے ہوتی ہے اس کے تابع ہو کر یہ شے بھی حرکت کرتی ہے جیسے جالس فی السفینہ کی حرکت حرکت عرضیہ ہے کہ اصل حرکت سفینہ کو لاحق ہے اس کے تابع ہو کر جالس بھی حرکت کرتا ہے اسی طرح میل عرضی بھی دوسری شے کے تابع ہو کر پایا جاتا ہے اور یہاں یہ دانہ پہاڑ کی ٹکر سے جو نیچے آ رہا ہے یہ پہاڑ کے تابع ہو کر اور اس کے مجاور و مقارن ہو کر نہیں آ رہا ہے بلکہ وہ بذات خود حرکت کرتا ہوا نیچے آ رہا ہے اگرچہ یہ حرکت اس کو پہاڑ کی ٹکر کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے جس کی وجہ سے اس کی یہ حرکت حرکت تسریہ ہوگی اور حرکت تسریہ ذاتیہ ہوتی ہے نہ کہ عرضیہ جیسے پتھر کو اوپر کی طرف پھینکا جائے تو اس کی یہ حرکت تسریہ بذات خود اسی کو لاحق ہوتی ہے وہ کسی کے تابع ہو کر حرکت نہیں کرتا ہے اگرچہ یہ حرکت تسریہ رانی کی طرف سے پیدا ہوتی ہے بہر حال دانہ کی حرکت صاحبہ حرکت تسریہ ذاتیہ ہے نہ کہ عرضیہ اس لئے اسکا میل بھی ذاتی ہوگا نہ کہ عرضی اور اس کو حجر مرفوع پر قیاس کرنا درست نہیں یہ قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ دانہ کے میل صاحبہ اور حجر مرفوع کے میل صاعد کے درمیان فرق ہے دانہ کا میل صاحبہ ذاتی ہے کیونکہ وہ دانہ کے اندر اگرچہ جبل کی مصادومت سے پیدا ہوا ہے مگر اب دانہ بذات خود نیچے آ رہا ہے کسی کے تابع ہو کر کسی کے ساتھ مقارن ہو کر نہیں آ رہا ہے لہذا اسکا میل اسی کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ حجر مرفوع الی فوق کا ہوتا ہے بخلاف حجر مرفوع کے کہ اس کا میل صاعد عرضی ہے کیونکہ وہ اٹھا بیوانے کے ہاتھ کے تابع ہو کر اور اس کے مقارن ہو کر اوپر کی طرف جا رہا ہے اس کا میل حجر کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ رافع کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ جالس فی السفینہ کشتی کے مقارن و تابع ہو کر حرکت کرتا ہے اور اس کا میل خود اس کے ساتھ قائم نہیں ہوتا بلکہ سفینہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے پس حجر مرفوع کے میل صاعد اور جبہ کے میل صاحبہ کے درمیان فرق ظاہر ہے اس کو اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، بہر حال جب دانہ کے دونوں میل (صاعد اور صاحبہ) ذاتی ہوں تو ان کا اجتماع ان واحد میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ دونوں آئین متغایرین میں ہوں گے اور آئین متغایرین کے درمیان زمانہ سکون ہونا ضروری ہوگا پس دانہ کا سکون زمانی ہوا اور یہ حرکت جبل کے (جو کہ زمانہ ہے) منافی ہے پس جبل کا بھی فضا میں ساکن ہونا لازم آئے گا لہذا ماتن کا

ذکر کردہ یہ جواب درست نہیں ہے،

وقد یجاب انہ سے ایک دوسرا جواب ذکر کرتے ہیں یہ جواب شیخ مقبول (شیخ شہاب الدین سہروردی) نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ دانہ پہاڑ سے ملاقات کرنے کا یہ تو ایک محال کو فرض کرنا ہے کیونکہ دانہ کا پہاڑ سے ملاقات کرنا اور بلنا بالکل محال بات ہے کیونکہ غور کیجئے جب پہاڑ اوپر سے گرتا ہوا آ رہا ہے تو اس کی حرکت کس قدر تیز ہوگی اور اس کی اس حرکت کس قدر تیز ہے وہاں کے اندر کس قدر نیچان و اضطراب پیدا ہو رہا ہوگا اس وقت میں جب دانہ نیچے سے پھینکا جائے گا تو دانہ کی حیثیت یہی کیا ہوتی ہے آندھی کی طرح تیز حرکت کرتی ہوئی ہوا اس دانہ کو پہاڑ تک پہنچنے ہی نہیں دے گی بلکہ دانہ پہاڑ سے بہت پہلے ہی ہوا کی مدافعت سے تھوڑا وقوف اور سکون کر کے واپس لوٹ جائے گا پس اس کا پہاڑ سے ملاقات کو فرض کرنا یہ محال کو فرض کرنا ہے

اور محال محال کو مستلزم ہوا ہی کرتا ہے تو وقوف جبل فی الفضاء کا جو محال لازم آ رہا ہے یہ اس محال کو فرض کرنے سے لازم رہا ہے نہ کہ ہمارے بیان کردہ قاعدہ سے، لہذا ہمارا قاعدہ (کہ ہر دو حرکتیں مستقیمتین کے درمیان زمانہ سکون کا ہر نام ضروری ہے) باطل نہیں ہوا۔ اگر اس پر اشکال کیا جائے کہ جب دائرہ جوڑے سے پہلے توڑی دیر کیلئے ساکن ہوا تو ہوا کا اس کے اوپر ساکن ہونا لازم آیا اور ہوا کے اوپر پہاڑ ساکن ہو گا پس پہاڑ کا وقوف فی الفضاء اس صورت میں بھی لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ پہاڑ کی مضامنت اور رد با د سے ہوا کے اندر تک کثیف پیدا ہو جائے گا، ہوا چونکہ نرم اور لطیف ہوتی ہے اس میں تکثیف پیدا ہونے کی وجہ سے پہاڑ کا ساکن ہونا لازم نہیں آئیگا سکون جبل تو اس وقت لازم آتا جبکہ پہاڑ کے نیچے ہوا کے بجائے کوئی سخت جسم ہوتا جس میں تکثیف نہیں ہوتا۔

وَأَنَّ الْحَيَّةَ لَا تَمَسُّ الْجَبَلَ إِذْ لَبِثَ لَوْ كُنَّا نَسْتَعِينُ بِهَا فِي حَرْجِهَا وَرَدَّ كَرِيهًا بِهِيَ كَرِهًا كَمَا ذَكَرْنَا فِي مَثَالِهَا كَطَوْرٍ  
 پر کر رہا گیا ہے اصل مقصد تو یہ ہے کہ کوئی جسم صغیر کسی آلہ کے ذریعہ قوت کے ساتھ نیچے سے پھینکا جائے ایسی حالت میں متحرک ہوا اس کیلئے پہاڑ تک پہنچنے سے مانع نہیں بنے گا وہ پہاڑ سے ملاقات ضرور کرے گا لہذا یہ جواب درست نہیں ہے۔  
 وہاں وقوف الجبل الخ شہدہ مذکورہ کا ایک تیسرا جواب ذکر کرتے ہیں کہ وقوف جبل فی الفضاء کو آپ نے جو محال کہا ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے وقوف الجبل علی الحجر فی الفضاء یہ محال نہیں ہے البتہ بعید از عقل ہے، عقل اس کو جلدی سے تسلیم نہیں کرتی بعید سمجھتی ہے پس ہمارا مذکورہ قاعدہ کسی محال کو مستلزم نہیں ہوا جس سے قاعدہ کا محال اور باطل ہونا لازم آئے بلکہ یہ صرف ایک مستبعد چیز کو مستلزم ہوا رہا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ علم طبعی کے مسائل ضروریہ ب اوقات مستبعد عن العقل امور کا تقاضا کرتے ہیں، مسائل طبعیہ کی وجہ سے عقل سے بعید باتیں لازم آجاتی ہیں جیسے کہ علم طبعی کے مسائل ضروریہ میں سے ایک مسئلہ امتناع خلا کا ہے جس کی تفصیل آپ ص ۲۶۸ پر پڑھ چکے ہیں اور خلا کے محال ہونے کو تسلیم کر سکی وجہ سے بعض باتیں بعید از عقل لازم آتی ہیں مثلاً یہ کہ ایک انگشت کے ہلانے سے سینکڑوں میل کی ہوا کا متحرک ہونا لازم آتا ہے بایں طور کہ جب کوئی شخص اپنی ایک انگشت ہلانے کا تو اس کی حرکت کی وجہ سے وہاں کی ہوا اپنے مقام سے ہٹ کر آگے کی طرف جائے گی اب جس جگہ سے ہوا رہی ہے اگر اس سے متصل پہلے والے مقام سے ہوا منتقل ہو کر اس مقام میں نہ آئے تو اس جگہ خلا کا ہونا لازم آئیگا حالانکہ خلا محال ہے اس لئے اس مقام سے پہلے والے مقام سے ہوا کا منتقل ہو کر اس مقام میں آنا ضروری ہو گا اب پہلے والے مکان سے جو ہوا منتقل ہو کر آگے آئے ہے وہاں خلا رہ جائیگی اس لئے اب اس سے متصل پہلے والے مکان کی ہوا آگے حرکت کر کے اگلے مکان کو پھر کرے گی اسی طرح سلسلہ چلتا رہیگا ہر ساکن مکان کی ہوا حرکت کر کے اگلے مکان میں پہنچتی رہے گی تو دیکھو ایک انگشت کے ہلانے سے کتنے در تک کے علاوہ کہ ہوا متحرک ہو رہی ہے اور یہ عقیل سے بعید بات ہے مگر امتناع خلا کے مسئلہ کی وجہ سے اس مستبعد کو ماننا پڑتا ہے پس اگر ہمارے بیان کردہ قاعدہ کی وجہ سے ایک امر مستبعد عن العقل (وقوف الجبل علی الحجر فی الفضاء) لازم آ رہا ہے تو کوئی حرج نہیں ہے اور اس سے قاعدہ مذکورہ پر کوئی زد نہیں پڑتی ہے ناہنہم،

فصل فی ان الفلک متعزک بالارادة لان حرکتہ الذاتیة لو لم تكن ارادیة لكانت اما  
طبیعیة او قسریة لا جائز ان تكون طبیعیة لان الحركة الطبیعیة هرب عن حالة منافیة  
وطلب بحالة ملائمة وذلك اى كل من الهرب والطلب في الحركة المستديرة محال  
امانة لا يمكن ان تكون هربا فلان كل نقطة المناسب ان يقال كل وضع يتحرك  
عنها الجسم بالحركة المستديرة فحركة عنها لوجه اليها والهرب عن الشيء بالطبع  
استحال ان يكون توجهها اليه فان قلت لو كان ترك كل وضع في الحركة المستديرة  
شئین التوجه الى ذلك الوضع لا شئعال كون حركة الفلک ارادیة ايضا والا كان  
ذلك الوضع مرادا وغير مراد في حالة واحدة قلت يعجز ذلك من جهتين فان مبدء  
الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اعراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور  
اذ لا يتصور هناك اختلاف الجهات والاعراض وطعنا بحد لا تالا فماد ان ترك  
الوضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة العجز او ذلك الوضع وامتناع

### اعادة المعدوم

ترجمہ  
یہ فصل اس بیان میں ہے کہ فلک بالارادة حرکت کرتا ہے اس لئے کہ اس کی حرکت ذاتیہ اگر ارادیہ  
نہ ہو تو البتہ یا تو طبیعی ہوگی یا قسریہ، طبیعی ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ حرکت طبیعیہ قابل نفرت  
حالت سے بھاگنا اور مناسب حالت کو طلب کرنا ہے اور یہ یعنی بھاگنا اور طلب کرنے میں سے ہر ایک حرکت  
مستدیرہ کے اندر محال ہے بہر حال یہ بات کہ اس (حرکت) کا حرب ہونا ممکن نہیں ہے پس اس لئے کہ ہر وہ نقطہ،  
مناسب یہ ہے کہ ہر وضع کہا جائے جس سے جسم حرکت مستدیرہ کے ساتھ حرکت کرتا ہے پس اس وجہ کی حرکت اس  
(نقطہ) سے اسی (نقطہ) کی طرف متوجہ ہونا ہے اور یہ بات محال ہے کہ ایک شے سے طبعی طور پر بھاگنا، اس شے کی  
طرف متوجہ ہونا ہو پس اگر تو اشکال کرے کہ اگر ہر وضع کا چھوڑنا حرکت مستدیرہ میں بعینہ اسی وضع کی طرف متوجہ  
ہونا ہے تو فلک کی حرکت کا ارادہ ہونا بھی محال ہوگا ورنہ البتہ وہی وضع ایک ہی حالت میں مراد بھی ہوگی اور غیر مراد  
بھی، تو میں جواب دوں گا کہ یہ بات دو (مختلف) جہتوں سے جائز ہے اس لئے کہ حرکت کے مبدء کے لئے جب شعور  
ہو تو اس کی اعراض کا مختلف ہونا جائز ہے بخلاف اس کے کہ جب وہ بے شعور ہو اس لئے کہ اس جگہ جہات اور  
مقاصد کے مختلف ہونیکا تصور نہیں کیا جاسکتا اور اس جگہ بحث ہے اس لئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر وضع کو چھوڑنا  
وہ اسی وضع کی طرف متوجہ ہونا ہے بلکہ اس کے مثل کی طرف (متوجہ ہونا) ہے اس وضع کے معدوم ہونے کے ضروری  
ہونے اور معدوم کو لوٹانے کے محال ہونے کی وجہ سے،

شرح  
فصل فی ان الفلک انہ اس فصل میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فلک کی حرکت ارادیہ ہوتی ہے  
یعنی وہ اپنے ارادہ سے حرکت کرتا ہے اس کی حرکت طبیعیہ یا قسریہ نہیں ہوتی،

لان حرکتہ الذی انتہی الخ مقصد مذکور کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر فلک کی حرکت ذاتیہ ارادیہ نہ ہو تو یا تو طبعیہ ہوگی یا تسریہ، دونوں صورتیں محال ہیں لہذا ثابت ہو گیا کہ فلک کی حرکت ارادیہ ہے کیونکہ حرکت ذاتیہ کی تین ہی قسمیں ہوتی ہیں ارادیہ، طبعیہ، تسریہ جیسا کہ فلسفہ پر گزرا چکا ہے جب اخیر کی دونوں صورتیں باطل ہیں تو پہلی صورت یعنی ارادیہ ہونا بشیخین ہو گیا مانتے تو مطلقاً حرکتہ فرمایا ہے لیکن شارح نے حرکت کو ذاتیہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے اس لئے کہ ارادیہ طبعیہ اور تسریہ کی طرف منتقم ہو فی الواقع حرکت حرکت ذاتیہ ہی ہوتی ہے نہ کہ حرکت عرضیہ، اسی یہ بات کہ فلک کی حرکت ذاتیہ کیوں ہوتی ہے، تو اس کی دلیل یہ ہے کہ صفا ۴ پر یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلک کی طبیعت میں مبدأ امیل مستدیر ہوتا ہے جس سے وہ حرکت مستدیرہ دائرہ کرتا ہے اب اگر فلک کی حرکت کو عرضیہ مانا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ فلک جو حرکت کرتا ہے وہ اپنی طبیعت اور ذات کی وجہ سے نہیں کرتا بلکہ بالعرض دور سفر کے تابع ہو کر کرتا ہے ذات اور طبیعت کے اعتبار سے تو وہ ہمیشہ سکون ہی کو چاہتا ہے پس فلک کی طبیعت میں مبدأ امیل مستدیر ہی نہیں رہے گا اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے یہ ثابت ہو گیا کہ فلک کی حرکت ذاتیہ ہوتی ہے نہ کہ عرضیہ،

لا جائز ان تکون الخ حرکت طبعیہ ہونے کے بطلان کی دلیل ہے کشف کی حرکت ذاتیہ حرکت طبعیہ نہیں ہو سکتی اس لئے کہ حرکت طبعیہ میں حالت منافرہ سے حرب (بھاگنا) اور حالت مناسبہ کو طلب کرنا ضروری ہوتا ہے یعنی جسم متحرک کو جس حالت سے نفرت ہوتی ہے اس سے وہ بھاگتا ہے اور جو حالت اس کیلئے مناسب ہوتی ہے اس کو طلب کرتا ہے جیسا کہ پتھر کو جب اوپر کی جہت سے چھوڑا جائے تو نیچے کی طرف اس کی حرکت طبعیہ ہوتی ہے پتھر کو اپنے تھل کی وجہ سے اوپر رہنے کی حالت سے نفرت ہوتی ہے اور نیچے کی حالت کی طرف رغبت ہوتی ہے اور اس سے مناسبت ہوتی ہے پس وہ حالت منافرہ سے بھاگتا ہے اور حالت مناسبہ کو طلب کرتا ہے بہر حال معلوم ہوا کہ حرکت طبعیہ کیلئے حرب اور طلب کا ہونا ضروری ہے اور فلک کی حرکت مستدیرہ ہوتی ہے اور حرکت مستدیرہ میں حرب اور طلب کا پایا جانا محال ہے پس فلک کی حرکت کا طبعیہ ہونا بھی محال ہو گیا۔

حرب عن حالة الخ مانتن کی عبارت میں مسامحت ہے مانتن نے یوں کہہ دیا کہ حرکت طبعیہ حرب اور طلب ہے حالانکہ حرکت طبعیہ یعنی حرب اور طلب کا نام نہیں ہے بلکہ حرب اور طلب اس کیلئے لازم ہیں اس لئے مانتن کو یوں کہنا چاہئے تھا لان المتحرك بالحرکة الطبعیة یهرب عن حالة منافرہ ویطلب حالة ملائمہ کہ حرکت طبعیہ کے ساتھ حرکت کرنے والا متحرک حالت منافرہ سے بھاگتا ہے اور حالت مناسبہ کو طلب کرتا ہے،

اما انه لا یمكن ان تكون حرباً الخ حرکت مستدیرہ میں حرب پایا گیا تو ایک ہی وقت میں متحرک کا ایک حالت سے بھاگنا اور اسی حالت کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا یعنی ایک ہی وقت میں ایک شے کا ہروب عنہ ہونا اور مطلوب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوتا ہے لہذا حرکت مستدیرہ میں حرب کا پایا جانا محال ہے یہ محال کیسے لازم آتا ہے وہ اس لئے کہ جب فلک حرکت مستدیرہ کرے گا یعنی گیند کی طرح گول گھومے گا تو ہم اس کے اوپر

ایک نقطہ فرض کریں گے اور کہیں گے کہ یہ جسم متحرک حرکت مستدیرہ کرتے ہوئے اوپر والے اس نقطہ کی حالت سے بھاگ رہا ہے حالانکہ آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ اس حالت سے بھاگنے کے ساتھ ساتھ گھومنے کی وجہ سے اسی اوپر والے نقطہ کی حالت کی طرف متوجہ بھی ہو رہا ہے کیونکہ یہ گھوم کر پھر اسی حالت کی طرف جا رہا ہے تو دیکھو یہ جس حالت سے بھاگ رہا ہے اسی وقت اسی حالت کی طرف متوجہ بھی ہو رہا ہے اور یہ محال ہے

المناسب ان یقال کل وضع الخ شارح فرماتے ہیں کہ کل نقطۃ کے بجائے کل وضع کہنا مناسب تھا اس سے کہ فلک کے اندر حقیقۃً بالفعل کوئی نقطہ نہیں ہوتا نقطہ تو اس کے اندر فرض کیا جائے گا بخلاف وضع کے کہ وہ فلک کو بالفعل حاصل ہے اس لئے ماتن کہ یوں کہنا چاہئے تھا کہ جسم جس وضع سے بھاگے گا اسی وضع کی طرف اس کا متوجہ ہونا بھی اسی وقت میں لازم آئے گا یعنی ایک ہی وضع کا مہرب و عناد اور مطلوب ہونا لازم آئے گا۔

فان قلت لوکان ترک کل وضع الخ شارح دلیل مذکورہ پر ایک اعتراض اور جواب ذکر کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ اگر حرکت مستدیرہ میں یہ بات ہوتی ہے کہ ہر وضع کو چھوڑنا یعنی اسی وضع کی طرف متوجہ ہونا ہے تو پھر تو فلک کی حرکت کا ارادہ ہونا بھی محال ہے کیونکہ حرکت ارادہ ہونے کی صورت میں ایک وضع کا ایک ہی حالت میں مراد اور غیر مراد ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب فلک حرکت ارادہ کر کے ایک وضع سے عاریب ہوگا تو وہ وضع غیر مراد ہوگی کیونکہ فلک اس وضع کا ارادہ نہیں کر رہا ہے بلکہ اس سے بھاگ رہا ہے اور جب وہ گھوم کر اسی وضع کی طرف جانے کا ارادہ بھی ساتھ ساتھ کر رہا ہے تو وہی وضع مراد بن جائے گی تو دیکھو حرکت ارادہ ہونے کی صورت میں ایک ہی حالت میں ایک وضع کا مراد اور غیر مراد ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے پس حرکت ارادہ ہونا بھی محال ہے۔

قلت یجوز ذلک من جمہاتین الخ اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ایک وضع کا ایک حالت میں مراد اور غیر مراد ہونا محال اس وقت ہوتا جب کہ ایک ہی جہت سے مراد اور غیر مراد لازم آئے یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ جس چیز کے اندر حرکت ارادہ ہوتی ہے اس کے مبدأ (قوت محرکہ) میں شعور ہوتا ہے اور شعور کی وجہ سے اس کے انراض و مقاصد مختلف ہو سکتے ہیں اس لئے یہاں ممکن ہے کہ ایک وضع ایک ہی حالت میں ایک مقصد کی وجہ سے مراد ہو اور دوسرے مقصد کی وجہ سے وہی وضع غیر مراد ہو مثلاً کوئی شخص مسجد کی طرف نماز پڑھنے کے ارادہ سے جا رہا ہے محض زیارت کے ارادہ سے نہیں تو مسجد ایک ہی وقت میں مراد بھی ہوئی اور غیر مراد بھی نماز پڑھنے کی جہت سے مراد اور زیارت محض کی جہت سے غیر مراد اسی طرح یہاں بھی ایک وضع کا ایک ہی وقت میں مراد اور غیر مراد ہونا دو مختلف جہتوں سے ہو سکتا ہے جو کہ جائز ہے محال نہیں ہے ،

بخلاف ما اذا کان الخ دفع و دخل مقدر فرماتے ہیں، دخل مقدر یہ ہے کہ پھر تو حرکت طبعیہ میں بھی یہی کہہ دیا جائے گا کہ ایک وضع کا ایک ہی وقت میں مہرب و عناد اور مطلوب ہونا دو مختلف جہتوں کی وجہ سے ہے جو کہ محال نہیں لہذا فلک کی حرکت طبعیہ ہو سکتی ہے، شارح اس کو دفع کرتے ہیں کہ حرکت طبعیہ کے مبدأ یعنی قوت محرکہ میں شعور نہیں ہوتا جب کہ پھر جب اوپر سے نیچے آتا ہے اسکی یہ حرکت طبعیہ ہے اور ظاہر ہے کہ پھر کے اندر کوئی



شعور نہیں ہے اسلئے غیر ذی شعور شے میں جہات اور اعراض و مقاصد کے مختلف ہونے کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔  
 دھنا بحث الی حرکت مستدیرہ میں ہر ب کے محال ہونے کی جو دلیل بیان کی گئی تھی اس پر دوسرا اعتراض کرتے  
 ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ حرکت مستدیرہ میں ایک وضع کا چھوڑنا بعینہ اسی وضع کی طرف متوجہ ہونا ہوتا ہے یہ ہمیں  
 تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ جب متحرک حرکت استدارہ کے ذریعہ ایک وضع کو چھوڑ کر آگیا تو وہ وضع تو اس کی معدوم ہو چکی  
 اور معدوم کا بعینہ اعادہ محال ہے اب یہ متحرک بعینہ اسی وضع کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا بلکہ اُس وضع کے مثل کی طرف متوجہ ہوگا  
 پس ہر وہ وضع وہ پہلی وضع تھی جو معدوم ہو چکی اور مطلوب اس جیسی دوسری وضع ہے لہذا ایک ہی شے کا ہر وہ وضع  
 اور مطلوب ہونا لازم نہیں آیا، شارح نے یہ اعتراض کر کے فلاسفہ کی دلیل مذکور کو باطل کر ڈالا لکن ہر وہ

وَأَمَّا أَنه ليست طالبة بل طلباً لِحالة مُلازمة فإلّا كلّ وضع يتحرك إليه الجسم  
 بحركة مستديرة محركته إليه هرباً عنه والترحلة إلى الشيء بالطبع استحالة أن يكون  
 هرباً عنه ولأن الطبيعة إذا أُوصِلت الجسم بالحركة إلى الحالة المطلوبة أسكنته قيل  
 وإنما يلزم ذلك إذا كانت الحالة المطلوبة أمراً وراء الحركة يتوصل بها إليه وأما إذا كان  
 المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا وقد يُجاب بان الحركة ليست مطروبة لذاتها بل لغيرها  
 فانها لذاتها تقضى التادى إلى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير وليمكن أن يقال لا  
 يلزم السكون إلا إذا لم يستعد الفلك بواسطة تيّل الحالة المطلب لا رتياً وحالة أخرى  
 وهلمَّ جزءاً إلى غير النهاية حتى كلما حصلت له الحالة المطلوبة يستعد بحالة أخرى  
 يطلبها فلذلك يتحرك دائماً والمستديرة الفلكية ليست كذلك ولا جائز أن تكون  
 سرية لأن القسراً على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا طبع لا قسراً فيه بحث  
 إذ لا يلزم من عدم كون حركة المستديرة طبعية أن لا يكون له ميل طبعاً أعظم من  
 الإرادية وغيرها مخالف لهذه الحركة وإذا المركن حركة الفلك طبعية ولا قسراً

وَجَبَّ أَنْ تَكُونَ إرادية وهو المطلوب

ترجمہ

اور بہر حال یہ بات کہ وہ (حرکت مستدیرہ) طلب کرنے والی بلکہ طلب کرنا نہیں ہے حالت مناسب کو  
 پس اس لئے کہ ہر وہ وضع جس کی طرف جسم حرکت مستدیرہ کے ساتھ حرکت کرے گا پس اس کی حرکت  
 اس (وضع) کی طرف اس (جسم) کا بھاگنا ہے اس (وضع) سے اور شے کی طرف طبیعت کے ساتھ متوجہ ہونا ہوتا ہے  
 اسکے لئے محال کہ وہ اس سے بھاگتا ہو اور اس لئے کہ طبیعت جب جسم کو حرکت کے ذریعہ مطلوب تک پہنچا دے گی تو وہ  
 اس کو ساکن کر دے گی کہا گیا ہے کہ یہ بات (جسم کو ساکن کر دینا) تو اس وقت لازم آتی ہے جب کہ حالت مطلوبہ حرکت  
 کے علاوہ کوئی اور چیز ہو جس کی طرف حرکت کے ذریعہ پہنچا جا رہا ہو اور بہر حال جب کہ مطلوب طبیعت کے اعتبار سے

نفس حرکت ہی ہو پس نہیں (لازم آتا ہے جسم کو ساکن کر دینا) اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طور پر کہ حرکت بذاتِ خود مطلوب نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ تو بذاتِ خود دوسری چیز کی طرف پہنچنے کا تقاضا کرتی ہے پس مطلوب وہ دوسری چیز ہی ہوگی اور لیکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ مکون لازم نہیں آتا مگر اس وقت جب کہ فلک استعداد نہ رکھے حالتِ مطلوبہ کو حاصل کرنے کے واسطے سے دوسری حالت کو طلب کرنے کی اور غیر نہایت تک یہی سلسلہ چلتا رہے یہاں تک کہ جب اس کو حالتِ مطلوبہ حاصل ہوتی رہے گی وہ استعداد و کمٹا رہے گا دوسری حالت کی جس کو وہ طلب کرے گا پس اسی وجہ سے وہ ہمیشہ حرکت کرتا رہے گا، اور فلک کی حرکت مستدیرہ ایسی نہیں ہے کہ جس کے ساتھ متحرک ساکن ہو جائے اور نہیں جائز ہے کہ (فلک کی حرکت) تسدیرہ ہو اس لئے کہ تسدیرہ اس میل کے خلاف ہوتا ہے جس کا طبیعت تقاضا کرتی ہے پس جس جگہ طبع نہیں ہے (اس جگہ) تسدیرہ نہیں ہوتا، اس میں بحث ہے اس لئے کہ حرکت مستدیرہ کے طبیعت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کیلئے میلِ طبعی نہ ہو جو اس حرکت کے مخالف ہو، اور جب فلک کی حرکت نہ طبیعت ہے اور نہ تسدیرہ تو واجب ہے کہ وہ ارادہ ہو۔

**تشریح** واصلانہا لیت طالبۃ الہ حرکت مستدیرہ میں طلب کے محال ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں ایک دلیل تو اس کی ولات الطبیعة اذا اوصلت الجسم الہ سے ماتن نے بیان کی ہے اور ایک دلیل اس سے قبل شارح نے در بیان میں عبارت کا اضافہ کر کے فلاق کل وضع يتحرك اليه الجسم سے بیان کی ہے شارح کی بیان کردہ دلیل کا حاصل تو یہ ہے کہ اگر حرکت مستدیرہ میں حالت ملائمہ کو طلب کرنا پایا جائے تو جسم متحرک حرکت مستدیرہ کرتے ہوئے جس وضع کی طرف بھی حرکت کرے گا اسی وقت اُس وضع سے بجائنا بھی پایا جائے گا کیونکہ وہ گھومتا ہوا اگر ایک وضع کو طلب کر رہا ہے تو غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی وقت اس وضع سے بھاگ بھی رہا ہے اور کسی شے کی طرف تو جو طلب کا شہرہ عنہ ہونا محال ہے کیونکہ اس میں ایک ہی شے کا مطلوب اور مہرب عنہ ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے پس حرکت مستدیرہ میں طلب کا پایا جانا بھی محال ہے، بل طلبنا۔ شارح نے اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح ماتن نے اس سے قبل امانہ لا يمكن ان تكون هربا کہا ہے ہاربتہ نہیں کہا اسی طرح یہاں بھی طالبۃ اسم قاعل کے بجائے طلب مصدر کے ساتھ کہنا چاہئے تاکہ دونوں میں موافقت ہو جائے،

ولان الطبیعة اذا اوصلت الہ یہ ماتن کی بیان کردہ دلیل ہے اس عبارت میں ولان شارح کا اضافہ کیا ہوا ہے اور جو فلاق ہے وہ ماتن کا قول ہے شارح نے متن والے فلاق کو شرح کی عبارت کے ساتھ جوڑ دیا ہے اور متن کے عبارت سے جوڑنے کیلئے ولان کا اضافہ کر دیا ہے، ماتن کی بیان کردہ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر حرکت مستدیرہ میں حالت ملائمہ کو طلب کرنا پایا جائے تو جس وقت جسم متحرک کی طبیعت حرکت کرتے ہوئے اس جسم کو حالتِ مطلوبہ تک پہنچا دے گی تو مطلوب تک پہنچنے ہی جسم کو ساکن کر دے گی کیونکہ حرکت کرنے سے جو مقصد تھا وہ پورا ہو گیا کہ جسم متحرک مطلوب تک پہنچ گیا اب حرکت کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ اگر جسم

آگے بھی حرکت کرے گا تو لازم آئے گا کہ مطلوب یہ نہیں تھا بلکہ مطلوب ابھی اور آگے ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے مطلوب تک پہنچنے کے بعد متحرک کا ساکن ہو جانا اور حرکت کا منقطع ہو جانا ضروری ہے اور فلک کی حرکت کا منقطع ہو کر فلک کا ساکن ہو جانا محال ہے کیونکہ فلک کی حرکت مستدیرہ تو دائمہ ہے کماثر مدلتاً ومفصلاً علیٰ ۳۲۴ تا ۳۵۹ اور جو مستدیرہ محال ہو وہ خود محال ہوتا ہے پس حرکت مستدیرہ میں طلب کا پایا جانا محال ہے۔

قیل انما یلزم من ذلك الخ۔ شارح دلیل مذکورہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ حالت مطلوبہ تک پہنچ کر ساکن ہونا تو اس وقت لازم آئے گا جبکہ حرکت کے ذریعہ حرکت کے علاوہ کسی اور چیز کو طلب کیا جا رہا ہو اور حرکت کو اس تک پہنچنے کیلئے وسیلہ بنایا جا رہا ہو اور اگر حرکت سے خود حرکت کرنا ہی مقصود اور مطلوب ہو تو اب حرکت کا منقطع ہونا اور جم کا ساکن ہونا لازم نہیں آئے گا بلکہ وہ متحرک دائمی طور پر حرکت ہی کرتا رہے گا تو دیکھو حرکت مستدیرہ میں ایک حالت کو طلب کرنا بھی پایا گیا اور حرکت کا منقطع ہونا بھی لازم نہیں آیا۔

وقد یجاب بان الحركة الخ۔ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ حرکت سے خود حرکت کرنا ہی مقصود اور مطلوب ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ حرکت لذاتہا مطلوب ہی نہیں ہوتی بلکہ حرکت تو دوسری چیز تک پہنچنے کا تقاضا کرتی ہے پس حرکت سے مطلوب وہی دوسری چیز ہوتی ہے جس تک پہنچنے کیلئے حرکت ہوتی ہے یعنی حرکت سے مطلوب حرکت کا غیر ہی ہوتا ہے مثلاً کوئی بھی شخص جب کہیں جاتا ہے اس کے پاؤں وغیرہ حرکت کرتے ہیں تو اس کا مقصد اس حرکت کے کسی نہ کسی مقام تک (اپنے گھر یا مسجد وغیرہ تک) پہنچنا ہوتا ہے نفس حرکت مقصود نہیں ہوتی جب حرکت سے مقصود اس کا غیر ہوا تو غیر تک پہنچنے کے بعد ظاہر ہے کہ حرکت کا منقطع ہونا اور جسم کا ساکن ہونا ضروری ہوگا

ویمکن ان یقال لا یلزم السكون الخ۔ جواب مذکور کو رد کرتے ہیں کہ چلئے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت بذات خود مطلوب نہیں ہوتی بلکہ حرکت کے علاوہ کوئی دوسری حالت ہی مقصود ہوتی ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ اس کے باوجود بھی حرکت کا تقاضا اور سکون لازم نہیں آتا اس لئے کہ سکون تو اس وقت لازم آئے گا جبکہ فلک کے اندر حرکت کے ذریعہ ایک حالت کو طلب کرنے کے بعد دوسری حالت کو طلب کرنے کی استعداد پیدا نہ ہو کیونکہ اس صورت میں تو ظاہر ہے کہ جب حالت آخری کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا نہیں ہوگی تو حرکت اس پہلی حالت پر پہنچ کر منقطع ہو جائیگی اور فلک ساکن ہو جائیگا۔ لیکن اگر ایسا ہو کہ ایک حالت پر پہنچ کر فلک کے اندر دوسری حالت کو طلب کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہو اور دوسری حالت پر پہنچ کر اس میں تیسری حالت کو طلب کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہو اور اسی طرح ہر حالت پر پہنچ کر اس سے اگلی حالت کی استعداد پیدا ہونے کا سلسلہ الی غیر النہایہ چلتا رہے تو ظاہر ہے کہ حرکت کا انقطاع ہی نہیں ہوگا اور فلک دائمی طور پر حرکت کرتا رہے گا تو دیکھئے حرکت کے ذریعہ حرکت کے علاوہ دوسری حالت کو طلب ہونے کی صورت میں بھی حرکت کا منقطع ہونا اور فلک کا ساکن ہونا لازم نہیں آیا

نیل الحالة المطم لا یتباد حالہ۔ المطم المطلوبة کا مخفف ہے ارتقاد باب افعال کا مصدر بمعنی طلب کرنا۔

وَهَلَّمَ جَزَاءً۔ هَلَّمَ اسم فعل ہے بمعنی اَيْتٍ وَاثْبِيلٍ (آؤ۔ متوجہ ہوتو) مگر ایتان اور اقبال سے حتی طور پر آتا یعنی پاؤں سے چلنا اور متوجہ ہونا مراد نہیں ہوتا بلکہ کسی شے پر مداومت اور استمرار مراد ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے اَمْسَحْ عَلٰی هَذَا الْاَمْرِ (اس چیز پر چلتا رہ) یعنی اس کام کو ہمیشہ کرتا رہ ایسے ہی کہا جاتا ہے سَمَّ عَلٰی الْوَقْفَةِ (اسی طریقہ پر چلتا رہ) یعنی اس طریقہ کو اختیار کر ان دونوں مثالوں میں مہشی اور ستر سے مراد پاؤں سے چلنا نہیں بلکہ مراد مداومت اور استمرار ہے اسی طرح هَلَّمَ کے معنی اِسْتَمْرَعُ عَلٰی هَذَا الْاَمْرِ کے ہوں گے کہ اس کام کو ہمیشہ کرتا رہ جَزَاءً مصدر ہے بمعنی کھینچنا اس کے نصب میں چار احتمال ہیں۔

(۱) یا تو یہ مفعول مطلق ہے جَزَّ فعل ماضی مجہول محذوف کا یعنی جَزَّ جَزَاءً اس شے کو کھینچا گیا کھینچنا اور یہاں بھی اس کے معنی حقیقی یعنی حتی طور پر کھینچنا مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنی مجازی یعنی استمرار ہی مراد ہے یعنی اس کام کو ہمیشہ کیا گیا ہمیشہ کیا جانا اسی لئے اس جملہ کو علماء معقول اس جگہ استعمال کرتے ہیں جہاں کسی شے کے غیر قنایا ہونے کو بین کرنا مقصود ہوتا ہے جیسا کہ یہاں بھی یہی مقصود ہے کہ ہر حالت کو طلب کرنے کے بعد دوسری حالت کی استعداد پیدا ہونے کا سلسلہ الی غیر الہا یہ چلتا رہے گا۔ (۲) یا یہ مفعول مطلق ہے هَلَّمَ اسم فعل کا اس صورت میں هَلَّمَ اور جَزَّ میں اگرچہ اتحاد لفظی نہیں ہے اور اتحاد لفظی ہونا ضروری بھی نہیں ہے جیسا کہ قَعَدَتْ جُلُوسًا میں اتحاد لفظی نہیں ہے البتہ اتحاد معنوی ہونا ضروری ہے اور وہ اس جگہ موجود ہے کیونکہ ابھی بتایا جا چکا ہے کہ هَلَّمَ بھی استمرار اور دوام کے معنی میں مستعمل ہے اور جَزَّ بھی اسی معنی میں مستعمل ہے اس وقت اس کے معنی ہوں گے اِسْتَمْرَعُ اِسْتَمْرَعًا اِسْتَمْرَعًا یہ ترکیب اول سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ ترکیب اول میں فعل کا محذوف ماننا لازم آتا ہے اس میں نہیں، (۳) جَزَّ حال ہے هَلَّمَ کی ضمیر مستتر سے اور مصدر چونکہ حال واقع نہیں ہوتا اس لئے اس کو جَزَّ اسم فاعل کے معنی میں لینا پڑے گا اور معنی یہ ہوں گے اِسْتَمْرَعُ اِسْتَمْرَعًا حال کو نفع جَزَّ اِسْتَمْرَعًا ہمیشہ رہ تو دریاں حالیکہ ہمیشہ رہنے والا ہے (۴) جَزَّ منصوب ہے تمیز ہونے کی وجہ سے، اب معنی یہ ہوں گے اَيْتٍ مِنْ حَيْثُ الْاِسْتِمْرَاعِ، آؤ مستمر ہونے کے اعتبار سے گنا

شرح بہ اسلامۃ السیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

پھر هَلَّمَ کی حقیقت کے سلسلہ میں کوفین و بصریہ میں کا اختلاف ہے، کوفین کے نزدیک تو یہ هَلَّ اور اُمّ سے رُکب ہے هَلَّ حرف استفہام ہے اور اُمّ اُمٌّ يَا اُمُّ (ن) اُمًّا بمعنی ارادہ کرنا سے امر حاضر کا صیغہ ہے یعنی ارادہ کر تو، اُمّ کی ہمزہ حذف کر کے اس کے صمہ کو لام کی طرف منتقل کر دیا گیا هَلَّمَ ہو گیا مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ هَلَّ تو استفہام کیلئے ہوتا ہے اور یہاں استفہام کے کوئی معنی نہیں ہوتے اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی کبھی هَلَّ طلب اور تحریر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے یعنی کسی شے کو طلب کرنا اور اس پر اجازت مقصود ہوتا ہے جیسے حَيْهَلْ میں هَلَّ اسی معنی میں مستعمل ہے حتیٰ کے معنی اَيْتٍ اور تَعَالٍ اور هَلَّ کے معنی اِسْتَمْرَعُ (جلدی کر) حَيْهَلْ کے معنی ہونے تَعَالٍ سَرِيعًا جلدی آ۔ اور بصریہ میں کے نزدیک هَا حرف تشبیہ اور

لُحْر سے مرکب ہے ہا کے الف کو تخفیفاً حذف کر دیا گیا اور لُحْر لَحْر یَلْمُ (ذم) لَمَّا بمعنی جمع کرنا سے امر حاضر کا سینہ ہے یعنی اِجْمَع لَفْظُكَ الْيَنَاء۔ اپنے نفس کو ہماری طرف جمع کر یعنی ہمارے پاس آ، ہماری طرف متوجہ ہو، پھر یہ لفظ کبھی تو لازم استعمال ہوتا ہے بمعنی تَعَالٰی اور اَبَیْتُ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے هَلُمَّ الْيَنَاءُ اِلٰی رُكُوعٍ هٰذَا هَمَارِے پاس آ جاؤ اور کبھی متعدی استعمال ہوتا ہے بمعنی اَحْضُرْ ارشاد باری تعالیٰ ہے هَلُمَّ شَهْدَآءَكُمْ بِرُكُوعِ عَمَّ بمعنی اَحْضُرْ وَاَشْهَدْ آءَكُمْ اپنے گواہوں کو حاضر کرو۔ پھر اہل حجاز تو اس میں تشریف (گردان) نہیں کرتے ہیں بلکہ مذکر مؤنث، واحد و تثنیہ و جمع کیلئے هَلُمَّ مفرد ہی استعمال کرتے ہیں اور بنو تمیم اور اہل نجد اس میں گردان کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں هَلُمَّ هَلُمَّ هَلُمَّ وَا هَلُمَّ هَلُمَّ هَلُمَّ هَلُمَّ۔ بعض محققین نے لغت بنو تمیم کو غیر فصیح کہا ہے، (ماخوذ من فرامد نجیبہ شرح فوائد شیبہ ص ۲۵۵) والبنیر اس شرح شرح العقائد ص ۴۷

والمستدیرة الفلکیة لیست كذلك او پر کہا گیا تھا کہ حرکت مستدیرہ میں اگر طلب مانا جائے تو حرکت مستدیرہ کا منقطع ہونا اور متحرک کا ساکن ہونا لازم آئے گا اب یہاں سے یہ بتلاتے ہیں کہ فلک کی حرکت مستدیرہ ایسی نہیں ہے کہ اس کے ساتھ حرکت کرنے والا ساکن ہو جائے اور حرکت منقطع ہو جائے کیونکہ فلک تو متحرک بالذوام ہوتا ہے جب کہ فصل ساکن میں ثابت کیا جا چکا ہے پس ثابت ہو گیا کہ حرکت مستدیرہ میں طلب کا پایا جانا بھی محال ہے،  
والاجزاء ان تکلون قسریة الی۔ فلک کی حرکت کے متعلق تین احتمال ذکر کئے تھے طبعیہ ہونا قسریہ ہونا ارادہ ہونا استعمال اول کا بطلان تو ہو چکا اب احتمال ثانی کو باطل کرتے ہیں کہ فلک کی حرکت کا قسریہ ہونا بھی محال ہے اس لئے کہ حرکت قسریہ اس کو کہتے ہیں جو میل طبعی کے خلاف ہو جیسے پتھر کو جب اوپر کی طرف پھینکا جائے تو اس کی حرکت اس کے میل طبعی کے (جو نیچے کی طرف آنے کا مقتضی ہے) خلاف ہوتی ہے مطلب یہ ہوا کہ حرکت قسریہ وہاں پائی جاتی ہے جہاں میل طبعی موجود ہو اور جب فلک کی حرکت طبعیہ نہیں ہوتی تو اس میں میل طبعی بھی نہیں ہو گا اور جب میل طبعی نہیں ہو گا تو اس کی حرکت قسریہ بھی نہیں ہو سکتی پس فلک کی حرکت کا قسریہ ہونا بھی محال ہو گیا جب یہ دونوں احتمال باطل ہو گئے تو احتمال ثالث ثابت ہو گیا کہ فلک کی حرکت ارادہ ہے وهو المطلوب۔

فیہ یجبت اذا لایلزم الی شارح حیث لا طبع لاقسریہ پر اشکال کرتے ہیں کہ فلک کی حرکت مستدیرہ کے طبعیہ نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے اندر میل طبعی بھی نہ ہو کیونکہ حرکت طبعیہ کی نفی سے میل طبعی کی نفی ہوگی اور میل طبعی کی نفی سے میل طبعی کی نفی ضروری نہیں جیسا کہ آپ ص ۱۱۳ پر پڑھ چکے ہیں کہ میل طبعی خاص اور میل طبعی عام ہوتا ہے میل طبعی تو اس کو کہا جاتا ہے جس میں شعور و ارادہ نہ ہو جیسے پتھر کا میل طبعی اور میل طبعی عام ہے خواہ اس میں شعور و ارادہ ہو یا نہ ہو اور خاص کی نفی سے عام کی نفی نہیں ہوتی پس فلک کی حرکت کے طبعیہ نہ ہونے سے وجہ سے اگرچہ اس میں میل طبعی نہیں ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ میل طبعی موجود ہو جو فلک کی حرکت قسریہ کا مخالف ہو پس جب فلک کے اندر میل طبعی ہونا ممکن ہے تو اس کے خلاف حرکت قسریہ کا پایا جانا بھی ممکن ہو پس فلک کی حرکت کے قسریہ ہونے کو محال کہنا درست نہیں ہے۔

فصل فی ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة لان القوة المحركة  
للفلك تقوى على افعال اى ذوات غير متناهية بحسب المدة والعدة والاشی من  
القوى الجسمانية المتشابهة المحالفة فى الجسم البسيط المنقسم بالنسبة كذا فالحركة  
للفلك ليست قوة جسمانية وانما قلنا ان القوة الجسمانية المذكورة لا تقوى على تحركات  
غير متناهية لان كل قوة جسمانية ذكرناها تسمى قابلة بتجزئ الجسم لتجزئ الى اجزاء كل  
منها قوة وكل قوة قابلة للتجزئ فان الجزء اى كل جزء منها بالنسبة الى الجزء الجسمى تقوى  
على شئ نسبتة الى اثر كل القوة بالنسبة الى كل الجسم كنسبة جزء الجسم الى كله  
والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والا لكان الجزء اى جزء القوة بالنسبة  
الى جزء الجسم مساويا للكل اى كل القوة بالنسبة الى كل الجسم او اكثر منه فى التأثير  
هنا اذ لا تفاوت بين الجسمين البسيطين المتفاوتين صغرا وكبرا فى قبول الحركة الا باعتبار  
قوتين حلتا فيهما فاذا قطع النظر عن القوتين كان الجسمان متساويين فى قبول الحركة  
ولم يكن لزيادة قدر الجسم اثر فلا تفاوت هناك الا فى الحركات فيجب التفاوت فى  
الحركتين على نسبة تفاوتيهما ومتى كان كذلك فالمجموع اى القوة كلها لا تقوى على غير  
المتساوى لان الجزء منها امان يقوى على جملة متناهية من صيدا معين او على جملة غير  
متناهية والثانى باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدأ على ما هو زائد فيلزم الزيادة

على غير المتساوى المسوق النظار هف

**ترجمہ** یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ فلک کی قوت محرکہ کا مجرد عن المادة ہونا ضروری ہے  
(یعنی وہ قوت جسمانی نہیں ہو سکتی) اس لئے کہ فلک کی قوت محرکہ ایسے افعال یعنی ایسے چکروں  
پر قادر ہے جو زمانہ اور تعداد کے اعتبار سے غیر متناہی ہیں اور ان جسمانی قوتوں میں سے جو نسبتاً بہ ہیں اور جسم  
بسيط کے اندر حلول کرنے والی ہیں جسم کے منقسم ہونے کے ساتھ منقسم ہونیوالی ہیں کوئی شے ایسی نہیں ہے (کہ  
وہ غیر متناہی افعال پر قادر ہو) پس فلک کی قوت محرکہ قوت جسمانی نہیں ہے (بلکہ مجرد عن المادة ہے) اور ہم نے  
جو یہ کہا ہے کہ مذکورہ قوت جسمانی غیر متناہی تحریکات پر قادر نہیں ہے وہ اس وجہ سے کہ ہر وہ قوت جسمانی جس کو ہم نے  
ذکر کیا ہے پس وہ جسم کے متجزی (منقسم) ہونے کی وجہ سے ایسے اجزاء کی طرف منقسم ہونے کو قبول کرنے والا ہے کہ ان  
اجزاء میں سے ہر جزء قوت ہے اور جزء یعنی اس قوت کا ہر جزء جسم کے جزء کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک ایسی چیز  
پر قادر ہوگا جس کی نسبت پوری قوت کے اثر کی طرف پورے جسم کی طرف نسبت کرنے کے لحاظ سے جسم کے جزء کی نسبت  
کی طرح ہوگی کل جسم کی طرف اور مجموعہ ان استیاد کے مجموعہ پر قادر ہوگا اور وہ جو جائے گا جزء یعنی قوت کا جزء جسم کے  
جزء کی طرف نسبت کرتے ہوئے مساوی کل کے یعنی پوری قوت کے پورے جسم کی طرف نسبت کرتے ہوئے یا اس کل)



سے زیادہ ہوگا تاثر میں، یہ خلاف مفروض ہے، اس لئے کہ دو بسیط جسموں کے اندر جو چھوٹے اور بڑے ہونے کے اعتبار سے متفاوت ہوں حرکت کو قبول کرنے میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا مگر ان دونوں کے اعتبار سے جو ان دونوں جسموں میں حلول کرنے والی ہیں پس جب دونوں قوتوں سے قطع نظر کی جائے تو دونوں جسم حرکت کو قبول کرنے میں برابر ہوں گے اور جسم کی مقدار کی زیادتی کا کوئی اثر نہ ہوگا پس اس جگہ نہیں فرق ہے مگر دو محرکوں میں پس ان دونوں محرکوں کے تفاوت کی نسبت کے اعتبار سے دونوں حرکتوں میں بھی تفاوت ہونا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو مجموعہ یعنی پوری قوت غیر متناہی پر قادر نہیں ہوگی اس لئے کہ اس کا ایک جزو یا تو ایک مبدأ معین سے متناہی مجموعہ پر قادر ہوگا یا غیر متناہی مجموعہ پر اور ثانی باطل ہے اس لئے کہ اس مبدأ سے مجموعہ اس چیز پر قادر ہوگا جو کہ زمانہ ہے پس ایسے غیر متناہی پر زیادتی لازم آئے گی جس کا نظام مُرتَّب ہے یہ خلاف مفروض ہے۔

**تشریح** فصل فی ان القوة المحركة للفلک الہی اس فصل میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فلک کی قوت محرکہ قوت جسمانیہ مادہ نہیں ہے بلکہ قوت مجردہ عن المادہ ہے مگر اس قوت محرکہ سے مراد قوت محرکہ بعیدہ ہے کیونکہ اس فصل میں ثابت کیا جائیگا کہ فلک کی قوت محرکہ قوت جسمانیہ ہے، دراصل فلک کو حرکت کرانے والی دو قوتیں ہیں، ایک قوت محرکہ بعیدہ جو بواسطہ محرکہ قریبہ کے فلک کو حرکت کرانے ہے تو مجردہ عن المادہ ہے اور دوسری قوت محرکہ قریبہ ہے جو فلک کی حرکت میں محرکہ بعیدہ اور فلک کے درمیان واسطہ بنتی ہے کہ وہ قوت محرکہ بعیدہ سے تحریک کا اثر قبول کر کے فلک تک پہنچاتی ہے محرکہ قریبہ اور فلک کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا اس کا اثر فلک تک براہ راست اور بلا واسطہ پہنچتا ہے یہ قوت قوت جسمانیہ اور مادہ ہے، بہر حال اس فصل میں فلک کی قوت محرکہ بعیدہ کے متعلق یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ وہ قوت مجردہ عن المادہ ہوتی ہے قوت جسمانیہ نہیں۔

لان القوة المحركة الہی دعویٰ مذکورہ کی دلیل بیان کرتے ہیں جو صغریٰ اور کبریٰ پر مشتمل ہے صغریٰ تو یہ ہے القوة المحركة للفلک تقویٰ علی افعال غیر متناہیہ کہ فلک کی قوت محرکہ افعال غیر متناہیہ پر قادر ہے اور کبریٰ یہ ہے لاشئ من القوی الجسمانیہ کذلک (ای تقویٰ علی افعال غیر متناہیہ) جسمانی قوتوں میں سے کوئی بھی قوت ایسی نہیں ہے کہ وہ افعال غیر متناہیہ پر قادر ہو، یہ تیاس کی شکل ثانی ہے جس میں حد واسطہ دونوں مقدموں میں قول کی جگہ ہے اور وہ حد واسطہ تقویٰ علی افعال غیر متناہیہ جو صغریٰ میں تو انھیں الفاظ کے ساتھ ہے البتہ کبریٰ میں اس کو کذلک سے تعبیر کیا گیا ہے کذلک کا مطلب تقویٰ علی افعال غیر متناہیہ ہی ہے جیسا کہ ہم نے اوپر تفسیر کیا ہے، حد واسطہ کرانے کے بعد نتیجہ نکلا القوة المحركة للفلک لیست قوت جسمانیہ کہ فلک کی قوت محرکہ قوت جسمانیہ نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ مجردہ عن المادہ ہے اسی دورات، افعال کی تفسیر دورات کے ساتھ ہے دورات کی جمع ہے جس کے معنی گھومنا چکر لگانا کیونکہ فلک کی حرکت مستدیرہ ہے اور حرکت مستدیرہ کرنے والا محرک گھومتا اور چکر لگاتا ہے اس لئے اس کے افعال اس کے دورات اور چکر ہی ہوتے ہیں۔

بِحسب المُدَّةِ وَالْعِدَّةِ۔ مدت کے معنی زمانہ، عدت کے معنی تعداد یعنی فلک کے دورات زمانہ کے اعتبار سے بھی غیر متساوی ہوتے ہیں اور تعداد کے اعتبار سے بھی کیونکہ ماقبل میں یہ ثابت کیا چکا ہے کہ فلک کی حرکت دائی ہے کبھی ختم نہیں ہوتی اس لئے فلک کے دورات کا زمانہ بھی غیر متساوی ہوگا اور ان کی تعداد بھی ظاہر ہے کہ غیر متساوی ہوگی۔

المشابهة الحالة في الجسم البسيط الى قوت جسمانية متساوية اس قوت کو کہا جاتا ہے جس کا جزو حقیقت کے اعتبار سے اس کے کل کے مساوی ہوتا ہے یعنی جو حقیقت ایک جزو کی ہوتی ہے وہی حقیقت پورے کل کی ہوتی ہے جیسے عناصر میں ایک عنصر کی صورت نوعیہ ہوتی ہے مثلاً پانی کی جو صورت نوعیہ ہے وہ پانی کی قوت متساویہ ہے کہ جو حقیقت پانی کی صورت نوعیہ کے ایک جزو کی ہے وہی کل کی ہے اور پانی کی یہ صورت نوعیہ پانی کے اندر جو ایک جسم بسیط ہے حلل کرنے والی ہے اور اس کے منقسم ہونے سے منقسم ہونے والی ہے کہ جتنے حصوں پر پانی کو تقسیم کیا جاتا ہے اتنے ہی حصوں پر اس کی صورت بھی منقسم ہو جاتی ہے اگر پانی کو مثلاً پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے تو اس کی صورت نوعیہ بھی پانچ حصوں میں منقسم ہو جائے گی اس کی شارح نے بیان کیا ہے کہ المحالة في الجسم البسيط المنقسمة بالقسامة، متساوية کی قید لگا کر اجسام مرکبہ کی قوت جسمانیہ سے احتراز مقصود ہے جیسے حیوانات و نباتات مرکبات میں سے ہیں جو عناصر مرکبہ سے مل کر بنتے ہیں ان کی قوت جسمانیہ متساویہ نہیں ہوتی کیونکہ ان کا جزو حقیقت میں کل کے مساوی نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ مختلف الحقیقة اجسام سے مرکب ہوتے ہیں جو حقیقت جزو کی ہے وہ کل کی نہیں ہوتی کیونکہ ظاہر ہے کہ جب حیوانات و نباتات عناصر اربعہ (آگ، ہوا، پانی، مٹی) سے مرکب ہیں تو ان کے ایک ایک جزو کی حقیقت اور ہے اور کل کی اور ہے اور ان کی قوت جسمانیہ ان کے منقسم ہونے سے منقسم بھی نہیں ہوتی کیونکہ جب آپ حیوانات و نباتات کی تقسیم ان کے اجزا اب اٹھ کا طرف کریں گے تو اگر ان کے بس اٹھ (آگ، ہوا، پانی، مٹی) کی قوت جسمانیہ یعنی موت نوعیہ سبب کی ایک ہی ہوتی تو ان اجسام کے انقسام سے ان کا بھی انقسام ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان کے بس اٹھ کی صورت نوعیہ جدا جدا ہیں اس لئے ان اجسام مرکبہ کی تقسیم سے ان کی قوائے جسمانیہ کی تقسیم نہیں ہوتی، شارح نے قوائے جسمانیہ کو جو ان صفات و قیودات کے ساتھ متعین کیا ہے وہ اس وجہ سے کہ آگے کبریٰ کی دلیل میں کہا گیا ہے لان کل قوت جسمانیہ ضعیف قابضة للتجزیة کہ ہر قوت جسمانیہ جسم کی تجزی اور انقسام کی وجہ سے تجزی و انقسام کو قبول کرنے والی ہے اور ابھی ادیر کی تقریر سے معلوم ہو چکا ہے کہ اجسام مرکبہ کے اندر پائی جانے والی قوت تو ایسی نہیں ہوتی کہ ان کے انقسام سے قوت جسمانیہ کا بھی انقسام ہو جاتا ہو البتہ جسم بسیط کے اندر پائی جانے والی قوت جسمانیہ متساویہ ایسی ہوتی ہے کہ جسم کے انقسام سے اس کا انقسام ہو جاتا ہے اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ بیان قوائے جسمانیہ سے مراد وہ قوتیں ہیں جو ان صفات مذکورہ کے ساتھ متعین ہوں،

وانما ائلت ان القوة الجسمانية الى۔ کبریٰ کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ قوت جسمانیہ تحریکات غیر متساویہ پر

عہ جسم بسیط کی تعریف آپ فقہ پر پڑھ چکے ہیں کہ جو اجزا مختلفہ الطباع سے مرکب نہ ہو عناصر اربعہ (آگ، پانی، مٹی، ہوا) میں سے ہر عنصر جسم بسیط ہوتا ہے کیونکہ وہ اجزا مختلفہ الطباع سے مرکب نہیں ہوتا تمام اجزا کی طبیعت واحد ہوتی ہے ۱۲

قادر کیوں نہیں ہوتی، مانتے نے صغریٰ کی دلیل بیان نہیں فرمائی کیونکہ ماقبل میں فلک کا متحرک بالدرام ہونا ثابت ہو چکا ہے جس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فلک کی حرکت کبھی منقطع نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کے اعمال یعنی دورات و حرکات غیر متناہی ہوں گے اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس کی قوت محرکہ تحرکیات غیر متناہیہ پر قادر ہو پس گویا ماقبل سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ فلک کی قوت محرکہ تحرکیات غیر متناہیہ پر قادر ہے اس لئے یہاں اس پر دلیل قائم کرنیکی ضرورت نہیں ہے،

کبریٰ کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم چونکہ تجزی اور انقسام کو قبول کرتا ہے تو اس کی وجہ سے اس کے اندر جو قوت جسمانیہ محرکہ ہے وہ بھی تجزی اور انقسام کو قبول کرنے والی ہے جتنے اجزاء جسم کے لئے جائیں گے اتنے ہی اجزاء قوت جسمانیہ کے بھی ہوں گے اور قوت کے ہر ہر جز کی کچھ نہ کچھ تاثیر ضرور ہوگی اب ہم یہ کہتے ہیں کہ قوت کا ایک جزو جسنی چیزوں پر قادر ہوگا پوری قوت کا مجموعہ ان تمام اشیاء کے مجموعہ پر قادر ہوگا یعنی کل کی تاثیر ہر ہر جزو کی تاثیر سے زیادہ ہوگی کیونکہ اگر کئی کی تاثیر ہر ہر جزو کی تاثیر سے زیادہ نہ ہو تو یا تو مستردی ہوگی یا اس سے کم ہوگی ایسی صورتوں میں جزو کا تاثیر میں کل کے مساوی ہونا یا کل سے اکثر ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ کل قوی ہوتا ہے اور جزو ضعیف، اور ضعیف کا قوی کے مساوی ہونا یا اس سے بڑھ کر ہونا محال ہے اس لئے یہ ماننا ہوگا کہ قوت کا ہر ہر جزو جسنی اشیاء پر قادر ہے پوری قوت کا مجموعہ ان تمام اشیاء کے مجموعہ پر قادر ہوگا مثلاً قوت کا ہر ہر جزو دس دس حرکات پر قادر ہے اور قوت کے اجزاء دس ہی ہیں تو پوری قوت کا مجموعہ سو حرکات پر قادر ہوگا، اور جب ایسا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پوری قوت جسمانیہ غیر متناہی آثار پر قادر نہیں ہو سکتی بلکہ متناہی آثار پر قادر ہوگی اس لئے کہ ہر ہر جزو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ آثار کے مجموعہ متناہیہ پر قادر ہے یا مجموعہ غیر متناہیہ پر، دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ اگر اس کا ہر ہر جزو غیر متناہی آثار پر قادر ملنا جائے تو پوری قوت کا مجموعہ غیر متناہی سے زیادہ پر قادر ہوگا اسی وجہ سے کہ کل کی تاثیر جزو کی تاثیر سے زیادہ ہوتی ہے، پس غیر متناہی پر زیادتی لازم آئے گی جو کہ محال ہے اور جو مستلزم محال ہونہ خود محال ہے لہذا ہر ہر جزو کا غیر متناہی پر قادر ہونا بھی محال ہے، پس پہلی صورت متعین ہوگئی کہ قوت کا ہر ہر جزو آثار متناہیہ پر قادر ہے پس تمام اجزاء کا مجموعہ بھی آثار متناہیہ پر قادر ہوگا کیونکہ متناہی متناہی سے مل کر متناہی ہوتا ہے، پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ قوت محرکہ جسمانیہ آثار متناہیہ پر قادر ہے غیر متناہیہ پر نہیں۔ لہذا کبریٰ ثابت ہوگیا کہ قوت جسمانیہ محرکہ آثار غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہوتی۔

لان کل قوتہ جسمانیۃ مذکور تاھا الخ شارح نے ذکر تاہا سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قوت جسمانیہ سے مراد وہ قوت ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے یعنی قوت جسمانیہ متناہیہ جو جسم بسیط کے اندر حلول کرنے والی اور اس کے انقسام سے منقسم ہونے والی ہو کیونکہ یہی قوت جسم کے تجزی اور منقسم ہونے کی وجہ سے تجزی اور منقسم ہوتی ہے اب ہم مرکبہ میں حلول کرنے والی قوت ایسی نہیں ہوتی جیسا کہ ہم ۴۷۷ پر مفصل بیان کر چکے ہیں۔

فہی قابلۃ بتجزی الجسم للتجزی الخ جسم کے ٹکڑے کرنے سے قوت کے بھی ٹکڑے ہو جاتے ہیں مثلاً اگر

کسی جسم کے دس ٹکڑے کئے جائیں تو جتنی قوت پورے جسم کے اندر ہے ہر ٹکڑے میں اس قوت کا دسواں حصہ ہوگا۔  
انی اجزاء کل منہا قوت۔ یعنی قوت کے جو اجزاء ہوں گے ان اجزاء میں سے ہر ہر جز کو بھی قوت ہی کہا جائے گا۔

یعنی علیٰ شیئی الخ شے سے مراد اس جز کا اثر یعنی حرکت ہے یعنی ہر ہر جز کا جو اثر ہے اس کی نسبت پوری قوت کی طرف وہی ہوگی جو جسم کے ہر ہر جز کی نسبت ہے پورے جسم کی طرف یعنی اگر جسم کے جز کو پورے جسم کی طرف نصفیت کی نسبت حاصل ہے تو قوت کے جز کے اثر کو بھی پوری قوت کے اثر کی طرف نصفیت ہی کی نسبت حاصل ہوگی یعنی یہ جز اگر پورے جسم کا آدھا ہے تو اس کی قوت کا اثر بھی پوری قوت کے اثر کا آدھا ہوگا اور اگر جز جسم کو کل جسم کی طرف ثلثیت کی نسبت حاصل ہے تو جز قوت کو بھی یہی نسبت ہوگی مثلاً جز جسم اگر کل جسم کا ثلث ہے تو جز قوت کا اثر بھی کل قوت کے اثر کا ثلث ہوگا اور اگر جز جسم کل جسم کا ربع ہے تو جز قوت کا اثر بھی کل قوت کے اثر کا ربع ہوگا و علیٰ ہذا القیاس۔

والجملہ تقویٰ علی مجموع تلك الاشياء الخ۔ اور پوری قوت ان تمام اشیاء کے مجموعہ پر قادر ہوگی جن پر ایک ایک جز قادر ہے یعنی اگر قوت کے مثلاً دس اجزاء کئے جائیں اور ہر ہر جز حرکت کے دس دس چکروں پر قادر ہو تو پوری قوت ستر چکروں پر قادر ہوگی، بہر حال کل کی تاثیر جز کی تاثیر سے بڑھ کر ہوتی ہے۔  
والا لکان الجزء الخ یعنی اگر قوت کا مجموعہ ان تمام اشیاء کے مجموعہ پر قادر نہ ہو تو وہی صورتیں ہیں یا تو مجموعہ اس کے مثل پر قادر ہوگا جس پر جز قادر ہے یا اس سے کم پر قادر ہوگا صورت اولیٰ میں جز کی تاثیر کا کل کی تاثیر کے مساوی ہونا لازم آئے گا اور دوسری صورت میں جز کی تاثیر کا کل کی تاثیر سے بڑھ کر ہونا لازماً آئے گا اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں کیونکہ جز ضعیف اور کل قوی ہوتا ہے اور ضعیف کی تاثیر کا قوی کے مساوی یا اس سے زائد ہونا محال ہے نا فہم ۱۲

اذ لا تفاوت بین الجسمین الخ۔ اور جو یہ کہا گیا تھا کہ کل کی تاثیر کا جز قوت کی تاثیر سے اکثر ہونا ضروری ہے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ در بسط جسموں کے اندر حرکت کو قبول کرنے میں جو تفاوت ہوتا ہے وہ ان کی قوت محرکہ کے تفاوت کے اعتبار سے ہوتا ہے چھوٹا یا بڑا ہونے کے اعتبار سے نہیں ہوتا یعنی ایسا نہیں ہے کہ جسم الصغر کی حرکت کی رفتار کم اور جسم الکبر کی حرکت کی رفتار زیادہ ہوگی بلکہ جس جسم کی قوت محرکہ قوی ہے اس کی رفتار تیز ہوگی خواہ جسم چھوٹا ہی کیوں نہ ہو اور جس کی قوت محرکہ ضعیف ہوگی اس کی رفتار کم ہوگی خواہ وہ جسم بڑا ہی کیوں نہ ہو بہر حال دار و مدار قوت محرکہ پر ہے اگر قوت محرکہ سے قطع نظر کر لی جائے تو دونوں جسم قبول حرکت میں برابر ہیں جسم کی مقدار کی زیادتی و کمی کا کوئی اثر نہیں ہوتا لہذا جب تمام اجزاء کے مجموعہ کی قوت محرکہ ہر جز کی قوت سے بڑھ کر ہے تو مجموعہ کی حرکات ہر جز کی حرکات سے بڑھ کر ہوں گی پس جب قوت کے دس اجزاء ہیں اور ہر جز دس چکروں پر قادر ہے تو مجموعہ قوت ستر چکروں پر قادر ہوگا نا فہم۔

وحتیٰ کان کذا لک۔ اور جب ایسا ہے کہ قوت کا ایک ایک جز ایک اثر پر قادر ہے اور تمام اجزا کا مجموعہ ان آثار کے مجموعہ پر قادر ہے تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ قوت کا مجموعہ غیر متناسی آثار یعنی غیر متناسی حرکات پر قادر نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس کے اجزا میں سے کوئی ایک دو حال سے خالی نہیں یا تو حرکات متناسیہ پر قادر ہوگا جو ایک مبدأ متعین سے شروع ہوں گی یا حرکات غیر متناسیہ کے مجموعہ پر قادر ہوگا احتمال ثانی باطل ہے اس لئے کہ اگر ایک جز غیر متناسی حرکات پر قادر ہوگا تو مجموعہ قوت کی تاثیر چونکہ ایک جز کی تاثیر سے زائد ہوتی ہے اس لئے مجموعہ قوت غیر متناسی سے زائد ہر قادر ہوگا پس غیر متناسی پر زیادتی لازم آئے گی اور یہ بدہاشہ باطل ہے اس لئے کہ کسی شے پر جب زیادتی کی جائے تو مزید علیہ (جس پر زیادتی کی جائے) کا متناسی ہونا ضروری ہے کیونکہ جب کسی شے کی انتہا ہوگی تبھی تو اس پر زیادتی ہو سکے گی پس اگر غیر متناسی پر زیادتی کی جائے گی تو غیر متناسی کا مزید علیہ ہونے کی وجہ سے متناسی ہونا لازم آئے گا اور غیر متناسی کا متناسی ہونا محال ہے پس قوت کے جزو کا غیر متناسی حرکات پر قادر ہونا بھی محال ہو گیا اب دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ قوت کا جزو حرکات متناسیہ پر قادر ہے جس سے آگے چل کر یہ ثابت کیا جائیگا کہ مجموعہ قوت حرکات غیر متناسیہ پر قادر نہیں ہے بلکہ متناسیہ پر قادر ہے جو کہ مقصود ہے۔

قیل لعلہ انما قیّد غیر المتناسی بالمسوّق النظائر لان الزیادۃ علی غیر المتناسی اذا لم یکن النظام متسوّقا غیر مستحیلۃ كالشہور والسنین الماضیۃ فانہما غیر متناسیین مع ان الشہور اکثر من السنین وكذا احکم الاطوف المتضاعفۃ والیمات المتضاعفۃ الی غیر النہایۃ وتوضیحہ ان المراد بكون غیر استناسی متسوّق النظائر ان یکون امتدادا اذا امتصلا فی نفسہ ولا یلزم من اتصال الزمان فی نفسہ اتصال الشہور والسنین لانہما لا یصلان الا باعتبار العدد العارض للاجزاء المفروضۃ للزمان لا یقتضی اتصال والاتساق وما قیل من ان ذیئرد علیہ ما لا یندفع عندہو ان الاتساق لا یوجد فی اجزاء المحرکۃ اقول یمکن دفعہ بان المطلب موقوف علی اتساق المحرکۃ فی نفسہا واصل ولا ینافیہ عدم اتساقہا باعتبار العدد العارض لاجزائہا المفروضۃ

ترجمہ  
کہا گیا شاید ماتن نے غیر متناسی کو جو متسوّق النظام (مرتب النظام کی تیب) کے ساتھ مقید کیا ہے وہ اس وجہ سے کہ غیر متناسی پر زیادتی جب کہ انتظام مرتب نہ ہو محال نہیں ہے جیسا کہ گذشتہ مہینے اور سال اس لئے کہ یہ دونوں غیر متناسی ہیں باوجودیکہ مہینے سالوں سے زیادہ ہیں اور ایسے ہی ان ہزاروں کا حکم ہے جو زیادہ ہوتے والے ہیں اور ان سینکڑوں کا حکم ہے جو زیادہ ہونے والے ہیں غیر تنہا یہ تک اور اس کی وقاحت یہ ہے کہ غیر متناسی کے مرتب النظام ہونے سے مراد یہ ہے کہ ایک لمبائی ہو جو اپنی ذات کے اعتبار سے متصل ہو اور زمانہ کے اپنی ذات کے اعتبار سے متصل ہونے سے مہینوں اور سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔

اس لئے کہ وہ دونوں نہیں حاصل ہوتے ہیں مگر اس عدد کے اعتبار سے جو زمانہ کے فرض کئے ہوئے اجزاء کو عارض ہے اور اس وقت (یعنی عدد عارض کا اعتبار کرنے کے وقت) متصل اور مرتب ہونا باقی نہیں رہتا ہے اور وہ بات جو کئی گئی یعنی یہ کہ اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو اس سے دفع نہیں ہوگا اور وہ یہ ہے کہ ترتیب نظام اس وقت حرکت کے اجزاء میں نہیں پایا جائے گا، میں کہتا ہوں اس کا دفع کرنا اس طرح ممکن ہے کہ مقصد حرکت کے بذات خود مرتب ہونے پر توقف ہے اور وہ حاصل ہے اور اس کے منافی نہیں ہے اس کا مرتب نہ ہونا اس عدد کے اعتبار سے جو حرکت کے اجزاء مفروضہ کو عارض ہے،

**تشریح** قبیل لعلہ انما قیّد الخ۔ اوپر کہا گیا تھا کہ غیر متناہی متسق النظام پر زیادتی محال ہے ماتن نے غیر متناہی کو متسق النظام کے ساتھ جو مقید کیا ہے شارح قدیم (علامہ میرک جنگلی شارح قدیم لہدایۃ الحکمت) نے اس کی وجہ بیان کی ہے شارح اس کو نقل کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ غیر متناہی شے دو طرح کی ہوتی ہے، ایک متسق النظام دوسری غیر متسق النظام۔ متسق النظام سے ماخوذ ہے جس کے معنی ترتیب دینا اور نظام کے معنی درست ہونا، ترتیب وار ہونا، متسق النظام کے معنی ترتیب النظام یعنی جس کا نظام ترتیب وار چلنے والا ہو، غیر متناہی متسق النظام تو ایسے غیر متناہی کو کہا جائیگا جس کا سلسلہ ترتیب وار چل رہا ہو ایک کے بعد دوسرا پھر اس کے بعد تیسرا پھر چوتھا پھر پانچواں لہذا الی غیر النہایہ اور غیر متناہی غیر متسق النظام وہ ہے جس کا سلسلہ اور نظام مرتب نہ ہو، ماتن نے متسق النظام کی قید سے یہ بتلایا ہے کہ غیر متناہی پر زیادتی اس وقت محال ہوتی ہے جب کہ وہ متسق النظام ہو اور اگر غیر متناہی غیر مرتب النظام ہو تو اس پر زیادتی محال نہیں ہے۔ جب کہ شہور اور سنین ماضیہ (گذشتہ جیسے اور ال) ان دونوں کے سلسلے غیر متناہی ہیں کیونکہ زمانہ لڑی ہے اور شہور و سنین یہ زمانہ کے اجزاء ہی ہوتے ہیں اس لئے زمانہ کے اندر گذشتہ ہینوں اور سالوں کی تعداد بھی غیر متناہی ہوگی حالانکہ ہینوں کی تعداد سالوں سے زیادہ ہے کیونکہ ایک سال بارہ ہینوں پر مشتمل ہوتا ہے تو دیکھئے سنین کا سلسلہ جو کہ غیر متناہی ہے شہور کا سلسلہ اس سے زیادہ ہو رہا ہے تو غیر متناہی پر زیادتی ہو رہی ہے مگر یہ محال نہیں ہے کیونکہ ہینے اور سال اگرچہ غیر متناہی ہیں مگر متسق النظام نہیں ہیں یعنی ان کا نظام مرتب نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا نظام ایسا نہیں ہے کہ ایک سلسلہ تو ترتیب وار صرف سالوں کا غیر متناہی چلنا رہتا ہوں کے درمیان کوئی ہینہ نہ آتا ہو اور ایک دوسرا سلسلہ ترتیب وار غیر متناہی صرف ہینوں کا چلنا ہو ان کے درمیان سنین نہ آتے ہوں بلکہ ہینے خود سالوں کے اندر داخل ہوتے ہیں اور سنین ہینوں پر مشتمل ہوتے ہیں تو زائد مزید علیہ کے اندر داخل ہو رہا ہے اسی طرح اُوف اور بیات (ہزاروں اور سینکڑوں) کا حکم ہے کہ اعداد کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے اُوف اور بیات (ہزار ہزار کے مجموعوں اور سو سو کے مجموعوں) کی تعداد بھی غیر متناہی ہے اس کے باوجود ماتن اُوف سے زائد ہے کیونکہ ایک اُوف دس بیات پر مشتمل ہوتا ہے ہے یہاں بھی غیر متناہی پر زیادتی ہو رہی ہے مگر یہ بھی محال نہیں ہے کیونکہ اُوف اور بیات بھی متسق النظام نہیں ہیں



یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک سلسلہ صرف الوف کا ترتیب وار چلتا ہو اس کے درمیان مآت نہ آتے ہوں اور دوسرا سلسلہ صرف مآت کا ترتیب وار چلتا ہو اس کے درمیان الوف نہ آتے ہوں بلکہ مآت خود الوف کے اندر داخل ہوتے ہیں اور الوف مآت پر مشتمل ہوتے ہیں بہر حال غیر متناہی پر زیادتی اس وقت محال ہے جبکہ وہ متسق النظام ہو اس لئے مصنف نے غیر متناہی کو متسق النظام کی قید کے ساتھ مفید کیا ہے،

لعلہ۔ لعل حرف ترجی لانے میں اس طرف اشارہ ہے کہ ممکن ہے ماتن نے متسق النظام سے کوئی دوسرے معنی مراد لئے ہوں،

الاولف المتضاعفة والمآت المتضاعفة۔ ہر اولف کی جمع بمعنی ہزار مآت مآتہ کی جمع بمعنی سو۔  
و ترجمہ ان الموارد الخ۔ شارح قدیم کے کلام لعلہ انما قیّد الخ میں چونکہ ابہام تھا متسق النظام کی تفسیر نہیں کی گئی اس لئے شارح اس کی توضیح فرماتے ہیں اور یہ توضیح شارح حرزبانی کے کلام سے ماخوذ ہے فرماتے ہیں کہ غیر متناہی کے متسق النظام ہونے سے مراد یہ ہے کہ ایک لبا سلسلہ ہو جو اپنی ذات کے اعتبار سے بالکل متصل اور لگاتار چلتا جا رہا ہو ایک کے بعد دوسرا اس کے بعد تیسرا پھر چوتھا پھر پانچواں اسی طرح الی غیر النہا چلتا رہے جیسا کہ ہم ابھی اس سے قبل ذکر کر چکے ہیں،

ولا یلزم من اتصال الزمان الخ۔ دفع دخل مقدر فرماتے ہیں اعتراض بقدر یہ ہے کہ زمانہ تو فی نفسہ متصل واحد ہوتا ہے زمانہ کے اجزاء مفروضہ ہیں جن کو لمحات اور آنٹ کہا جاتا ہے وہ ترتیب وار اتصال نظام کے ساتھ یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں تو جب زمانہ متصل النظام ہے تو شہور اور سنین جو زمانہ ہی کے اجزاء ہیں ان کو بھی متصل النظام ہی ہونا چاہئے انہیں غیر متسق النظام کیوں کہا گیا ہے، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ زمانہ کے فی نفسہ متصل ہونے سے شہور اور سنین کا متصل ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ شہور اور سنین کا اطلاق جو زمانہ پر ہوتا ہے وہ اس کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہوتا کہ نفس زمانہ کو شہر اور سنہ کہا جاتا ہو بلکہ زمانہ کے اجزاء مفروضہ کی تعداد کے اعتبار سے زمانہ کو ہسینہ اور سال کہا جاتا ہے مثلاً زمانہ کے اجزاء آیام ہیں ان آیام کی تعداد کے اعتبار سے شہر اور سنہ کا تحقق ہوگا کہ تیس دن کے مجموعہ کو ہسینہ اور بارہ ہسینوں کے مجموعہ کو یا ۳۶۰ آیام کے مجموعہ کو سال کہا جائے گا اور ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے شہور اور سنین میں ترتیب اور اتصال و اتساق باقی نہیں رہتا یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک سلسلہ صرف سنین کا ترتیب وار چلتا ہو اس کے درمیان شہور نہ آتے ہوں اور دوسرا سلسلہ ترتیب وار صرف شہور کا چلتا ہو اس کے اندر سنین نہ پائے جاتے ہوں بلکہ شہور سنین کے اندر ہی داخل ہیں اگر زمانہ کے اجزاء میں سے تیس تیس دن کے مجموعہ کا اعتبار کر دے تو ان کو شہور کہہ دیا جائیگا اور اگر بارہ بارہ ہسینوں کے مجموعہ کا اعتبار کر دے تو ان کو سنین کہہ دیا جائے گا اس تقریر سے بخوبی معلوم ہو گیا کہ زمانہ کا جو اتصال ہے وہ اس کی ذات کے اعتبار سے اور شہور اور سنین کا جو تحقق ہوتا ہے وہ اس عدد کے اعتبار سے ہے جو زمانہ کے اجزاء کو عارض ہوتا ہے اس لئے زمانہ کے

فی لفظ اتصال و اتساق کی وجہ سے شہور اور سنین کا منسق النظام ہونا لازم نہیں آئے گا۔ یہ تو غیر منسق النظام ہی رہیں گے۔ فافہم۔

وما قبل من انذیر و علیہ الخ۔ ایک اعتراض و جواب ذکر کرتے ہوئے اعتراض نے بڑی قوت کے ساتھ کہا ہے کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو دفع نہیں ہو سکتا ہے اعتراض یہ ہے کہ شہور اور سنین کو آپ نے عدد عارض کا اعتبار کرتے ہوئے غیر منسق النظام کہا ہے پھر تو حرکت بھی منسق النظام نہیں ہوگی کیونکہ حرکت کے اجزاء کو بھی عدد عارض ہوتا ہے جیسا کہ سن و سنی حرکتوں کا مجموعہ اور سنو حرکتوں کا مجموعہ اس اعتبار سے حرکت کا نظام بھی متصل نہیں رہا کیونکہ سن کا مجموعہ سنو کے مجموعہ کے اندر داخل ہے اور گفتگو حرکات کے متعلق ہی ہو رہی ہے جب حرکت متصل النظام نہیں رہی تو حرکات کے مجموعہ غیر متناہیہ پر زیادتی محال نہیں ہوگی پس مصنف کا فیلزم الزیادۃ علی غیر المتناہی الخ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔

اقول یکن دفعۃ الخ اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں پر جو گفتگو چل رہی ہے اور اس کا جرم مقصد ہے کہ قوت کا مجموعہ حرکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہوتا ہے اس مقصد کا اثبات تو صرف حرکت کے فی لفظ متصل ہونے پر ہے عدد کے اعتبار سے متصل ہونے اور نہ ہونے پر نہیں ہے اس سے تو بالکل قطع نظر ہے کہ وہ عدد عارض کے اعتبار سے کیسی ہوتی ہے متصل یا غیر متصل، اور حرکت فی لفظ متصل ہوتی ہے کہ اس کے اجزاء ترتیب وار یکے بعد دیگرے متحقق ہوتے رہتے ہیں حصول مقصد کیلئے اتنا کافی ہے اب اگر وہ اپنے اجزاء مفروضہ کو عارض ہر نیوالے عدد کے اعتبار سے غیر منسق ہو رہی ہے تو یہ اس کے فی لفظ متصل ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ متصل ہونا اپنی ذات کے اعتبار سے ہوا اور غیر منسق ہونا عدد عارض کے اعتبار سے ہوا پس اتساق اور عدم اتساق کی جہت بدل جانے کی وجہ سے ان میں منافات نہیں ہے پس جب حرکت فی لفظ متصل النظام ہے اور غیر متناہی متعلق النظام پر زیادتی محال ہوتی ہے تو حرکات کے مجموعہ غیر متناہیہ پر بھی زیادتی محال ہوگی اس لئے مصنف کا فیلزم الزیادۃ علی غیر المتناہی الخ کہنا صحیح ہے،

وقد یقال یکن ان یكون المرادُ باتساق النظام عدمُ الا لقطاع ونعنی بالزیادۃ علی غیر المتناہی العدمُ الا لقطاع الزیادۃ علیہ فی جہتہ عدمُ تناہیہ وذلك لازمٌ فیما نحن فیہ لفرض وقوع التمریکین من مبدأ واحدٍ ویكونُ هذا الفیضُ احترازاً عن الزیادۃ علی غیر المتناہی فی جہتہ التناہی فانہا غیر مستحیلۃ بل واقعةٌ کسلسلتین من الحوادث اللغویۃ المتناہیۃ مُبتدأتین من مُبتدأتین مختلفتین احدُهما من یومٍ والاخرُ من یومٍ اخرٍ قبل ذلك الیوم او بعدہ والدلیل علی هذا ان المصنف لم یذکر قیدَ کونِ الزیادۃ فی جہتہ عدم التناہی ولا یذکر من ذکرہ لما ذکرنا ان الزیادۃ بدوہ غیر مستحیلۃ واما الاتساقُ بمعنی الاتصال وان کان واجباً الذکر ایضاً العدمُ الاستحالیۃ بدوہ الا ان المصنف تَرَکَ ذِکْرَ لظہورہ فی المحوکیۃ

ترجمہ اور کسی کہا جاتا ہے کہ لکن ہے اتساق نظام سے مراد منقطع نہ ہونا ہوا اور مراد یا جائے بغیر اقطاع و

غیر متناہی پر زیادتی ہونے سے اس پر زیادتی ہونا اس کے غیر متناہی ہونے کی جہت میں، اور یہ بات اس چیز میں لازم آتی ہے جس میں ہم ہیں دو ترکیبوں کے ایک مبداء سے واقع ہونے کو فرض ہونے کی وجہ سے اور یہ قید اس زیادتی سے احتراز ہوگی جو غیر متناہی پر متناہی ہونے کی جہت میں ہوتی ہے اس لئے کہ یہ (زیادتی) محال نہیں ہے بلکہ واقع ہے جیسا کہ غیر متناہی حوادثات کے دو سلسلے جو دو مختلف مبدوں سے شروع ہوتے ہوں ان میں سے ایک آج سے اور دوسرا دوسرے دن سے جو اس آج سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو اور دلیل اس پر یہ ہے کہ مصنف نے متناہی نہ ہونے کی جہت میں زیادتی ہونے کی قید کو ذکر نہیں کیا، حالانکہ اس کا ذکر کرنا ضروری تھا اسی وجہ سے میں کہوں نے ذکر کیا ہے کہ زیادتی اس کے بغیر محال نہیں ہے اور بہر حال لسان جو اتصال کے معنی میں ہے اگرچہ اس کا بھی ذکر کرنا واجب ہے اس کے بغیر محال نہ ہونے کی وجہ سے مگر مصنف نے اس کے ذکر کو چھوڑ دیا اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے حرکت میں۔

## تشریح

وقتی يقال يمكن ان يكون المراد الحرف اتباق نظام کی ایک تفسیر تو گذر چکی ہے کہ اس سے مراد اتصال نظام اور ترتیب نظام ہے ایک دوسری تفسیر شارح حرزبانی نے کی ہے جس کو شارح یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ ممکن ہے اتباق نظام سے مراد عدم القطع (ختم نہ ہونا) ہو، اس وقت غیر متناہی متسق النظام کے معنی غیر متناہی غیر منقطع ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ غیر متناہی غیر منقطع پر زیادتی محال ہے یعنی ایسا غیر متناہی جو ماضی اور استقبال دونوں جانبوں میں غیر متناہی نہ تو وہ زمانہ ماضی میں منقطع ہو اور نہ زمانہ استقبال میں منقطع ہو، ایسا غیر متناہی پر کسی بھی جانب میں زیادتی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر کسی جانب میں بھی زیادتی کی گئی تو مزید علیہ کے متناہی ہونے کی وجہ سے اس کا اسی جانب میں متناہی اور منقطع ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ اس کو دونوں جانبوں میں غیر منقطع مانا گیا ہے، اس قید سے غیر متناہی منقطع سے احتراز ہوگا یعنی غیر متناہی منقطع پر زیادتی محال نہیں ہوگی یعنی اگر کوئی غیر متناہی ایسا ہو کہ وہ جانب ماضی میں تو غیر متناہی ہو مگر جانب استقبال میں غیر متناہی نہ ہو بلکہ منقطع ہو، ایسا غیر متناہی پر جانب ماضی میں تو زیادتی نہیں ہو سکتی لیکن جانب استقبال میں جو کہ متناہی کی جہت ہے اس میں زیادتی ہو سکتی ہے کیونکہ یہاں مزید علیہ پہلے سے متناہی ہے یا اس کا برعکس ہو کہ وہ زمانہ ماضی میں تو منقطع اور متناہی ہو اور استقبال میں غیر متناہی ہو تو جانب ماضی میں زیادتی جائز ہے جانب استقبال میں نہیں کما لا یخفی۔ ایسے غیر متناہی کو غیر متناہی منقطع کہا جاتا ہے کیونکہ یہ ایک جانب میں متناہی اور منقطع ہوتا ہے اور دوسری جانب میں غیر متناہی ہوتا ہے بہر حال ایسے غیر متناہی میں جانب عدم متناہی میں تو زیادتی محال ہوتی ہے جانب متناہی میں محال نہیں ہوتی۔

وذلك لانها في ما نحن فيه كقولنا اشكال كر سكتا ہے کہ ہو سکتا ہے مسئلہ معجوت عنہا میں جو غیر متناہی پر زیادتی ہو رہی ہے وہ جانب متناہی میں ہو پس ما تن کا اس کو محال کہنا درست نہیں۔ شارح اس کو رد کرتے ہیں کہ جس مسئلہ میں ہم گفتگو کر رہے ہیں اس میں غیر متناہی پر زیادتی عدم متناہی کی جہت میں لازم آرہی ہے، ذلک سے اشارہ الزیادۃ علی غیر متناہی فی جہت عدم التناہی کی طرف ہے یہاں عدم متناہی کی جہت میں زیادتی کس طرح

لازم آ رہی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پوری قوت کی تحریک اور اس کے ایک جز کی تحریک دونوں کا مبدأ واحد ہے لہذا دونوں ترکیبیں ساتھ ساتھ ازل ہی سے ہو رہی ہیں اور اب تک ہوتی رہیں گی جانب ماضی اور جانب استقبال دونوں میں غیر متناہی ہیں پس اگر پوری قوت کی تحریکات جز کی تحریکات پر زائد ہوں گی خواہ ماضی میں زائد مانی جائیں یا استقبال میں تو غیر متناہی پر عدم تناسلی کی جانب میں زیادتی لازم آئے گی اور یہ محال ہے ،

ویکون هذا القید احتراماً الخ۔ جب اتفاق نظام سے مراد عدم انقطاع ہے تو اس قید کی وجہ سے غیر متناہی منقطع سے احترام ہو جائیگا اور کہا جائیگا کہ غیر متناہی منقطع پر تناسلی اور انقطاع کی جانب میں زیادتی محال نہیں ہے بلکہ واقع ہے ، جیسا کہ حوادث غیر متناہی کے دو سلسلے فرض کئے جائیں جن کی ابتداء در مختلف مبدأوں سے ہو مثلاً ایک سلسلہ کی ابتداء جمعہ کے دن سے ہو اور دوسرے سلسلہ کی اس سے ایک دن قبل جمعرات کے دن سے یا ایک دن بعد جمعہ کے دن سے ہو اور یہ دونوں سلسلے جانب استقبال میں غیر متناہی پلے چارے ہوں تو جانب استقبال میں تو یہ دونوں سلسلے غیر متناہی ہونے میں بالکل یکساں ہیں کوئی کم یا زیادہ نہیں ہے لیکن جانب ماضی اور جانب ابتداء میں کیونکہ ان دونوں کے مبدأ مختلف ہیں اس لئے ایک کم ہے دوسرا زیادہ ہے مثلاً جمعرات سے شروع ہوئے سلسلہ جمعہ سے شروع ہوئے سلسلہ سے زائد ہے یا جمعہ سے شروع ہوئے سلسلہ جمعہ سے شروع ہوئے سلسلہ پر زائد ہے تو دیکھو یہ دونوں سلسلے جانب استقبال میں غیر متناہی ہیں پھر بھی ایک سلسلہ دوسرے پر زیادہ ہو رہا ہے تو غیر متناہی پر زیادتی ہو رہی ہے مگر چونکہ یہ زیادتی جانب تناسلی میں ہے نہ کہ عدم تناسلی میں اس لئے درست ہے کلاماً یعنی علی من لاء ادنی تفہیم۔

والدلیل علی هذا ان المصنف الخ اتفاق نظام سے مراد عدم انقطاع ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے عدم تناسلی کی جہت میں زیادتی کے محال ہونے کی قید کو ذکر نہیں کیا حالانکہ اس قید کا ذکر کرنا ضروری تھا کیونکہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ تناسلی کی جہت میں زیادتی محال نہیں ہوتی اس لئے مصنف کے کلام میں اتفاق نظام کو عدم انقطاع پر محمول کرنا ضروری ہے تاکہ مصنف کا کلام درست ہو جائے پس مصنف کے کلام کو درست کرنے کیلئے اتفاق نظام سے مراد عدم انقطاع لینا ضروری ہے۔

واما الاتساق بمعنی الاتصال الخ۔ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب اتفاق نظام کو عدم انقطاع پر محمول کر لیا جائے گا تو پھر اتصال نظام اور ترتیب نظام کی تید رہ جائے گی حالانکہ اس قید کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ اس سے قبل مشہور اور سنین والے مسئلہ سے واضح ہو چکا ہے کہ بغیر اتصال نظام کے زیادتی علی غیر متناہی محال نہیں ہوتی ، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ اتصال اور ترتیب نظام کی قید کا ذکر کرنا بھی ضروری تھا مگر مصنف نے اس کو اس لئے ترک کر دیا کہ یہاں پر جو موجودات مابعدہ وہ نلک کی حرکت کا ہے اور نلک کی حرکت کے نظام کا متصل اور مرتب ہونا بالکل ظاہر و باہر ہے تو اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس قید کے ذکر کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

اقول زیادة غیر متناہی علی غیر متناہی انما یستحیل اذا کانا امتدادین مبدأھما واحد

بأن لم يكن ناصباً أدبياً كأعداد الثهور والسينين أو لم يكن مبدأً واحداً كما إذا  
اعتبر خط غير متناهٍ مبدأً كما وسطح خط كذلك فلا استحالة في الزيادة المذكورة ولا بعيد  
أن يكون قولاً المتسق النظام إشارة إلى هذين القيدين وقد يبق لانسجام التفاوت  
واقع في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لِمَا لا يجوز أن يقع التفاوت  
في الخلال لاختلاف الحركتين في السرعة والبطء فَعَلِمَ أن الجزء يقوى على جملة متناهية  
والجزء الآخر مثله فالجميع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي إلى المتناهي  
يترتب متناهية لا يوجب اللاتناهي وإنما كانت مراتب الانضمام متناهية لان القسمة  
الخارجية الممكنة للجسم متناهية وما قيل من أن الجسم قابل للقسمة إلى غير النهاية  
فقد سبق تحقيقه على وجه لا ينافي ما ذكرنا كما ثبت أن كل ما يقوى عليه القوة الجسائية  
من الحركات فهو متناهية

**ترجمہ** میں کہتا ہوں کہ غیر متناہی کی زیادتی غیر متناہی پر اس وقت محال ہے جب کہ دونوں ایسے امتداد ہوں  
جن کا مبدأ ایک ہو پس اگر وہ دونوں دو امتداد نہ ہوں جیسے ہینوں اور سالوں کے اعداد  
یا دونوں کا مبدأ ایک نہ ہو جیسا کہ جب اعتبار کیا جائے ایسے خط غیر متناہی کا جس کا مبدأ اسی طرح کے (غیر متناہی)  
خط کے زچ کا حصہ ہو پس مذکورہ زیادتی میں کوئی محال بات نہیں ہے اور یہ بعید نہیں کہ مصنف کے قول المتسق  
النظام سے ان دونوں قیدوں کی طرف اشارہ ہو اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ (زیادتی اور کمی کا) فرق  
فرض کئے گئے مبدأ کے سامنے والے کنارہ میں واقع ہو یہاں تک کہ محال لازم آئے یہ کیوں نہیں جائز ہے کہ فرق درمیان  
میں واقع ہو جائے دونوں حرکتوں کے تیز رفتاری اور سست رفتاری میں مختلف ہوتی کی وجہ سے پس معلوم ہو گیا کہ جزو  
مجموعہ متناہیہ پر قدرت رکھتا ہے اور ذکرہ راجز بھی اسی جیسا ہے پس مجموعہ نہیں قادر ہو گا غیر متناہی پر اس لئے کہ متناہی  
کا متناہی کی طرف متناہی مراتب کیساتھ ملنا لاتناہی کو واجب نہیں کرتا ہے اور ملنے کے مراتب متناہی اس وجہ سے  
ہیں کہ جسم کیلئے جو تقسیم خارجی ممکن ہے وہ متناہی ہوتی ہے اور وہ بات جو کمی گئی ہے کہ جسم تقسیم کو غیر متناہیہ  
تک قبول کرتا ہے تو اس کی تحقیق ایسے طور پر پہلے گذر چکی ہے جو ہمارے یہاں ذکر کردہ کلام کے منافی نہیں ہے پس  
یہ ثابت ہو گیا کہ ہر وہ شے جس پر قوت جسمانیہ قادر ہے یعنی حرکات پر پس وہ متناہی ہے

**تشریح** اقول زیادة غير متناهية على غير متناهية الخ - شارح فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ غیر متناہی پر  
غیر متناہی کی زیادتی دو شرطوں کے ساتھ محال ہوتی ہے ایک تو یہ کہ دونوں امتدادیں ہوں جنہی دونوں  
کا سلسلہ ترتیب وار اتصال نظام کے ساتھ دراز ہو رہا ہو گویا شارح نے امتداد سے مراد اتصال نظام لیا ہے -  
اور دوسری شرط یہ ہے کہ دونوں کا مبدأ واحد ہو دونوں کا آغاز ایک ساتھ ہو اور لیکن ان دونوں میں کسی طرف  
بھی انقطاع نہ ہو گویا اتحاد مبدأ سے مراد شارح نے عدم انقطاع لیا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ غیر متناہی متصل النظام

بھی ہوا اور غیر منقطع بھی ہو، ان دونوں میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو جائے تو زیادتی محال نہیں ہوگی مثلاً اگر وہ دونوں امتداد میں نہ ہوں یعنی متصل النظام نہ ہوں تو ایک دوسرے پر زائد ہو سکتا ہے جیسے شہور اور ستین کے اعداد کا سلسلہ غیر متناہی ہے مگر شہور کا سلسلہ ستین کے سلسلہ سے زائد ہو رہا ہے وہ اسی لئے کہ امتداد (القصال و اتساق) والی شرط مفقود ہے جیسا کہ ۳۸۱ پر آپ تفصیل سے پڑھ چکے ہیں کہ ان میں اتساق نظام نہیں ہے یا ان دونوں کا مبداء واحد نہ ہو جیسے کہ ایک خط غیر متناہی مانا جائے اور اس کے کہیں بھی بیچ کے حصہ سے دوسرا خط غیر متناہی مانا جائے لہذا مبداء الی غیر النہایہ

الی غیر النہایہ  
تو ایک خط غیر متناہی دوسرے خط غیر متناہی سے زائد ہوگا مثال مذکور میں نیچے والا خط غیر متناہی اوپر والے خط غیر متناہی سے زائد ہے اور یہ زیادتی محال نہیں ہے اس لئے کہ دونوں کے مبداء کے واحد ہونے کی شرط مفقود ہے ان دونوں کا مبداء مختلف ہے دونوں خطوں کا آغاز ایک ساتھ نہیں ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ اوپر والا خط غیر منقطع نہیں ہے بلکہ منقطع ہے دیکھو اوپر والا خط جانب ماضی میں منقطع ہے پس عدم انقطاع والی شرط نہیں پائی گئی اس لئے اس پر زیادتی درست ہو رہی ہے نا فہم۔

ولا یبعد ان یکون قولنا المتسق النظام الی۔ اتساق نظام کی دو تفسیریں گذر چکی ہیں ایک اتساق وترتیب نظام دوسری عدم انقطاع مگر ان دونوں تفسیروں میں نقص ہے اس لئے کہ اگر اتساق نظام مراد لیا جائے تو عدم انقطاع کی قید متروک ہو جاتی ہے حالانکہ اس قید کا ہونا ضروری ہے اور اگر عدم انقطاع مراد لیا جائے تو اتساق نظام کی قید رہ جاتی ہے حالانکہ اس کا ہونا بھی ضروری ہے جیسا کہ اوپر مسام ہو چکا ہے اس لئے شارح یہاں سے گویا تفسیری تفسیر کرتے ہیں کہ یہ بات بعید نہیں ہے کہ اتساق نظام سے دونوں ہی قیدوں کی طرف اشارہ ہو اور مطلب یہ ہو کہ غیر متناہی متصل النظام غیر منقطع پر زیادتی محال ہے غیر متناہی غیر متصل النظام یا غیر متناہی غیر منقطع پر زیادتی محال نہیں ہے اس صورت میں کوئی قید متروک نہیں ہوگی۔

وقد یقال لا تسلمان التفاوت الی ماتن تے اندا خلف کہلکہ غیر متناہی پر زیادتی کو جو محال بتایا ہے اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ غیر متناہی پر زیادتی مبداء مفروض کے طرف مقابل ہی میں تو محال ہوتی ہے یعنی ایک سلسلہ غیر متناہی کا دوسرے سلسلہ غیر متناہی سے زیادہ ہونا اسی وقت تو محال ہوتا ہے جبکہ کمی زیادتی کا فرق اطراف میں واقع ہو مثلاً ابتداء میں یا انتہاء میں کمی زیادتی ہو رہی ہو کیونکہ جس سلسلہ پر کمی زیادتی ہوگی اس کا مزید علیہ ہونے کی وجہ سے متناہی ہونا لازم آئے گا اور ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کمی زیادتی کا تفاوت اطراف میں ہے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ کمی زیادتی کا فرق درمیان میں بھی واقع ہو سکتا ہے دونوں جانب میں تو دونوں سلسلے غیر متناہی ہونے میں برابر رہیں

عہ اور پر والے خط کو جو غیر متناہی کہا گیا ہے یہ جانب استقبال کے اعتبار سے ہے یہ غیر متناہی منقطع ہے کہ ایک جانب میں منقطع اور متناہی ہے اور دوسری جانب میں غیر متناہی ہے جیسا کہ ۳۸۲ پر بتلایا جا چکا ہے۔



البتہ حرکت کے سرچہ اور بطیہ ہونے کی وجہ سے درمیان میں تفادد ہو جائے مثلاً پوری قوت کی حرکت سرچہ ہو اور اس کے ایک جزو کی حرکت بطیہ ہو تو کل اور جزو کی حرکت کا سلسلہ دونوں جانب میں تو غیر متناہی ہونے میں برابر ہوگا مگر کل کی حرکت کے سرچہ ہونے کی وجہ سے اس کی حرکات زیادہ ہونگی اور جزو کی حرکت کے بطیہ ہونے کی وجہ سے اس کی حرکات کم ہوں گی تو دیکھو ایک غیر متناہی سلسلہ دوسرے غیر متناہی سلسلہ سے زائد ہو رہا ہے اور یہ خیال نہیں ہے کیونکہ اس میں کسی بھی سلسلہ کا متناہی ہونا لازم نہیں آتا پس مصنف کا یہ کہنا کہ غیر متناہی پر زیادتی خیال درست نہیں

فعلیٰ ان الجزء یقوی علیٰ جملة متناہیۃ ۱۲ ص ۲۷۲ یہ بتایا گیا تھا کہ قوت کے اجزاء میں سے کوئی ایک جزو دو حال سے خالی نہیں یا تو حرکات متناہیہ پر قادر ہوگا یا حرکات غیر متناہیہ پر احتمال ثانی باطل ہے جس کی دلیل میں یہ مذکور ہے پس دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ قوت کا جزو حرکات متناہیہ پر قادر ہے، متن کی عبارت ہذا میں اسی احتمال ثانی کے تعین کو ذکر کیا گیا ہے کہ جب احتمال اول باطل ہو گیا تو یہ بات معلوم و متعین ہو گئی کہ قوت کا جزو حرکات متناہیہ کے مجموعہ پر قادر ہے۔ آگے فرماتے ہیں والجزء الآخر مشلہ یعنی قوت کے جتنے بھی اجزاء ہیں وہ سب بھی اسی طرح کے ہوں گے کہ حرکات متناہیہ پر قادر ہوں گے پس جب قوت کا ہر ہر جزو حرکات متناہیہ پر قادر ہے تو مجموعہ قوت بھی حرکات متناہیہ ہی پر قادر ہوگا کیونکہ متناہی کو جب متناہی کے ساتھ متناہی مرتبہ ملا یا جائے تو مجموعہ بھی متناہی ہوتا ہے،

واعنا کانت متواتر الا انضمام الجزی - کوئی یہ شبہ کر سکتا ہے کہ اگر متناہی کو متناہی کے ساتھ متناہی مرتبہ ملا یا جائے تب تو مجموعہ بھی متناہی ہوتا ہے لیکن اگر متناہی کو متناہی کے ساتھ غیر متناہی مرتبہ ملا یا جائے یعنی اشیاء متناہیہ منضمہ کی تعداد اگر غیر متناہی ہو تو ان کا مجموعہ تو غیر متناہی ہوگا تو یہ دیکھ سکتا ہے یہاں بھی قوت کے اجزاء کی تعداد غیر متناہی ہو تو قوت کا ہر ہر جزو اگرچہ حرکات متناہیہ پر قادر ہے مگر اجزاء کی تعداد چونکہ غیر متناہی ہے اس لئے یہاں متناہی کا متناہی کے ساتھ انضمام غیر متناہی مراتب کے ساتھ ہوگا پس مجموعہ قوت کی حرکات غیر متناہیہ ہوں گی نہ کہ متناہیہ۔ شارح اس شبہ کو دور کرتے ہیں کہ یہاں پر انضمام کے مراتب متناہی ہیں یعنی قوت جسمانیہ کے اجزاء کی تعداد متناہی ہے اس لئے کہ جسم کی جب خارج کے اعتبار سے تقسیم کی جاتی ہے تو وہ متناہی ہوتی ہے یعنی خارج میں اس کے اجزاء متناہی ہوتے ہیں لہذا قوت جسمانیہ کے اجزاء بھی خارج کے اعتبار سے متناہی ہوں گے خواہ دس ہوں یا بیس یا سو ہوں یا اس سے کم و بیش، پس متناہی کا متناہی کے ساتھ انضمام متناہی مرتبہ ہوگا اس لئے مجموعہ بھی متناہی رہے گا۔

وما قبل من ان الجسم قابل الیٰ اشکال اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں اشکال یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک تو جسم تقسیم کو الیٰ غیر النہایہ قبول کرتا ہے تقسیم کا سلسلہ کہیں جا رہا نہیں ہے کیونکہ اگر تقسیم کا سلسلہ بند ہو جائے آگے تقسیم کو قبول نہ کرے تو جزو لا تجزئ کا وجود لازم آئے گا جو کہ فلاسفہ کے نزدیک باطل ہے کما فیصل علی ص ۱۰۸ تا ۱۰۹، تو جب جسم تقسیم کو الیٰ غیر النہایہ قبول کرتا ہے تو قوت جسمانیہ بھی تقسیم کو الیٰ غیر النہایہ قبول کرے گی اور اس کے اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے پس متناہی کا انضمام متناہی کے ساتھ غیر متناہی مراتب کے ساتھ ہوگا اور اس سے

مجموعہ کا بھی غیر متناہی ہونا لازم آئے گا ،

نقد سبق تحقیقۃً الخ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس کی تحقیق ایسے طور پر گذر چکی ہے کہ وہ ہمارے ذکر کردہ کلام کے متناہی نہیں ہے چنانچہ مسئلہ پر ولایتی توہمہ الخ کے تحت وہ تحقیق ایک اعتراض اور جواب کے ضمن میں گذری ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ کا کہنا کہ جسم قابل للانقسام الی غیر انہا یہ ہوتا ہے وہ عقل کے اعتبار سے ہے یعنی جسم کے اندر عقلی طور پر انقسام کا سلسلہ الی غیر انہا یہ چلتا رہتا ہے التقسیم لا یقف عند حد باعتبار العقل ورنہ خارج کے اعتبار سے تو جسم کی تقسیم متناہی ہوتی ہے اور تقسیم کرنے کے بعد جو اجزاء خارج میں پائے جاتے ہیں وہ متناہی ہوتے ہیں شارح نے اسی وجہ سے لان القسمة الخارجیة الخ میں تقسیم کو خارجیہ کے ساتھ مقید کیا ہے پس جسم کا تقسیم الی غیر انہا یہ کو قبول کرنے کو جو عقلی اور ذہنی اعتبار سے ہے اور اس کی تقسیم کا متناہی ہونا وجود خارجی کے اعتبار سے ہے اس لئے ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں مزید تفصیل منالہ پر ملاحظہ کر ل جائے ،

فتبت ان کل ما یقولی الخ جب یہ ثابت ہو گیا کہ قوت جسمانیہ کے اجزاء میں سے ہر ہر جزو حرکات متناہیہ برتاد رہے اور متناہی کا انضمام متناہی کے ساتھ متناہی مراتب کے ساتھ متناہی کو ثابت کرتا ہے تو اس سے یہ ثابت ہو گا کہ پوری قوت جسمانیہ جن حرکات برتاد ہوگی وہ حرکات متناہیہ ہوں گی پس اس فعل کا مقصود ثابت ہو گیا کہ فلک کی قوت مجرکہ قوت جسمانیہ نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ یہ تو حرکات متناہیہ بر قدرت رکھتی ہے اور فلک کی حرکت جزو کہ دائمہ ہے اس لئے اسکو ایسی قوت محرکہ چاہئے جو غیر متناہی حرکات بر قدرت رکھتی ہو اور وہ قوت مجرکہ ہی ہو سکتی ہے پس یہ ثابت ہو گیا کہ فلک کی قوت محرکہ قوت مجرکہ عن المادہ ہے -

فصل فی ان المحرک القریب ای بلا واسطۃ محرک اخر للفلك قوۃ جسمانیۃ انہا الی الفلك کنسبۃ الخیال الیانی ان کلاً منهما محل ارتسام الصورۃ الجزئیۃ الا ان الخیال مختص بالذماغ وحی ساریۃ فی جرم الفلك لبساطۃ وعدم رجحان بعض اجزائه علی بعض فی المحليۃ وتسمى نفساً منطبعۃ واعلم انہما مختلفتان فی محرکات الافلاک الجزئیۃ للكواکب السبعۃ السیارۃ فذهب شریق الی ان کل کواکب منها نزل مع افلاکہ منزلاً حیواناً واحد ذو نفس واحدۃ تتعلق بالكواکب اولاً وتعلقها بافلاکہ بواسطۃ الکواکب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولاً وباعضائه الباقیۃ بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبجعة عن الكواکب الذی هو كالقلب فی افلاکہ التی هو كالجوارح والاعضاء الباقیۃ وعلی هذا یکن النفوس الفلکیۃ تسعاً اثنا عشر لفلک الاعظم وثلث البروج وسبع للستاراب وافلاکها وذهب الشیخ ومن تبعه الی ان کل فلک من الافلاک المذكورۃ ذو نفس محرکۃ ایاً رکذا لا کل کواکب وقد استنبوا للکواکب ایضاً حرکات وضعیۃ علی النفسانۃ المحرکۃ علی هذا الرأی عدد الافلاک والکواکب جميعاً

وہاں اشارت ہے کہ

عدہ اور چونکہ دوام حرکت ہے فلک اعظم کے لئے ہے کا علم علی ص ۲۸۵ اس لئے قوت محرکہ کا مجرکہ ہونا ہی فلک اعظم کی کیلئے ثابت ہو گا پس دعوی عام اور دلیل خاص ہونا

**ترجمہ** | یہ فصل اس بیان میں ہے کہ فلک کے لئے حرکتِ قریب یعنی بغیر کسی دوسرے محرک کے واسطے کے محرک قوتِ جسمانیہ ہے جس کی نسبت فلک کی طرف ایسی ہے جیسی ہماری طرف خیال کی نسبت ہے اس بارے

میں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک صورتِ جزئیہ کے نقش ہونے کا عمل ہے مگر بیشک خیال و دماغ کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ (فلک کی قوتِ محرکہ قریب) فلک کے (پورے) جسم کے اندر سرایت کرنے والی ہے اس (فلک) کے بسیط ہونے کی وجہ سے اور اس کے بعض اجزاء کے بعض اجزاء پر عمل ہونے میں راجح نہ ہونے کی وجہ سے اور اس (قوتِ محرکہ) کا نام نفسِ منطبع رکھا جاتا ہے اور یہ جان لے کہ فلاسفہ نے سات چلنے والے ستاروں کے افلاکِ جزئیہ کو حرکت کرنے والی اشیاء کے سلسلہ میں مختلف کیا ہے پس ایک فریق تو اس طرف گیا ہے کہ ان (ستاروں) میں سے ہر ستارہ جو اپنے فلک کے ساتھ ایک حیوان کے درجہ میں آتا رہا گیا ہے وہ ایک نفس والا ہے جو اولاً ستاروں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کا تعلق کوکب کے انداک کے ساتھ کوکب کے واسطے سے اس کے بعد ہوتا ہے جیسا کہ حیوان کا نفس اولاً اس کے قلب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کے باقی اعضاء کے ساتھ اس کے بعد (متعلق ہوتا ہے) اس (قلب) کے واسطے سے پس قوتِ محرکہ اس ستارے سے ظاہر ہوتی ہے جو کہ قلب کی طرح ہے اس (کوکب) کے افلاک میں جو کہ وہ (افلاک) باقی جو ارجح و اعضاء کی طرح ہیں اور اس بنا پر نفوسِ فلکیہ تو ہوں گے دو (نفس) تو فلکِ اعظم اور فلکِ البروج کیلئے اور سات (نفس) چلنے والے ستاروں اور ان کے افلاک کیلئے اور شیخ اور ان کے متبعین اس طرف گئے ہیں کہ ہر فلکِ افلاکِ مذکورہ میں سے ایک نفس والا ہے جو اس کو حرکت دیتا ہے اور ایسے ہی ہر ستارہ اور انھوں نے ستاروں کیلئے بھی ان کی ذاتوں پر حرکات و وضعیہ کو ثابت کیا ہے پس حرکت دینے والے نفوس کی تعداد اس رائے پر افلاک اور ستاروں کے مجموعہ کی تعداد (کے مطابق) ہوگی۔

**تشریح** | فصل فی ان المحرک القریب الخ فصل سابق کے شروع میں ص ۴۷ پر بتلایا گیا تھا کہ فلک کیلئے دو قوتِ محرکہ ہیں ایک بعیدہ دوسری قریبہ قوتِ محرکہ بعیدہ تو مجردہ عن المادہ ہوتی ہے جس کا بیان گذر چکا اور قوتِ محرکہ قریبہ قوتِ جسمانیہ ہے جس کو فصلِ نذر میں بیان کرتے ہیں، قوتِ محرکہ بعیدہ قوتِ محرکہ قریبہ کے واسطے سے فلک کو حرکت کراتی ہے قوتِ محرکہ قریبہ اور فلک کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا اس لئے شارح نے تفسیر کی ہے ای بلا واسطہ محرکِ آخر۔

نسبتھا الی الفلک کنسبۃ الخیال الینا الخ قوتِ جسمانیہ کا تعلق فلک کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ ہمارے ساتھ قوتِ خیالیہ کا تعلق ہوتا ہے اور مشابہت اس بات میں ہے کہ جس طرح ہمارے اعضاء و جوارح سے کوئی فعل اختیاری جزئی صادر ہوتا ہے تو اولاً اس فعلِ جزئی کی صورتِ جزئیہ ہمارے خیال میں نقش ہوتی ہے یعنی ہم اس کا تصور کرتے ہیں اس کے بعد اس کا ہم سے صادر ہوتا ہے اسی طرح فلک سے جو حرکتِ جزئیہ صادر ہوتی ہے اولاً اس کی صورتِ جزئیہ فلک کی قوتِ محرکہ جسمانیہ میں نقش ہو جاتی ہے پھر اس سے اس حرکتِ جزئیہ کا صادر ہوتا ہے مگر فلک کی قوتِ جسمانیہ اور ہماری قوتِ خیالیہ میں فرق یہ ہے کہ ہماری قوتِ خیالیہ پورے بدن کے اندر پھیلی ہوئی نہیں ہے

بلکہ صرف دماغ کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اور دماغ کے بھی مقدم حصہ میں رکھا ہوا ہے اور فلک کی قوت محرکہ جسمانیہ فلک کے پورے جسم کے اندر سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے وچرا اس کی یہ ہے کہ فلک چنکے بسیط ہوتا ہے اور بسیط کے متعلق آپ ص ۲۹۱ پر پڑھ چکے ہیں کہ وہ مختلف الطبائع اجزاء سے مرکب نہیں ہوتا یعنی اس کے تمام اجزاء مفروضہ کی طبیعتیں واحد ہوتی ہیں کسی بھی جز کو دوسرے جز پر کسی چیز کا محل وغیرہ بننے میں کوئی تزییح نہیں ہوتی سب اجزاء اس سلسلہ میں برابر ہوتے ہیں پس اگر فلک کے کسی جز کو قوت جسمانیہ کا محل بنایا جائے تو فلک کی اس جز کی طبیعت دوسرے اجزاء کی طبیعتوں سے مختلف ہو جائے گی اور فلک کے اس جز کو دوسرے جز پر قوت جسمانیہ کا محل بننے میں تزییح دینا لازم آئے گا اور یہ فلک کی یہ اہمیت کے منافی ہے اس لئے قوت جسمانیہ فلک کے پورے جسم کے اندر پھیلی ہوئی اور سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے کسی جز خاص کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی فانیہم۔

ولتسبئی نفساً منطبعة۔ اور اس قوت محرکہ قریب کا نام نفس منطبعہ رکھا جاتا ہے انطباع کے معنی نقش ہونے اور چھینے کے آتے ہیں کیونکہ حرکات جزئیہ کی صورت جزئیہ اس قوت کے اندر نقش ہوتی اور چھپتی ہیں اس لئے اس کو نفس منطبعہ کہا جاتا ہے۔

واعلم انہم اختلفوا الخ۔ جو قوتیں افلاک کو متحرک کرتی ہیں ان کو حرکات افلاک کہا جاتا ہے اور انہیں کو فلاسفہ انویس فلکیہ سے تعبیر کرتے ہیں، نفوس فلکیہ یا حرکات الافلاک کی تعداد کتنی ہے اس میں فلاسفہ کا اختلاف ہے شارح عبارت ہذا سے اسی اختلاف کو بیان کرتے ہیں اختلاف کی تشریح سے قبل بطور تمہید کے یہ جانا چاہئے کہ افلاک نو میں سات افلاک تو ایسے ہیں جن میں کو ایک سیارہ پائے جاتے ہیں کو ایک سیارہ (چلنے والے ستارے) سات ہیں، قمر، عطارد، زہرہ، شمس، مریخ، مشتری، زحل، فلک اول (جس کو آسمان دنیا بھی کہتے ہیں) میں قمر، فلک ثانی میں عطارد، فلک ثالث میں زہرہ، فلک رابع میں شمس، فلک خامس میں مریخ، فلک سادس میں مشتری، فلک سابع میں زحل ہے، ان ساتوں افلاک کے اوپر فلاسفہ کے یہاں دو فلک اور ہیں چنانچہ آٹھویں فلک کو وہ لوگ فلک البروج اور فلک الثوابت کہتے ہیں اور نویں فلک کو فلک اعظم اور فلک الافلاک کہا جاتا ہے اور فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ فلک البروج اور فلک اعظم یہ دو فلک وہی ہیں جن کو اہل شرع کہتے ہیں اور عرش سے تعبیر کرتے ہیں، فلک ثامن یعنی فلک البروج کو ایک سیارہ سے خالی ہوتا ہے البتہ اس کے اندر کو ایک ثوابت پائے جاتے ہیں جو ایک جگہ ٹھہرے رہتے ہیں چلتے نہیں، اسی لئے اس کو فلک الثوابت کہتے ہیں اور اس کو فلک البروج اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس فلک کے اندر بارہ بروج ہیں بروج کا جمع ہے جس کے معنی بڑا محل اس فلک کے اندر کو ایک ثوابت کے ٹھہرنے کیلئے محل اور مقامات ہیں انہیں کو بروج کہتے ہیں، دراصل فلاسفہ نے اس فلک کو بارہ حصوں پر تقسیم کر دیا ہے ہر حصہ میں ثوابت ستارے اپنے اپنے مقام میں مستقل مقیم رہتے ہیں اور کو ایک سیارہ کا بھی وقتاً فوقتاً ان بروج نزول ہوتا رہتا ہے، ثوابت کہتے ہو کہ جہاں بروج میں ٹھہرتے ہیں ان کے جمع ہونے کی وجہ سے جو صورتیں تخلیق ہوتی ہیں ان کے اعتبار سے اہل ہیئت نے ان بروج کے نام مستند کر لئے ہیں چنانچہ بارہ بروج کے اسماء ان

کے یہاں اس طرح ہیں، حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، سنبلہ، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو، حوت، اور فلک تاسخ میں کسی قسم کا ستارہ نہیں ہے نہ ثابت اور نہ سیارہ، وہ کوکب سے بالکل خالی ہے اس کو فلک اعظم اور فلک الافلاک کہتے ہیں اس لئے کہ یہ تمام افلاک سے بڑا اور تمام افلاک کے اوپر ہے اس کو فلک اطلس بھی کہا جاتا ہے، اٹلس ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جس کی نگاہ ضائع ہوگئی ہو، طلس یطلس (س) طلسۃ یعنی نگاہ کا ضائع ہو جانا لکھی ہوئی چیز کا مٹ جانا اٹلس ایسے بھڑے کو بھی کہتے ہیں جس کے بال گر گئے ہوں اور اٹلس کے معنی ریشمی کپڑے کے بھی آتے ہیں کیونکہ وہ چلنا ہوتا ہے اس کے اوپر بال یعنی رُواں نہیں ہوتا فلک اعظم میں چونکہ کوئی ستارہ نہیں ہوتا تو گویا وہ ضائع البصر ہے اس لئے اس کو فلک اطلس کہتے ہیں، اہل بشرع کی زبان میں فلک اعظم کو عرش مجید کہا جاتا ہے،

اس تمہید کے بعد اختلاف مذکور کی تشریح کی جاتی ہے، نفوس فلکیہ کی تعداد کے سلسلہ میں فلاسفہ کا اختلاف ہے اور منشأ اختلاف دراصل یہ ہے کہ فلاسفہ کے درمیان اولاً اس بارے میں اختلاف ہے کہ نفوس فلکیہ کا تعلق افلاک کے ساتھ کس کیفیت کا ہے اس میں فلاسفہ کے دو فریق ہو گئے ہیں (۱) ایک فریق جیسے حکیم بطلمیوس اور اس کے متبعین کا کہنا یہ ہے کہ کوکب سیارہ بذات خود حرکت نہیں کرتے بلکہ ان کی حرکت ان کے افلاک کے تابع ہوتی ہے انھوں نے کوکب سب کو سیارہ میں سے ہر کوکب کو اس کے فلک کے ساتھ ایک حیوان کے درجہ میں اتار لیا ہے اور کوکب اور اس کے فلک دونوں کے مجموعہ کیلئے ایک نفس مانا ہے وہ نفس کوکب اور اس کے فلک دونوں کو حرکت کرتا ہے اس طرح کہ اس نفس حرکت کا اثر اولاً کوکب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے پھر اس کے بعد کوکب کے واسطے سے اس کے فلک کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جس طرح حیوان کے اندر ایک قلب ہوتا ہے کہ نفس حیوان کی تاثیر اولاً قلب سے متعلق ہوتی ہے پھر حیوان کے باقی اعضاء و جوارح سے متعلق ہوتی ہے چنانچہ حیوان سے جب بھی کوئی فعل اختیاری صادر ہوتا ہے اولاً قلب میں اس کا تصور ہوتا ہے پھر اعضاء و جوارح سے اس کا صدور ہوتا ہے مثلاً جب انسان کچھ کلام کرتا ہے تو اولاً وہ کلام قلب میں آتا ہے پھر زبان سے صادر ہوتا ہے گویا زبان دل کی ترجمانی کرتی ہے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔

بَشِكْ كَلَامَ دَلِّمٍ هُوَ تَابِعٌ لِّزَبَانِ دَلِّمٍ ۝ جَعَلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

بیشک کلام دل میں ہوتا ہے، زبان کو دل پر دلیل اور ترجمان بنایا گیا ہے۔ نیز شاعر کہتا ہے

کھلی رنجش ترے طرزِ بیاں سے • نہ تھی دل میں تو کیوں نکلی زبان سے

تو گویا کوکب تو قلب کا طرح ہے اور اس کا فلک دیگر اعضاء و جوارح کی طرح ہے نفس فلکیہ یعنی قوت حرکت کہ کا اثر اولاً کوکب سے پھر اس کے فلک سے متعلق ہوتا ہے، ان لوگوں کا رائے ہے کہ نفوس حرکت کی تعداد نو ہو جائے گی سات نفوس تو کوکب سب سیارہ مع ان کے افلاک کیلئے اور دو نفوس فلک اعظم اور فلک البروج کیلئے ہوں گے ان دونوں کے نفس ان کو براہ راست حرکت کراتے ہیں یہاں کوکب یعنی قلب کا واسطہ نہیں ہوتا (۲) دوسرے فریق جیسے شیخ بوعلی سینا اور ان کے متبعین کا کہنا یہ ہے کہ کوکب بذات خود حرکت کرتے ہیں اور افلاک بھی بذات خود

حرکت کرتے ہیں ان کی حرکت ایک دوسرے کے تابع نہیں ہوتی لہذا ہر کوکب کیلئے ایک علیحدہ نفس محرک ہے اسی طرح ہر فلک کیلئے علیحدہ نفس محرک ہے ان لوگوں کے یہاں جس طرح افلاک حرکت وضعیہ یعنی حرکت مستدیرہ کرتے ہیں اسی طرح کوکب بھی علیحدہ مستقل طور پر حرکت وضعیہ کرتے ہیں ان لوگوں کی رائے کی بنا پر نفوس محرک کی تعداد کوکب اور افلاک کی تعداد کے مطابق ہوگی اب اس میں دو احتمال ہو جائیں گے اگر یوں کہا جائے کہ کوکب سے مراد صرف کوکب سبعہ سیارہ ہیں تو نفوس محرک کی تعداد سولہ ہوگی سات نفوس کوکب سبعہ کیلئے اور نو نفوس افلاک کے لیے اور اگر کوکب سے مراد عام ہوں خواہ سبعہ سیارہ ہوں یا ان کے علاوہ تو پھر نفوس محرک کی تعداد بے شمار ہوگی بعض اہل نجوم نے آلات رصدیہ یعنی دور بینوں وغیرہ سے دیکھ کر تخمینہ لگایا ہے کہ کوکب کی تعداد سبعہ سیارہ اور دیگر ستاروں کو ملا کر ایک ہزار چھپیس<sup>۱۰۲۵</sup> ہے اس لحاظ سے نفوس محرک کی تعداد ایک ہزار چونتیس<sup>۱۰۲۳</sup> ہو جائے گی ایک ہزار چھپیس تو کوکب کیلئے اور نو افلاک کیلئے جن کا مجموعہ ایک ہزار چونتیس ہو جاتا ہے مگر ان لوگوں کے قول پر سبعہ سیارہ کے علاوہ دیگر ستارے بھی حرکت کرنے والے مانے جائیں گے ان کو ثابت نہیں کہا جائے گا واللہ اعلم وعلما تم وا حکم

فالقوة المحركة منبعثة من الإنشاث کے معنی نکلنا اور ظاہر ہونا قوت محرک کوکب سے ظاہر ہوتی ہے لیکن کوکب سے ظاہر ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوکب قوت محرک کے پیدا ہونے کا سبب ہے کوکب اس قوت کو وجود میں لاتا ہے کیونکہ قوت محرک تو خود کوکب اور اس کے فلک کو حرکت کراتی ہے کوکب اس کے وجود کا سبب کیسے ہو سکتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ قوت محرک کے اثر کا ظاہر ہونا کوکب سے شروع ہوتا ہے جو کہ قلب کی طرح ہے پھر یہ اثر کوکب کے واسطے فلک تک پہنچتا ہے جو دیگر اعضاء و جوارح کی طرح ہے فافہم۔

لأن التحریکات الاختیاریة یعنی الارادیة الجزئیة لا یقع إلا عن ارادة تابعة ف  
الاعقب لشوقی الی طلب امیر ملائم و یسعی شهوة او الی ذبح أمر منافیر و یسعی غضباً  
و یدال علی مغایرة الارادیة للشوق کون الانسان مریداً لتناول ما لا یشتهي کما فی  
الدواء البشع ومنه یعلم ان الفعل الاختیاری قد یترتب علی تصور النفع او الضرر  
من غیر توسط شوقی هنالك و غیر مرید لتناول ما یشتهي کما اذا منع مانع من حیاء  
ارحمیة ثم ذلك الشوق منبعث عن تصور ذلك الامر الملائم او المنافر من حیث  
ان ملائم او منافر تصوراً مطابقتاً للواقع او غیر مطابقاً

ترجمہ کے | اس لئے کہ تحریکات اختیاریہ یعنی ارادیہ جزئیہ نہیں واقع ہوتی ہیں مگر ارادہ سے جو اکثر و بیشتر امر مناسب کو طلب کرنے کے شوق کے تابع ہوتا ہے اور اس (شوق) کا نام شہوت رکھا جاتا ہے یا قابل نفرت چیز کو دفع کرنے کے (شوق) کے تابع ہوتا ہے اور اس (شوق) کا نام غضب رکھا جاتا ہے اور ارادہ کے شوق کے معیار ہونے پر دلالت کرتا ہے انسان کا ارادہ کرنے والا ہونا اس چیز کو حاصل کرنا



جس کی وہ خواہش نہیں رکھتا ہے جیسا کہ بد مزہ دوا میں اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فعل اختیاری کبھی مرتب ہوتا ہے نفع یا نقصان کے تصور پر اس جگہ بغیر شوق کے واسطے کے اور (انسان کا) ارادہ کرنے والا ہونا اس چیز کو حاصل کرنے کا جس کی وہ خواہش رکھتا ہے جیسا کہ جب کوئی روکنے والی شے ارد کے یعنی شرم یا پرہیز، پھر یہ شوق ظاہر ہوتا ہے اس امر مناسب یا قابل نفرت امر کے تصور کرنے سے اس حیثیت سے کہ وہ مناسب یا قابل نفرت ہے ایسا تصور جو واقع کے مطابق یا غیر مطابق ہے،

## تشریح

لان التعمیرات الاختیاریۃ الخ فصل کے شروع میں دعویٰ کیا گیا تھا کہ فلک کی قوت محرکہ قریب قوت جسمانیہ ہوتی ہے یہاں سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں خلاصہ دلیل یہ ہے کہ فلک کی حرکات ارادیہ جزئیہ بغیر ارادہ کے متحقق نہیں ہو سکتیں اور ارادہ اکثر و بیشتر شوق کے تابع ہوتا ہے اور شوق کسی شے کا بغیر اس کے تصور کے نہیں ہوتا پس فلک کی حرکات جزئیہ بھی بغیر ان کا تصور کئے ہوئے فلک کی قوت محرکہ سے صادر نہیں ہوں گی اور قوت محرکہ ان تحریکات جزئیہ کا تصور کرے گی پھر اس سے تحریکات کا صدور ہوگا اب یہ تحریکات دو حال سے خالی نہیں یا تو تصور کئی سے واقع ہوں گی یا تصور جزئی سے، تصور کئی کا مطلب تو یہ ہے کہ مطلق حرکت کا تصور کر لیا جائے جس کا اندر تمام حرکات جزئیہ آجاتی ہیں گو یا کہ تمام حرکات جزئیہ کا ایک ساتھ ایک دم تصور کر لیا گیا اور تصور جزئی کا مطلب یہ ہے کہ قوت محرکہ ہر جزئی کا یکے بعد دیگرے تصور کرتی رہے یعنی ہر ایک کا فرداً فرداً علیحدہ علیحدہ تصور کیا جائے، احتمال اول محال ہے اس لئے کہ تصور کئی کی نسبت تمام جزئیات کی طرف برابر برابر ہے جب تمام حرکات کا کئی تصور کر لیا گیا تو تمام تحریکات کو ایک دم واقع ہونا چاہئے ایسا کیوں ہے کہ یہ تحریکات یکے بعد دیگرے واقع ہو رہی ہیں کہ بعض کا وقوع ہوا اور بعض کا نہیں۔ یہ تو ترجیح بلا مرجح ہے کہ تمام کا تصور ہو جانے کے باوجود بھی بعض کے وقوع کو ترجیح ہو رہی ہے اور کوئی مرجح موجود نہیں ہے اور ترجیح بلا مرجح محال ہے اس لئے احتمال ثانی متعین ہو گیا کہ ان تحریکات کا وقوع ان کے تصور جزئی سے ہوگا یعنی قوت محرکہ ان تحریکات کا تصور جزئی کرے گی جس سے ان کا تحقق ہوگا ایک ایک حرکت کا تصور کرتی رہے گی جس حرکت کا تصور کرتی رہے گی اسی حرکت کا وقوع ہوتا رہے گا اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی کیونکہ جس حرکت کا تصور کیا وہی واقع ہوگی دوسری کا وقوع اس لئے نہیں ہوگا کہ اس کا تصور نہیں کیا گیا پس معلوم ہوا کہ فلک کی قوت محرکہ تصور جزئی کرنے والی ہے اور قاعدہ ہے کہ کئی مالم تصور جزئی فهو جسمانی یعنی ہر وہ شے جو تصور جزئی کرتی ہے وہ جسمانی ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ فلک کی قوت محرکہ قوت جسمانیہ ہے رہی یہ بات کہ تصور جزئی کرنے والی شے جسمانی کیوں ہوتی ہے اس کی دلیل متن کی اُس عبارت لان الصورة الجزئیۃ تنقسم الخ۔ میں مذکور ہے جسکی تفصیل انشاء اللہ اسی مقام پر آئے گی یعنی الارادۃ فیہ۔ فلک کی حرکت چونکہ ارادہ ہوتی ہے جیسا کہ فصل سادس میں ص ۴۶ پر

معلوم ہوا کہ فلک کے محرک قریب کا جسمانی ہونا حرکت ارادہ پر موقوف ہے اور حرکت ارادہ صرف فلک اعظم کیلئے ہے جیسا کہ ص ۴۴ پر معلوم ہو چکا ہے پس محرک قریب کا قوت جسمانیہ ہونا بھی صرف فلک اعظم کے لئے ثابت ہوگا پس دعویٰ عام اور دلیل خاص ہونی بڑا مادہ ذرا، فی حاشیہ ص ۴۳۔  
عجیب کیونکہ ظاہر ہے کہ فلک کے تمام حرکات یعنی چکر ایک ساتھ متحقق نہیں ہوتے بلکہ یکے بعد دیگرے ایک چکر کے بعد دوسرا چکر واقع ہوتا ہے۔

معلوم ہو چکا ہے اس لئے فلک کی حرکت جزئیہ کو ماتن نے اختیار یہ کے ساتھ مقید کیا ہے شارح نے اختیار یہ کی تفسیر ارادہ کے ساتھ کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں پر اختیار یہ سے مراد ارادہ لیا گیا ہے ورنہ تو ارادہ اور اختیار میں فرق ہے اختیار کے معنی تو القصد مع ملاحظہ الطرف الآخر کے آتے ہیں کہ کسی شے کے طرفین میں سے ایک طرف کا ارادہ کرنا دوسرے طرف کا تصور کر نیکیے ساتھ ساتھ، یعنی کسی شے کو اختیار کر نیوالا طرفین میں ایک کا ارادہ کرتا ہے مگر دوسرا طرف بھی اس کے ذہن میں رہتا ہے بخلاف ارادہ کے کہ ارادہ کرنے والا صرف اسی طرف کی جانب نظر رکھتا ہے جس کا وہ ارادہ کرتا ہے دوسرے طرف کا تصور نہیں ہوتا چنانکہ فلک کی توتب تحریر کی نظر طرف آخر کی طرف نہیں ہوتی اس لئے فلک کی حرکت ارادہ ہوتی ہے نہ کہ اختیار یہ، اس لئے شارح نے ارادہ کے ساتھ تفسیر کر کے یہ بتلادیا کہ یہاں اختیار سے مراد حقیقتاً اختیار نہیں بلکہ ارادہ ہے، اختیار بول کر ارادہ بول کر اختیار مراد لے لیا جاتا ہے،

الجزئیة۔ فلک کی مطلق حرکت تو کلی ہے اور اس کی ایک ایک حرکت یعنی ہر ہر چکر اس کی جزئیات میں تو یہاں فلک کی حرکت جزئیہ کے متعلق کہا جا رہا ہے کہ یہ حرکات جزئیہ ارادہ بغیر ارادہ کے واقع نہیں ہوتیں۔

عن ارادۃ تابعۃ فی الغلب للمشوق الی۔ ارادہ اکثر و بیشتر شوق کے تابع ہوتا ہے اغلب کی قید اس لئے لگائی ہے کہ کبھی ارادہ بغیر شوق کے بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ عنقریب شارح ویدیل علی مغایرۃ الارادۃ للمشوق الی سے بیان کریں گے یعنی اکثر و بیشتر ایسی ہوتی ہے کہ جب انسان کسی چیز کو حاصل کرنے کا شوق ہوتا ہے تبھی اس کا ارادہ کرتا ہے،

الطلب اہم ملاحظہ الی اس عبارت سے شوق کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں، شہوت اور غضب، اس لئے کہ شوق دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی مناسب چیز کو طلب کرنے کا شوق ہوگا یا قابل نفرت شے کو دفع کرنے کا شوق ہوگا اول کہ شہوت اور دوسرے کو غضب کہتے ہیں جیسے قابل اشتہار چیز کو کھانے اور لینے کا یا دوست کی ملاقات کا شوق ہے تو یہ شہوت ہے اور اگر کسی بُری چیز کو دور کرنے یا دشمن کو دفع کر نیکیا شوق ہے تو اسکو غضب کہتے ہیں ویدیل علی مغایرۃ الارادۃ للمشوق الی شارح فرماتے ہیں کہ ارادہ کیلئے شوق کا ہونا ہر جگہ ضروری نہیں ہے ارادہ شوق کے مغایر ہے ب اوقات ارادہ بغیر شوق کے پایا جاتا ہے۔ اور کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے کہ شوق بغیر ارادہ کے پایا جاتا ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ انسان کبھی ایسی چیز لینے اور کھانے کا ارادہ کرتا ہے جس کی اس کو خواہش نہیں ہوتی جیسے بیماری کی حالت میں بد مزہ دوا یا ارادہ استعمال کرتا ہے حالانکہ طبعی طور پر اس کو اس کی خواہش اور اس کا شوق نہیں ہوتا تو یہاں ارادہ بغیر شوق کے پایا جا رہا ہے ایسے ہی کبھی خواہش اور اشتہار والی چیز کو کھانے اور استعمال کرنے کا ارادہ نہیں کرتا جب کہ کوئی مانع موجود ہوتا ہے اور ایک کام کرنے کا شوق تو ہوتا ہے مگر وہ جہاں کے خلاف ہے تو جہاں دوسرے اس کا ارتکاب کرنے سے مانع ہو جاتا ہے اور انسان اس کا ارادہ نہیں کرتا ایسے ہی بیماری کی حالت میں کسی چیز کو کھانے کا شوق تو ہوتا ہے مگر ڈاکٹر و طبیب نے اس چیز سے پرہیز کرنے کے لئے کہہ دیا ہے تو پرہیز مانع بن جاتا ہے اور انسان بالارادہ اس شے سے اجتناب کرتا ہے یعنی اس کو کھانے کا ارادہ

نہیں کرتا تو یہاں شوق موجود ہے مگر ارادہ نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فعل ارادی و اختیاری کبھی کبھی نفع یا نقصان کے تصور پر بغیر شوق کے بھی مرتب ہو جاتا ہے دیکھو بد مزہ دوا سے نفع اور سفار ہونے کے تصور پر بغیر شوق کے اس کا بالارادہ پینا مرتب ہوا ہے اور نقصان دہ چیز سے ضرر کے تصور پر اس کو بالارادہ ترک کرنا مرتب ہوا ہے اس لئے شارح نے اغلب کی قید لگائی ہے کہ ارادہ اکثر و بیشتر شوق کے تابع ہوتا ہے

وغير مؤيد لسؤال الی غیر نصیب کے ساتھ عطف ہے مؤیداً یہ جو کہ کون مصدر ناقص کی خبر ہے انسان کا ارادہ کرنے والا ہونا اور ارادہ نہ کرنے والا ہونا،

من حیاء او حشیتہ جمیۃ حار کے کسرہ کے ساتھ اور یا کے فتح اور تخفیف کے ساتھ بر وزن لعمۃ اس کے معنی پرہیز کرنے کے آتے ہیں۔

ثم ذلك الشوق منبعث الی۔ یہاں سے شوق کے متعلق فرماتے ہیں کہ کسی شے کا شوق جو پیدا ہوتا ہے وہ اس شے کے تصور کرنے کے بعد پیدا ہوتا ہے یعنی جب کسی مناسب چیز کا اس حیثیت سے تصور کیا جاتا ہے کہ یہ مناسب چیز ہے تو اس کو طلب کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے اور جب کسی منافر چیز کا اس حیثیت سے تصور کیا جاتا ہے کہ یہ منافر ہے تو اس کو دفع کرنے کا شوق و جذبہ پیدا ہوتا ہے پس شوق کا پایا جانا ملائم یا منافر کے تصور پر موقوف ہوا اور اس تصور کا واقع کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان ایک شے کو مناسب اور نافع تصور کرتا ہے مگر واقع میں وہ مناسب و نافع نہیں ہوتی بلکہ مضر ہوتی ہے اور کبھی ایک شے کو منافر اور ضار سمجھتا ہے مگر وہ شے فی الواقع منافر و ضار نہیں ہوتی بلکہ مناسب و نافع ہوتی ہے اس لئے یہ تصور کبھی مطابق واقع اور کبھی غیر مطابق ہوتا ہے

وحيث إن تفتح عن تصور كلي أو جزئي لاسبيل إلى الأول لان التصور الكلي  
نسبته إلى جميع الحركات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية دون بعض  
والألزم الترجيح بلا مرجح فيبدأ التحريك الجزئية الإرادية للتصورات الجزئية  
قبل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لأن تصور  
من حيث أنه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لأننا قبل حدوث السواد  
المعين مثلاً لا نتصور الأسواد أمعينا في هذا المحل في هذا الوقت على هذه  
الشرط والمقيد بهذه القيود وإن كانت الوفاً لا يكون إلا كلياً وأمّا التصور  
مثل هذا السواد من حيث تشخصه المانع عن فرض الاشتراك فلا يحصل إلا  
بعد وجوده ولو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دوراً أو أحيب بان ادراك الجزئي  
قبل وجوده موقوف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي  
يتوقف على تحصيل الفاعل أياً كان الموقوف على ادراكه فأنما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ الحصول  
في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال أيضاً مبدأ الحصول في الخارج ولا يلزم الدور

تشریح

اور اس وقت یا تو وہ تحریکات اختیار یہ تصور کلی سے واقع ہوں گی یا تصور جزئی سے، اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ تصور کلی کی نسبت تمام جزئیات کی طرف برابری کے طریقہ پر ہے پس نہیں واقع ہوں گی اس سے بعض حرکات جزئیہ بغیر بعض کے ورنہ تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی پس تحریکات جزئیہ ارادیہ کے مبداء کے لئے تصورات جزئیہ ہوں گے، کہا گیا کہ اگر فعل جزئی کے صادر ہونے میں تصور جزئی معتبر ہو تو وہ در لازم آئے گا اس لئے کہ اس (فعل جزئی) کا تصور اس حیثیت سے کہ وہ شرکت کے واقع ہو نیسے مانع ہے اس کے موجود ہونے پر موقوف ہے اس لئے کہ مثلاً معتین سیاہی کے پیدا ہونے سے پہلے نہیں تصور کیا جاسکتا ہے مگر ایک معتین سیاہی کا اس مقام میں اس وقت میں اس شرط پر اور ان تصور کے ساتھ مقید ہے اگرچہ وہ (قیودات) ہزاروں ہوں، نہیں ہوگی مگر کلی۔ اور بہر حال اس سیاہی کا تصور اس کے مشخص ہونے کی حیثیت سے جو اشتراک کے فرض کر نیسے روکنے والا ہے پس نہیں حاصل ہوگا مگر اس (سیاہی) کے موجود ہونے کے بعد پس اگر اس (فعل جزئی) کا وجود اس طرح کے تصور پر موقوف ہو تو یہ دور ہو جائے گا اور اس کا جواب دیا گیا کہ جزئی کا ادراک کرنا اس کے وجود سے پہلے اس کے خیال میں حاصل ہونے پر موقوف ہوتا ہے نہ کہ اس کے خارج میں حاصل ہونے پر اور اس کا خارج میں حاصل ہونا ہی وہ چیز ہے جو فاعل کے اس (جزئی) کو حاصل کرنے پر موقوف ہے اور یہ (حاصل کرنا) اس (جزئی) کے ادراک کرنے پر موقوف ہے اس لئے کہ حسب طرح جزئی کا خارج میں حاصل ہونا اس کے خیال میں حاصل ہونے کی علت ہوتی ہے پس کبھی کبھی اس (جزئی) کا خیال میں حاصل ہونا بھی اس کے خارج میں حاصل ہونے کی علت ہوتی ہے اور در لازم نہیں آتا ہے،

تشریح

وحینئذ امان تقدم عن تصور کلی الخ اور بتایا گیا تھا کہ قوت محرکہ کی طرف سے فلک کی حرکات ارادیہ جزئیہ کا صدور بغیر ان کے تصور کے نہیں ہو سکتا ہے اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ تحریکات جزئیہ کا وقوع اور صدور دو حال سے خالی نہیں یا تو تصور کلی سے ہوگا یا تصور جزئی سے احتمال اول باطل ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تفصیل اس کی خلاصہ دلیل کے تحت ۴۹۷ پر گذر چکی ہے،

نمبدأ التحریکات الجزئیة الارادية الخ۔ جب احتمال اول باطل ہے تو احتمال ثانی متعین ہو گیا کہ تحریکات جزئیہ کا وقوع تصور جزئی سے ہوگا یعنی قوت محرکہ ان حرکات کا تصور جزئی کرتی رہے گی اور فرداً فرداً جس کا تصور کرتی رہے گی اسی کا وقوع ہوتا رہے گا اس صورت میں کوئی ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قوت محرکہ تصور جزئی کرنے والی ہے اسی کو ماتن نے کہا ہے نمبدأ التحریکات الجزئیة الخ مبداء کے معنی علت کے آتے ہیں تحریکات جزئیہ کی علت فلک کی قوت محرکہ قریبہ ہے اس لئے مبداء سے مراد یہی قوت محرکہ ہے کہ قوت محرکہ قریبہ کیلئے تصورات جزئیہ ثابت ہو گئے دلیل کی باقی تکمیل آئندہ متن میں ہو رہی ہے کل ما لا تصور جزئی، نہوجہائی کہ ہر وہ شے جو تصور جزئی کرتی ہے وہ جسمانی ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ فلک کی قوت محرکہ قریبہ قوت جسمانیہ ہے وهو المطلوب۔

قیل لو كان المحترق في صدور الفعل الجزئی الخ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں اعتراض

یہ ہے کہ آپ کے کلام سے یہ معلوم ہوا ہے کہ کسی فعلِ جزئی کے پالے جانے کیلئے اس کا تصور جزئی ضروری سمجھتا ہے تو گویا فعلِ جزئی کا وجود موقوف ہوا اس کے تصور جزئی پر حالانکہ اس کا تصور جزئی خود موقوف ہے فعلِ جزئی کے وجود پر اگرچہ تصور جزئی کا مطلب یہ ہے کہ اس جزئی کا اس طرح تصور کیا جائے کہ اس میں شرکت واقع نہ ہو سکے اسی مضمون جزئی پر وہ صادق آئے اور اس طرح کا اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ جزئی خارج میں موجود ہو جائے جب تک وہ جزئی خارج میں موجود نہ ہو صرف ذہن کے اندر ہی ہو تو اس کو آپ کتنی بھی قیودات کے ساتھ مقید کر دیں گے وہ کئی ہی رہے گی۔ قیودات لگانے کی وجہ سے اس کے وجود میں تغلیل تو ہو جائے گی اور کچھ نہ کچھ تخصیص بھی پیدا ہو جائے گی مگر وہ ایسی شخصیتیں نہیں بنے گی جس میں کسی کی شرکت نہ ہو سکے یا تو اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ وہ جزئی خارج میں موجود ہو جائے مثلاً سوادِ معین کا آپ تصور کریں اور اس کو آپ قیودات کے ساتھ مقید کریں کہ یہ سوادِ معین اس خلی میں ہے اس وقت میں ہے اس شرط کے ساتھ ہے وغیرہ وغیرہ اس طرح کی اگر آپ ہزاروں قیودات بھی لگالیں گے تب بھی ذہن کے اندر وہ کئی ہی رہے گی تغلیل وجود اور کسی درجہ میں تخصیص تو ہو جائے گی مگر صرف ذہن میں ہونے کی وجہ سے اس میں شرکت کا احتمال رہے گا اور جب وہ سوادِ معین خارج میں موجود ہو گا تو اس کا اب تصور جزئی ایسے طور پر ہو سکتا ہے کہ اس میں شرکت میں احتمال نہ رہے کیونکہ خارج میں موجود ہونے کے بعد اس پر کوئی دوسری شے صادق ہی نہیں آئے گی تو دیکھیے آپ کے قول کے مطابق جزئی کا وجود موقوف ہوا تصور جزئی پر اور ہماری بیان کردہ تقریر کے مطابق تصور جزئی موقوف ہوا جزئی کے وجود پر تو موقوف اور موقوف علیہ متحد ہو گئے اسی کا نام دور ہے پس دور لازم آ رہا ہے،

علی مثل هذا التصور، اس طرح کے تصور سے مراد اس کے تشخص کی حیثیت سے تصور کرنا ہے جس میں شرکت کا بالکل احتمال نہ رہے،

واجب عند بان ادراک الجزئی الخ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے جو یہ کہا ہے کہ جزئی کا تصور اس کے وجود پر موقوف ہونا ہے اگر اس سے مراد یہ ہے کہ وجود خارجی پر موقوف ہونا ہے تو ہم کو یہ تسلیم ہی نہیں ہے اس لئے کہ جزئی کا تصور اس کے وجود خارجی پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ وجود خیالی پر موقوف ہوتا ہے جب کہ کوئی تجارت (بڑھی) مثلاً ایک تخت بنانے کا ارادہ کرتا ہے تو اپنے خیال میں اس تخت کی ایک صورت جزئیہ کا تصور کر لیتا ہے پھر اسی کے مطابق اس کو تیار کرتا ہے اور وہ تخت خارج میں موجود ہو جاتا ہے تو دیکھیے کہ تخت کے وجود خارجی سے پہلے ہی اس کا تصور جزئی خیالی کے اندر پایا گیا پس معلوم ہوا کہ تصور جزئی وجود خارجی پر موقوف نہیں بلکہ وجود خیالی پر موقوف ہے اور اگر تصور جزئی کا وجود خیالی پر موقوف ہونا مراد ہے تو کوئی دور لازم ہی نہیں آتا اس لئے کہ جزئی کا وجود خارجی موقوف ہوا اس کے تصور جزئی پر اور تصور جزئی موقوف ہوا اس کے وجود خیالی پر پس موقوف وجود خارجی اور موقوف علیہ وجود خیالی ہوا تو موقوف اور موقوف علیہ کے متحد نہ ہونے کی وجہ سے دور لازم نہیں آیا۔

والمصو لہ فی الخارج هو الذی یتوقف الخ اس عبارت سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جزئی کا خارج میں حاصل

ہونا یہ فاعل کی تحصیل اور ایجاد پر موقوف ہے کہ فاعل جب اس کو موجود کرے گا تو وہ جزئی خارج میں موجود ہو جائیگی اور فاعل کا ایجاد یہ اس کے ادراک اور تصور پر موقوف ہے کہ فاعل اولاً اس جزئی کا تصور کرے گا یعنی اس کی ایک صورت جزئیہ اپنے خیال میں تجویز کرے گا پھر اس کو موجود کرے گا یعنی بنائے گا اور تیار کرے گا اس کے تیار کرنے سے وہ شے خارج میں موجود ہوگی جیسا کہ ابھی اوپر بتا دیا گیا ہے اس سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ جزئی کے موجود ہونے کے بعد فاعل بھی اس کا ادراک اور تصور ہو سکتا ہے تصور جزئی اس کے وجود خارجی پر موقوف نہیں ہے، فائدہ کیا کیوں حصول المجزئی الخ یعنی وجود خارجی اور وجود خیالی دونوں میں ایک دوسرے کیلئے مبداء اور علت بننے کی صلاحیت ہے جس طرح کسی جزئی کا وجود خارجی علت ہوتا ہے وجود خیالی کیلئے کہ پہلے وہ چیز خارج میں موجود ہوتی ہے پھر اس کا تصور ہوتا ہے اسی طرح اس کا برعکس بھی کبھی کبھی ہوتا ہے کہ اس کا وجود خیالی مبداء اور علت بن جاتا ہے وجود خیالی کیلئے کہ پہلے اس کا جزئی طور پر تصور کر لیا جاتا ہے پھر اسی کے مطابق اس کا وجود خارجی ہوتا ہے اس لئے کوئی دو لازم نہیں آتا ہے،

رکل مالہ تصور جزئی فهو جسمانی هذا الايصم على اطلالته اذ الدليل مخصوص بالجزئية  
الجسمانية وقد صرح حواہان الجزئیات المجرودة ترسم في النفس لان الصورة الجزئية ترسم  
وهي اصغر وترسم وهي اكبر فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورين  
بالحقيقة والاختلاف الماخوذ عن الصورتين بالصغر والكبر والاختلاف فهنا في المحل من  
المدرک قيل المحصور لم يجوز ان يكون لاختلاف الاعراض كالشكل والسواد والبياض واجب  
بان المفروض تساويهما فيما اقول تساويهما في الاعراض باشخاصها متمتع بمجرد التساوي  
في ماهيات الاعراض لا يسد باب المناقشة لاحتمال ان يكون الاختلاف لتشخصهما  
لا سبيل الى الاول لاننا تكلمنا في صورتين من نوع واحد ولا سبيل الى الثاني لان الصورتين  
لماختلفتا بالصغر والكبر لا يجب ان تكون ماخوذة من خارج فتعین القسم الثالث فتكون  
الصورة الكبيرة منهما مرسمة في محل من المدرک غير ما ارسمت فيه الصورة الصغرى  
فينقسم المدرک لا محالة في الرضیع فما هذا اشارة فهو جسمانی وهو المطلوب

ترجمہ | اور ہر وہ شے جس کیلئے تصور جزئی ہے پس وہ جسمانی ہوتی ہے یہ اپنے اطلاق پر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وہی جزئیات جسمانیہ کے ساتھ مخصوص ہے اور فلاسفہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ جزئیات مجردہ نفس کے اندر نقش ہوتی ہیں اس لئے کہ صورت جزئیہ نقش ہوتی ہے دریاں حالیکہ وہ چھوٹی ہوتی ہیں اور نقش ہوتی ہے دریاں حالیکہ وہ بڑی ہوتی ہیں یا تو چھوٹا اور بڑا ہونے میں اختلاف دونوں صورتوں کے حقیقت میں مختلف ہونے کی وجہ سے ہے یا اس چیز کے مختلف ہونے کی وجہ سے جس سے یہ دونوں صورتیں اخذ



کی گئی ہیں چھوٹا اور بڑا ہونے کے ساتھ یا ان دونوں (صورتوں) کے مختلف ہونے کی وجہ سے محل میں یعنی ادراک کرنے والی چیزیں، کہا گیا کہ حصر کرنا ممنوع ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ یہ (اختلاف) اعراض کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہو جیسے شکل اور سیاہی اور سفیدی، اور جواب دیا گیا اس طور پر کہ ان دونوں (صورتوں) کو ان (اعراض) میں برابر فرض کیا گیا ہے، میں کہتا ہوں ان دونوں (صورتوں) کا اعراض میں ان کے اشخاص کے ساتھ برابر ہونا محال ہے اور محض اعراض کی ماہیتوں میں برابری اعراض کے دروازہ کو بند نہیں کرتی ہے اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ اختلاف ان (اعراض) کے تشخصات کی وجہ سے ہو اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ہم ایک ہی نوع کی دو صورتوں کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں اور دوسرے احتمال کی طرف (بھی) کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ چھوٹا اور بڑا ہونے میں جو مختلف صورتیں میں ضروری نہیں ہے کہ وہ خارج سے اخذ کی گئی ہوں پس تیسرا احتمال متعین ہو گیا پس ان دونوں میں بڑی صورت نقش ہوتی ہے مذکور کے ایسے محل میں جو اس (محل) کے مغایر ہے جس میں چھوٹی صورت نقش ہوتی ہے پس ادراک کرنے والی (قوت) یقینی طور پر وضع کے اعتبار سے منقسم ہوگی اور وہ چیز جس کی شان یہ ہو کہ وہ منقسم ہوتی ہو پس وہ جسمانی ہوتی ہے، اور یہی مطلوب ہے،

**تشریح** | وکل مالہ تصور جزئی فهو جسمانی۔ اب تک یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلک کی قوت محرکہ قریب تحریکات جزئیہ کا تصور کرنے والی ہے آپ اس کو سنزئی بنا لیجئے اور عبارت ہذا میں جو دعویٰ ہے اس کو کبریٰ بنا لیجئے اس طرح۔ الفرة المحركة القریبة للفلک لها تصور جزئی۔ وکل مالہ تصور جزئی فهو جسمانی کہ فلک کی قوت محرکہ قریبہ کیلئے تصور جزئی ہے اور ہر وہ شے جس کیلئے تصور جزئی ہو وہ جسمانی ہوتی ہے نتیجہ یہ نکلے گا فالقوة المحركة القریبة للفلک جسمانی فلک کی قوت محرکہ قریبہ جسمانی ہے، اور یہی اس فصل کا مقصود ہے،

هذا الايصاح علی اطلاحة الخ۔ شارح دعویٰ مذکور پر اعراض کرتے ہیں کہ اس دعوے میں دو نقص ہیں پہلا نقص تو یہ ہے کہ دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے اس لئے کہ دعویٰ عام اور مطلق کیا گیا ہے کہ ہر وہ چیز جو تصور جزئیات کرتی ہے وہ جسمانی ہوتی ہے خواہ وہ جزئیات جسمانیہ کا تصور کرے یا جزئیات مجردہ کا اور دلیل مخصوص ہے جزئیات جسمانیہ کے ساتھ اس لئے کہ دلیل میں جن جزئیات کی چھوٹی بڑی صورتوں کے متعلق گفتگو کی گئی ہے وہ جزئیات جسمانیہ ہیں (جیسا کہ عنقریب دلیل کی تشریح میں آپ کو معلوم ہو جائے گا) پس دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں رہی، دوسرا نقص یہ ہے کہ یہ دعویٰ فلاسفہ کی تشریح کے خلاف بھی ہے فلاسفہ نے تشریح کی ہے کہ جزئیات مجردہ نفس کے اندر نقش ہوتی ہیں تو نفس جزئیات مجردہ کا تصور کرنے والا ہوا آپ کے دعوے کے مطابق نفس کو جسمانی ہونا چاہئے حالانکہ فلاسفہ کے نزدیک نفس مجردہ عن المادة ہے، پس ان دو خرابیوں کی وجہ سے آپ کا یہ دعویٰ اطلاق و عموم کے ساتھ صحیح نہیں ہے یوں کہنا چاہئے تھا کل مالہ تصور جزئی جسمانی تمہ جسمانی ہر وہ شے جو جزئیات جسمانیہ کا تصور کرتی ہے وہ جسمانی ہوتی ہے مگر ماتن کی طرف سے جواب دیا جاسکتا ہے کہ مراد تصور جزئی سے مطلق تصور جزئی

نہیں ہے بلکہ تصور جزئی جسمانی ہی ہے اور قرینہ اس کا یہ ہے کہ مصنف فلک کی حرکات جزئیہ سے متعلق کلام کر رہے ہیں جو کہ جسمانیہ ہوتی ہیں نہ کہ مجسّمہ، پس دعویٰ خاص ہو گیا اب دعویٰ اور دلیل میں مطابقت بھی ہو گئی اور فلاسفہ کی تقریح کی مخالفت بھی لازم نہیں آئی۔

لان الصورۃ الحیزئیۃ ترکتہا لہ۔ دعویٰ مذکور کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جو قوت مذکر کہ صورت جزئیہ کا تصور کرتی ہے وہ اس کا تصور چھوٹی مقدار میں بھی کرتی ہے اور بڑی مقدار میں بھی کرتی ہے یعنی وہ صورت جزئیہ اس کے اندر دونوں طرح نقش ہوتی ہے اصغر ہونے کی حالت میں بھی اور اکبر ہونے کی حالت میں بھی، جیسے ہمارے پاس ایک گھوڑا ہو ہم اس کا تصور کریں ہم اس کا تصور دونوں طرح کر لیتے ہیں گھوڑے کی چھوٹی سی صورت بھی ہمارے ذہن میں نقش ہو جاتی ہے جس سے ایک چھوٹا سا گھوڑا ذہن میں متصور ہوتا ہے اور اس کی بڑی صورت بھی نقش ہو جاتی ہے اور ایک بڑا گھوڑا ہمارے ذہن میں متصور ہوتا ہے حالانکہ خارج میں ایک ہی گھوڑا ہے چھوٹے بڑے دو گھوڑے نہیں ہیں پس قوت مذکر کہ جو دو صورتیں چھوٹی بڑی متصور ہو رہی ہیں ان کے متغیر اور کبر کا جو اختلاف ہو رہا ہے آخر اس کی علت کیا ہے اس بارے میں عقلی طور پر تین احتمالات نکلے ہیں (۱) یا تو یہ اختلاف اس وجہ سے ہے کہ وہ دونوں صورتیں حقیقت یعنی نوع کے اعتبار سے مختلف ہیں کہ دو نوع کی دو صورتیں ہیں ایک چھوٹی اور ایک بڑی جیسے ایک ہاتھی کی صورت ہو اور دوسری چھتر کی۔ (۲) یا اس چیز کے چھوٹا اور بڑا ہونے میں مختلف ہونے کی وجہ سے جس سے وہ صورتیں ماخوذ اور منتزع ہو رہی ہیں مثلاً ایک صورت شخص کبیر سے ماخوذ ہے دوسری شخص منیر سے ماخوذ ہے (۳) یا محل مذکر میں اختلاف کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ محل مذکر ہی میں دو حصے ہیں ایک حصہ میں صورت منیرہ نقش ہونے کی صلاحیت ہے اور دوسرے حصہ میں صورت کبیرہ نقش ہونے کی صلاحیت ہے ان احتمالات ثلاثہ میں سے پہلے دو احتمال باطل ہیں احتمال اول تو اس وجہ سے کہ ہم ایک ہی نوع کی دو صورتوں کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک صورت ہاتھی کی اور دوسری چھتر کی ہے بلکہ ایک ہی نوع کی دو صورتیں ہیں چنانچہ تجربہ بارہ مشاہدہ ہے کہ ہمارے پاس ایک ہی نوع کی جزئی ہوتی ہے خواہ وہ فرس ہو یا انسان اور اس فرس یا انسان کی صورت صغیرہ اور کبیرہ دونوں طرح متصور ہو جاتی ہے، اور دوسرا احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ ایسا بھی نہیں ہے کہ خارج میں دو شخص موجود ہیں ایک شخص کبیر دوسرا شخص صغیر بلکہ خارج میں ایک ہی شخص ہوتا ہے اور اس کی دو صورتیں صغیرہ و کبیرہ متصور ہوتی ہیں بلکہ اس سے بڑھ کر بات یہ ہے کہ جس لئے وہ دو صورتیں ماخوذ ہو رہی ہیں اس لئے کہ خارج میں موجود ہونا بھی ضروری نہیں بلکہ اذونات ایسا ہوتا ہے کہ ایک معدوم شے کی دو صورتیں صغیرہ و کبیرہ متصور ہو جاتی ہیں جیسے جبل یا توتہ جو کہ معدوم ہے اس کی دو صورتیں متصور ہو جاتی ہیں ایک یا توتہ کا چھوٹا سا پہاڑ اور ایک بڑا سا پہاڑ متصور ہوتا ہے اس لئے یہ احتمال بھی باطل ہے اب تیسرا احتمال متعین ہو جاتا ہے کہ محل مذکر ہی میں یہ دونوں صورتیں مختلف ہو رہی ہیں یعنی محل مذکر میں دو حصے ہیں جو ایک دوسرے کے متغیر ہیں جس حصہ میں بڑی صورت متصور ہو رہی ہے وہ اس حصہ کے متغیر ہے جس میں صورت صغیرہ متصور ہو رہی ہے پس ایسی صورت میں یقیناً محل مذکر دو حصے کے

کے اعتبار سے منقسم ہو گا یعنی محل مدرک دو حصوں پر تقسیم ہو جائے گا ہر ایک حصہ کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ ہے کیا جا سکتا ہے اور جو شے موضع کے اعتبار سے منقسم ہوتی ہے وہ جسمانی ہوتی ہے کیونکہ مجرد عن المادہ چیز انقسام فی الواقع کو قبول ہی نہیں کرتی انقسام کو قبول کر نیوالی چیز تو جسمانی اور مادہ کی ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ وہ قوت مدرک جو اس جزئی کا تصور کر رہی ہے وہ جسمانی چیز ہے پس دعویٰ ثابت ہو گیا کہ کل مالہ تصور جزئی قوت جسمانی۔

میں اس کی ایک واضح مثال دیا کرتا ہوں کہ آپ نے ایک آئینہ دکھا ہو گا جس میں ایک گول سا حصہ بعض آئینوں میں تو بچول کی شکل میں اور بعض میں کسی دوسرے ڈیزائن کا بنا ہوا ایسا ہوتا ہے جس کا پانی اور مسالہ الگ ہی ہوتا ہے اس میں چھوٹی صورت نظر آتی ہے اور باقی پورے آئینہ میں بڑی صورت دکھائی دیتی ہے اب کوئی شخص اس آئینہ کو سامنے رکھ کر اپنی صورت اس میں دیکھے تو دوسرے میں اس میں نقش ہوں گی ایک صغیرہ دوسری کبیرہ تو اب یہاں بھی یہ سوال پیدا ہو گا کہ ان صورتوں کا صغیر و کبیر میں اختلاف کیوں ہے یہاں بھی وہ تین احتمالات عقلیہ پیدا ہوں گے یا تو اس درجے سے کہ آئینہ کے سامنے دو نوز موجود ہیں ایک صغیر دوسری کبیر، یہ احتمال باطل ہے اس لئے کہ فی الواقع ایسا نہیں ہے بلکہ ایک ہی نوع ہے اسی ایک نوع کی دو صورتیں اس میں دکھائی دے رہی ہیں ایک دوسرا احتمال یہ ہے کہ آئینہ کے سامنے دو شخص کھڑے ہیں ایک صغیر دوسرا کبیر، یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ یہاں تو ایک ہی شخص ہے مگر تیسرا احتمال یہ ہے کہ آئینہ میں دو قسم کے حصہ ہیں ایک حصہ کا پانی اور مسالہ کچھ اس قسم کا ہے کہ اس میں چھوٹی صورت نقش ہونے کی صلاحیت ہے دوسرے حصہ کا پانی اور مسالہ اس قسم کا ہے کہ اس میں بڑی صورت نقش ہونے کی صلاحیت ہے اور ظاہر ہے کہ واقع میں یہی احتمال متعین ہے کہ آئینہ دو حصوں پر منقسم ہے اسی پر قیاس کر کے آپ اس مقام پر دلیل مذکورہ کو خوب اچھی طرح سمجھ لیجئے۔

لاختلاف الصور تین بالحقیقۃ + حقیقت سے مراد نوعیت ہے یعنی نوعیت میں ان دونوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے محل من المذکر۔ یہاں من بیان ہے مدرک محل کا بیان ہے یعنی ان دونوں صورتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے محل میں یعنی مدرک میں جس کا مطلب یہ ہے کہ قوت مدرک میں دو علیحدہ علیحدہ حصے ہیں۔ ایک حصہ میں صورت صغیرہ دوسرے میں کبیرہ نقش ہوتی ہے،

قیل المحصور ممنوع الخ دلیل مذکور پر اشکال ہوتا ہے کہ اختلاف کے سبب کو تین صورتوں میں منحصر کرنا نہیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ایک چوتھا احتمال اور ہے کہ یہ اختلاف صغیر و کبیر اعراض کے اختلاف کی وجہ سے ہو جیسے شکل یا سواد و بیاض وغیرہ مثلاً ایک صورت مربع ہے دوسری گردی ہے یا ایک سیاہ دوسری سفید اس درجے سے وہ چھوٹی بڑی نظر آتی ہو جب تک یہ چوتھا احتمال باطل نہیں ہو گا اس وقت تک مقصد ثابت نہیں ہو گا۔

واجب بان المفروض الخ۔ شارح اشکال مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ ہم نے ان دونوں صورتوں کو اعراض میں مساوی فرض کر رکھا ہے یعنی وہ دونوں صورتیں ایک ہی شکل اور ایک ہی رنگ کی ہیں اس لئے یہ احتمال نہیں نکالے گا یہ اعتراض و جواب شارح قدیم علامہ میرک جنگلی نے ذکر کیا ہے جس کو شارح نے نقل کیا ہے، اور دوسرا جواب اس کا

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صرف شکل یا رنگ کا اختلاف صغیر و کبیر کے اختلاف کی علت نہیں بنتا ہے مگر ملاحظہ فرمائیے کہ پہلے سے پہلے  
 اقول تساویہما فی الاعراض الخ شارح جواب مذکور کو زور دہرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ہم نے اعراض میں مساوات  
 فرض کی ہے ہم دریافت کرتے ہیں کہ مساواة فی الاعراض سے کیا مراد ہے مساوات فی تشخصات الاعراض یا نے  
 ماہیات الاعراض۔ اگر اقول مراد ہے تو تشخصات اعراض میں مساوات کا پایا جانا محال ہے اس لئے کہ ایک شخص  
 و عین عرض دو چیزوں کے ساتھ دو مخلوق میں قائم ہو ہی نہیں ہو سکتا جب دو صورتیں ہیں اور دونوں کا محل بھی علیحدہ  
 علیحدہ ہے تو ہر ایک کا عرض مشخص مثلاً سواد مشخص یا بیاض مشخص یا شکل مشخص یہ بھی جدا جدا ہوں گے ان میں  
 مساوات نہیں ہو سکتی ہے اور اگر ماہیات الاعراض میں مساوات کو فرض کیا ہے تو اس سے اعتراض کا دروازہ بند  
 نہیں ہو گا کیونکہ اب وہی احتمال رہے گا کہ دونوں صورتیں سواد مطلق اور ماہیت سواد میں تو مساوی ہیں مگر تشخصات  
 سواد مثلاً سواد شدید اور سواد خفیف وغیرہ میں مختلف ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ سے صغیر و کبیر کا اختلاف ہو رہا  
 ہے، مگر ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ شکل یا رنگ کا اختلاف صغیر و کبیر کی علت نہیں ہوتا جیسا کہ مطلق رنگ یعنی سواد و بیاض  
 کا اختلاف علت نہیں ہو سکتا اسی طرح سواد شدید اور سواد خفیف کا اختلاف بھی صغیر و کبیر کے اختلاف کی علت  
 نہیں ہو سکتا ہے کما لا یجوز۔

وما ھذا اشارة فھو جسمانی۔ جس کا شان یہ ہو کہ وہ وضع کے اندر منقسم ہوتا ہو وہ جسمانی ہوتا ہے پس  
 قوت غیر کہ چونکہ وضع میں منقسم ہو رہا ہے اس لئے یہ بھی جسمانی ہے وضع کا مطلب اشارہ حسیہ ہے یعنی محل بدر  
 دو علیحدہ علیحدہ حصوں پر منقسم ہو گیا کہ ہر ایک کی طرف علیحدہ علیحدہ اشارہ حسیہ کیا جاتا ہے اور ایسی شے جسمانی ہوتی  
 ہے، مجرد عن المادہ شے از تو اشارہ حسیہ کو قبول کرتی ہے اور نہ انقسام کو۔ بہر حال فلک کی قوت فخر کہ قریب  
 کا جسمانیہ ہونا ثابت ہو گیا وسوال المطلوب،

قيل قد ثبت بالبرهان أن القوة الجسمانية لا تقوى على التحويلات الغير المتناهية  
 والنفس المنطبعة للفلك قوة جسمانية فكيف صدرت عنها هذه التحويلات الغير المتناهية  
 وهل هذا الا تناقض صريح وأجيب عن بيان مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر  
 المفارقة بواسطة نفوسها الجسمانية المنطبعة في أجرامها والبرهان انما قام على أن  
 القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية لا على أن لا تكون واسطة في صدور  
 تلك الآثار ومرتد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة  
 في صدور آثار لا تآهي اجازاً ايضاً كونها مبادئ لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك  
 التحركات عنهم واذا كانت واسطة فليجز أيضاً أن يباشرها استقلالاً وقد يجاب  
 ايضاً بان هذه التحركات الغير المتناهية صادرة عن النفس المنطبعة بواسطة طويان  
 الانفعالات الغير المتناهية عليهما من النفس المجردة والثابت بالبرهان امتناع صدور

التحریکات الغير المتناهیة من القوة الجسمانية ابتداءً من غیر واسطه وذلك ولاننا  
صدر التحریکات الغير المتناهیة عنها بواسطة الانفعالات الغير المتناهیة الطاریة  
علیها من غیر هافت اصل

**ترجمہ** کہا گیا کہ دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر قدرت نہیں رکھتی ہے اور فلک کیلئے نفس منطبعہ قوت جسمانیہ ہے پس اس سے یہ تحریکات غیر متناہیہ کیسے صادر ہو جائیں گی اور نہیں ہے یہ مگر صریح تناقض۔ اور اس کا جواب دیا گیا اس طور پر کہ حرکات فلکیہ کے مبادی (علتیں) وہ جو ہر مجردہ (عن المادة) ہیں ان (افلاک) کے نفوس منطبعہ کے واسطے سے ان (افلاک) کے اجسام میں۔ اور دلیل بیشک اس بات پر قائم ہوئی ہے کہ قوت جسمانیہ آثار غیر متناہیہ کی (براہ راست) مؤثر نہیں ہوتی نہ کہ اس بات پر کہ وہ ان آثار کے صادر ہونے میں واسطہ بھی نہیں ہوتی اور اس کو رد کر دیا گیا اس طرح کہ جب قوت جسمانیہ کا مدرت غیر متناہیہ تک باقی رہنا اور اس کا آثار غیر متناہیہ کے صادر ہونے میں واسطہ بننا جائز ہے تو ان آثار کیلئے علت بننا بھی جائز ہوگا اس لئے کہ وہ (قوت جسمانیہ) فلاسفہ کے نزدیک ان تحریکات کا خود اپنے اختیار سے ارتکاب کرنے والی ہوتی ہے اور جب یہ واسطہ ہو سکتی ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہئے کہ ان (آثار) کا ارتکاب خود مستقل طور پر کرے، اور کبھی جواب دیا جاتا ہے نیز اس طور پر کہ یہ تحریکات غیر متناہیہ نفس منطبعہ سے صادر ہوتی ہیں غیر متناہیہ انفعالات کے طاری ہونے کے واسطے سے اس (نفس منطبعہ) پر نفس مجردہ کی جانب سے اور دلیل سے ثابت شدہ چیز تحریکات غیر متناہیہ کا قوت جسمانیہ سے ابتداء بغیر واسطہ کے صادر ہونے کا محال ہونا ہے اور یہ منافی نہیں ہے تحریکات غیر متناہیہ کے صادر ہونے کے اس (نفس منطبعہ) سے انفعالات غیر متناہیہ کے واسطہ سے جو اس پر طاری ہونے والے ہیں اس کے غیر کی طرف سے (یعنی نفس مجردہ کی طرف سے) پس تو غور کر لے۔

**تشریح** قبیل قد ثبت بالبرهان الخ دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض دراصل شارح مدیر الحکمہ ملازادہ حرزبانی نے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فصل سابق میں دلیل سے یہ ثابت کیا چکا ہے کہ قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہے اور فصل ہذا میں آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ فلک کی قوت محرکہ قریبہ (جس کو نفس منطبعہ کہتے ہیں) قوت جسمانیہ ہے تو جب یہ قوت جسمانیہ فلک کیلئے محرکہ ہے اور فلک کی حرکات غیر متناہیہ ہیں تو یہ حرکات غیر متناہیہ برتاؤ ہوگی تھی تو فلک کیلئے محرکہ بنے گا تو آپ کے کلام میں صریح تناقض ہو رہا ہے کہ قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر قادر بھی ہے اور قادر بھی نہیں ہے،

وهل هذا الاتناقض صریح۔ هل استفہایہ ما نفی کے معنی میں ہے یعنی ما هذا الاتناقض صریح واجب عنہ بان مبادی الحركات الخ اعتراض کا جواب دیتے ہیں جس کو سمجھنے سے قبل تمہیداً یہ جان لیجئے کہ حرکات فلکیہ کی جو علتیں ہیں جو افلاک کو حرکت کراتی ہیں وہ دراصل نفوس مجردہ عن المادة ہیں مگر وہ براہ راست اور بلا واسطہ محرکہ نہیں ہوتیں بلکہ نفوس جسمانیہ کے واسطے سے محرکہ ہوتی ہیں جیسا کہ فصل ہذا اور فصل سابق

کے شروع میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ فلک کی قوت مجرکہ بعیدہ جو بلا واسطہ مجرکہ قریبہ کے مجرکہ بنتی ہے وہ مجرکہ عن المادہ ہے اور قوت مجرکہ قریبہ جو بلا واسطہ مجرکہ بنتی ہے وہ قوت جسمانیہ ہے پس قوت مجرکہ عن المادہ کا اثر فلک تک قوت جسمانیہ کے واسطے سے پہنچتا ہے قوت جسمانیہ اصل مجرکہ نہیں ہے بلکہ صرف واسطہ ہے اور اصل مجرکہ قوت مجرکہ عن المادہ ہے۔ اس تمہید کے بعد جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں دلیل سے جو ثابت کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ قوت جسمانیہ اصالتاً حرکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہے، یہ نہیں کہ وہ ان حرکات غیر متناہیہ کے صادر ہونے میں واسطہ بھی نہیں بن سکتی اور فصل ثانیہ میں جو بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ قوت جسمانیہ حرکات غیر متناہیہ کے صادر ہونے میں واسطہ ہے تو فنی اصالتاً قادر ہونے کی ہے اور اثبات واسطہ بننے کا ہے فلانما قضیٰ بین الکلا مین۔

مبادی الحركات الفلکیة الی مبادی مبداء کا معنی ہے علت اور سبب، مراد اس سے قوت مجرکہ ہے جو حرکت فلکیہ کی علت اور سبب ہوتا ہے،

ہی الجواہر المفارقة۔ مفارقة کے معنی مجرکہ عن المادہ، جو اہر مجرکہ سے مراد نفوس فلکیہ مجرکہ ہی ہیں (جن کو قوائے مجرکہ بعیدہ بھی کہا جاتا ہے) نہ کہ عقول مجرکہ اور نہ تو یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب افلاک کیلئے مجرکہ عقول مجرکہ ہیں تو پھر ان کیلئے نفوس مجرکہ کو ماننے کی کیا ضرورت ہے۔

نفوسہا الجسمانیة المنطبعة۔ مراد قوائے مجرکہ قریبہ ہیں جن کو نفوس منطبعة کہتے ہیں منطبعة کہنے کی وجہ سے برگزیدہ ہے انہا غیر متناہیہ۔ آثار سے مراد حرکات فلکیہ ہیں جو قوت مجرکہ کا اثر ہوتی ہیں۔

ویرد بانہ لما جاز لبقاء القوة الجسمانیة الی جواب مذکور کو رد کرتے ہیں کہ تجیب نے یہ تو اعتراف کر ہی لیا ہے کہ قوت جسمانیہ حرکات غیر متناہیہ کیلئے واسطہ بنتی ہیں اور ظاہر ہے کہ واسطہ بننے کے لئے بھی قوت جسمانیہ کو غیر متناہیہ مدت تک باقی رہنا ہو گا تو جب اس کو غیر متناہیہ زمانہ تک باقی رہنا ہی ہے۔ تو یہ اصالتاً حرکات غیر متناہیہ کی علت کیوں نہیں بن سکتی۔ اگر یہ زمانہ غیر متناہیہ تک باقی رہنے والی نہ ہوتی تو کہہ سکتے تھے کہ یہ اصالتاً حرکات غیر متناہیہ کی علت اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ علت کے عدم سے معلول کا عدم ہو جاتا ہے پس حرکات غیر متناہیہ کا متناہیہ ہونا لازم آئے گا اس لئے آپ کی بات ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ قوت جسمانیہ اصالتاً تو حرکات غیر متناہیہ کیلئے مؤثر نہیں ہو سکتی البتہ ان کے صدور میں واسطہ بن سکتی ہے حالانکہ اصالتاً مؤثر ہونے اور واسطہ بننے میں بظاہر کوئی فرق نہیں ہے۔ جبکہ فلاسفہ کے نزدیک قوت مجرکہ سے آثار کو اخذ کرنا پھر فلک تک پہنچانا یہ خود اس کا کام ہے اس کے اور فلک کے درمیان تو کوئی اور دوسرا واسطہ نہیں ہے، تو جب یہ ان حرکات کا بالاختیار خودیراہ راستہ ارتکاب کرنے والا ہے تو اصالتاً اور حقیقتاً مستقل بھی وہ ان حرکات کے لئے مؤثر اور علت بن سکتا ہے۔

وقد تجاب ايضا بان هذه الحركات الی اصل اعتراض کا ایک جواب دیا گیا ہے جو کلاماً زیادہ مزید بازانے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فصل سابق میں دلیل سے جو ثابت ثابت کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے



تحرکات غیر متناہیہ کا ابتداءً بغیر واسطہ کے صادر ہونا محال ہے اور فصل ہذا میں جو ثابت کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے جو حرکات غیر متناہیہ صادر ہوتی ہیں وہ انفعالات غیر متناہیہ کے واسطہ سے ہوتی ہیں جو نفس مجرہہ کی طرف سے اس پر طاری ہوتے ہیں یعنی نفس مجرہہ کی طرف نفس منطبعہ (قوت جسمانیہ) پر انفعالات اور تاثرات غیر متناہیہ طاری ہوتے ہیں یہ قوت ان انفعالات اور تاثرات کو قبول کرتی ہے پھر ان کے واسطہ سے اس سے حرکات غیر متناہیہ کا صدور ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ابتداءً بغیر واسطہ کے صدور کے محال ہونے اور واسطہ کے ذریعہ صدور کے جائز ہونے میں کوئی منافیات نہیں ہے فلا تناقض۔

بواسطہ طریق انفعالات الخیر المتناہیۃ الخ نفس مجرہہ کی طرف سے نفس منطبعہ پر انفعالات کے طاری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اولاً نفس مجرہہ حرکت کا کلی تصور کرتا ہے پھر اس کے اندر حرکت کا شوق کلی اور ارادہ کلیہ پیدا ہوتا ہے ان امور ثلثہ کلیہ (تصور کلی، شوق کلی، ارادہ کلیہ) کے واسطہ سے نفس منطبعہ کے اندر اس بات کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ ہر شخص چکر کا تصور جزئی اور شوق جزئی اور ارادہ جزئیہ اس کو حاصل ہو جائے چنانچہ یہ قوت جسمانیہ ہر ایک چکر سے قبل اس کا تصور جزئی کرتی ہے پھر اس کا شوق جزئی پیدا ہوتا ہے پھر اس کا ارادہ جزئیہ کرتی ہے جس سے اس چکر کا صدور ہوتا ہے اسی طرح الی غیر النہایہ ہوتا رہتا ہے پس انفعالات سے مراد یہی تصورات جزئیہ، اشواق جزئیہ اور ارادات جزئیہ ہیں، مگر یہاں پر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ان امور ثلثہ کلیہ اور امور ثلثہ جزئیہ کا اصل فیضان ان دونوں (نفس مجرہہ اور نفس منطبعہ) پر مبدئاً فیاض یعنی عقل فعال کی طرف سے ہوتا ہے مگر چونکہ نفس منطبعہ پر صدور اور فیضان کیلئے وسیع نفس مجرہہ ہے اس لئے مسامحہ یہ کہہ دیا گیا ہے کہ نفس منطبعہ پر ان کا طریق ان نفس مجرہہ کی طرف سے ہوتا ہے واثبات بالبرہان الخ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ فصل سابق میں ابتداءً اور بغیر واسطہ کی تو کوئی تیسری نہیں ہے اس میں تو مطلقاً کہا گیا ہے کہ قوت جسمانیہ حرکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہوتی یعنی نہ تو ابتداءً بغیر واسطہ کے اور نہ واسطہ کے ساتھ اور فصل ہذا میں بواضع انفعالات قادر ہونے کو بیان کیا گیا ہے پس تناقض علی حالہ باقی ہے اس لئے یہ جواب درست نہیں ہے،

فتاقل شارح نے فتاقل کہہ کر جواب کے مخدوش ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے انہیں دو خرابیوں کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہیں ایک تو مسامحہ اختیار کرنا دوسرے اشکال مذکور کا وارد ہونا جس سے تناقض علی حالہ باقی رہتا ہے یا فتاقل کہنے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ نفس منطبعہ تو واحد ہے اس سے آثار غیر متناہیہ کیسے صادر ہو سکتے ہیں جبکہ فلاسفہ کے یہاں طے شدہ ہے کہ الواحد لا یصدر عن الا الواحد۔ ناہم۔

الفن الثالث فی العنصریات وهو مشتمل علی ستة فصول فصل فی البسائط  
العنصریۃ وهي اربعۃ بالاسبق ابراج العنصریۃ اربعا بارداً واحاراً وعلی التقديرین  
لما رطب او یابس فالبارد الرطب هو الماء والبارد الیابس هو الارض والحار

الیابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والحنصر هو الأصل في اللغة العربية  
 كاسطقتين في اللغة اليونانية وهذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات  
 تسمى اسطقتات ومن حيث انها تحمل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث  
 انها يحصل بنفثها عالم الكون والفساد تسمى اركاناً ومن حيث انها ينقلب كل  
 منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته  
 الطبيعية اى النوعية والا لشغل كل واحد منها بالطبع حينئذ الاخر المناسب ترك  
 الكل اذ لا يكتم توافق الكل عند عدم تعالف الكل والتالى باطل اذ كل واحد  
 منها يهرب بطبعه عن حيزه غيره فالقادم مسـ

**ترجمہ** تیسرا فن عنصریات کے بیان میں ہے اور وہ چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔ یہ فعل لب الیٰ عنصر  
 کے بیان میں ہے اور وہ چار ہیں تلاش کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ عنصر یا تو ٹھنڈا ہوگا  
 یا گرم اور ان دونوں تقدریوں پر یا تو تر ہوگا یا خشک، پس ٹھنڈا اور تر یہ تو یانی ہے اور ٹھنڈا خشک  
 یہ مٹھا ہے اور گرم خشک وہ آگ ہے اور گرم تر وہ ہوا ہے، اور عنصر یہ عربی لغت میں اصل (کے معنی میں)  
 ہے جب کہ اسطقتس یونانی لغت میں، اور ان چاروں کا نام اس حیثیت سے کہ ان سے مرکبات مرکب ہو  
 ہیں اسطقتات رکھا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ان کی طرف مرکبات کھلتے ہیں ان کا عناصر نام رکھا جاتا  
 ہے اور اس حیثیت سے کہ ان کے نتیجے میں جمع ہونے سے کون دف کا عالم حاصل ہوتا ہے ان کا نام اركان  
 رکھا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف بدلتا ہے ان کا نام اصول کون و  
 فساد رکھا جاتا ہے اور ان (لب الیٰ عنصریہ) میں سے ہر ایک اپنی صورت طبعیہ یعنی نوعیہ میں دوسرے  
 کے مخالف ہے درز تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حیز (مکان) کو طبعی طور پر پر کر دیتا، مناسب کل  
 کو ترک کرنا ہے اس لئے کہ گل کے مخالف ہونے کے وقت گل کا موافق ہونا لازم نہیں ہے اور تالی باطل ہے  
 اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی طبیعت کی وجہ سے اپنے علاوہ کے حیز سے بھاگتا ہے پس مقدم بھی اس  
 (تال) کے مثل ہے،

**تشریح** الفن الثالث في العناصر التي مباحث نكليات سے فارغ ہو کر عنصریات کے مباحث  
 بیان کرتے ہیں، عنصریات سے مراد عناصر اربعہ اور تمام اشیاء جو عناصر اربعہ سے بنتی ہیں  
 خواہ ترکیب تام کے ذریعہ یعنی چاروں عناصر سے مل کر نہیں جیسے مولیبدینہ یعنی معادن (جن کو جمادات بھی  
 کہتے ہیں) نباتات، حیوانات، خواہ ترکیب غیر تام کے ذریعہ نہیں یعنی دو دو سے مرکب ہوں جیسے کائنات  
 (فضاء میں پیدا ہونے والی چیزیں) جیسے بادل، بارش، آدلا، رعد، برق وغیرہ جن کا بیان فصل ثانی میں ہے،

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مصنف نے فن ہذا میں غیر عنفریات کے احوال کو بھی بیان کیا ہے چنانچہ اخیر میں نفس ناطقہ کے تجرّد اور حدوث کو بیان کیا ہے حالانکہ نفس ناطقہ الہیات میں سے ہے نہ کہ عنفریات میں سے، کیونکہ نفس ناطقہ جو روح خارجہ اور وجود ذہنی کسی بھی اعتبار سے مادہ کا محتاج نہیں ہوتا، اس کا جواب یہ ہے کہ نفس ناطقہ کے احوال کا ذکر مقصود بالذات ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ تبعاً اگلی ہے کیونکہ حیوان کے ذکر کے بعد فصل سادس میں جب انسان کے احوال کو بیان کیا تو انسان کیلئے چونکہ نفس ناطقہ ہوتا ہے اس لئے تبعاً نفس ناطقہ کے احوال تجرّد اور حدوث کو بھی بیان کر دیا فلا اشکال،

وہو مشتمل علی سنتہ قصول۔ فن ثالث چھ فصلوں پر مشتمل ہے فصل اول ب لٹ عنفریہ کے بیان میں ہے۔ فصل ثانی کائنات الجوّ (فضاء میں پیدا ہونے والی اشیاء) کے بیان میں، فصل ثالث معادن یعنی جمادات کے بیان میں، فصل رابع نباتات کے بیان میں، فصل خامس حیوان کے بیان میں، فصل سادس انسان کے بیان میں ہے، فصل فی البساط العنصریہ، ب لٹ بسیط کی جمع ہے، بسیط کے معنی وہ ہے جو اجزاء سے مرکب نہ ہو ب لٹ عنفریہ چار ہیں، آگ، ہوا، پانی، مٹی۔ ان پر ب لٹ کا جو حکم لگایا گیا ہے وہ اسوج سے کہ حکماء نے جب ترکیب اور تحلیل کے طریقہ کے متعلق بحث کی تو تحقیق و تفتیش کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ تمام اجسام انہیں عناصر اربعہ سے مرکب ہوتے ہیں اور تمام اجسام کی جب تحلیل اور تجزیہ کرتے ہیں تو اس تحلیل و تجزیہ کی انتہا انہیں عناصر اربعہ کی طرف ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ عناصر اربعہ نہ تو اجسام سے مرکب ہوتے ہیں اور نہ اجسام کی طرف ان کی تحلیل ہوتی ہے اسلئے یہ بات سمجھ میں آئی کہ یہ عناصر ب لٹ میں اس لئے ان پر ب لٹ کا حکم لگا دیا جانا چاہئے کہ مصنف نے فصل ہذا میں ب لٹ عنفریہ کے متعلق پانچ احکام بیان کئے ہیں، ب لٹ عنفریہ کے تعداد کہ وہ چار ہیں (آگ، ہوا، پانی، مٹی) ب لٹ عنفریہ کی صورت نوعیہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں ب لٹ عنفریہ کون و فساد کو قبول کرتے ہیں ان میں انقلاب (ایک کا دوسرے سے بدل جانا) پایا جاتا ہے ب لٹ عنفریہ کی کیفیات ان کی صورت نوعیہ کے مغایر ہیں ب لٹ عنفریہ جب آپس میں ملتے ہیں تو ایک کیفیت متوسطہ پیدا ہوتی ہے جس کو مزاج کہا جاتا ہے،

وحوار لجة۔ احکام خمسہ میں سے حکم اول کا بیان ہے کہ ب لٹ عنفریہ چار ہیں، مشابہ اور اشتراقیین دونوں کا اس پر اتفاق ہے اگرچہ اشتراقیین نے نار کے عنفر مستقل ہونیکا انکار کیا ہے کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ فلک قرص متصل جو ہوا ہے وہ فلک کے حرکت کرنے کی وجہ سے گرم ہو کر آگ بن گئی کیونکہ حرکت سے حرارت پیدا ہوتی ہے فلک قرص حرکت کرنے کی وجہ سے گرم ہے ہوا کا جو ذرہ اس سے اتصال ہے اسلئے اس میں حرارت آگنی جس سے ہوا کا اوپر کا حصہ نار بن گیا بہر حال نار ان کے نزدیک مستقل عنفر نہیں ہے البتہ فلک کے تابع ہو کر وہ اس کو عنفر کہتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک بھی عناصر کی تعداد چار ہی ہے،

بالاستقراء، الاستقراء کے معنی لغت میں قریب قریب پھرنے اور قبیح اور تلاش کرنے کے آتے ہیں

اور منطقتی اصطلاح میں استقرار کی تعریف یہ ہے۔ الحکمہ علیٰ کلّ بتبع اکثر الجزئیات، متبع اور تلاش کرنے کے بعد اکثر جزئیات میں کوئی خاص بات پا کر تمام افراد پر اس کا حکم لگا دینا، اسی لئے استقرار یقین کا قائمہ نہیں دیتا کیونکہ ممکن ہے کوئی جزئی ایسی ہو جو تمھاری تلاش میں نہ آئی ہو اور اس میں وہ خاص بات موجود نہ ہو، بالاستقرار کہہ کر اس طرف اشارہ ہے کہ عناصر کا چار میں انحصار کسی دلیل عقلی سے ثابت نہیں ہے جو نفی و اثبات کے درمیان دائرہ ہوتی ہے جس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ دلیل استقرانی سے ہے کہ حکماء کو متبع اور تلاش کے بعد عناصر چار ہی بل پائے ہیں اس لئے انھوں نے چار میں انحصار کر دیا ممکن ہے کوئی پانچواں عنصر بھی موجود ہو جو ان کی تلاش میں نہ آیا ہو کیونکہ عدم وجدان عدم وجود کی دلیل نہیں ہے، حکماء نے متبع و تلاش کے بعد عناصر چار میں انحصار کیا ہے وہ اس طرح کہ انھوں نے دیکھا کیفیات چار ہیں دو فاعلیہ ہیں یعنی اثر کرنیوالی جیسے حرارت اور برودت اور دو انفعالیہ ہیں یعنی اثر قبول کرنیوالی جیسے رطوبت اور بیہوست کہ یہ تشکل اور افتراق و اتصال کو قبول کرنے والی ہیں اور یہ بھی دیکھا کہ ہر عنصر کے اندران میں سے ایک کیفیت فعلیہ اور ایک کیفیت انفعالیہ فرزد ہوتی ہے اور چونکہ حرارت و برودت میں منافات ہے اسی طرح رطوبت و بیہوست میں منافات ہے اسلئے کسی عنصر کے اندر نہ تو چاروں جمع ہو سکتی ہیں اور نہ ان میں سے نین کا اجتماع ہو سکتا ہے ایسے ہی کسی عنصر میں حرارت و برودت یا رطوبت و بیہوست یہ دو دو بھی جمع نہیں ہو سکتیں ورنہ اجتماع متنافیوں لازم آئیگا اس لئے دو دو کیفیتوں کے جمع ہونے کی چار ہی صورتیں ہو سکتی ہیں عا حرارت و بیہوست عا حرارت و رطوبت عا برودت و رطوبت عا برودت و بیہوست، ان میں سے کسی بھی صورت میں اجتماع متنافیوں نہیں ہے اس لئے عناصر چار میں منحصر ہو گئے۔ حرارت و بیہوست والا عنصر نار (آگ) ہے، حرارت و رطوبت والا ہوا، برودت و رطوبت والا پانی اور برودت و بیہوست والا عنصر ارض (مٹی) ہے، یہ حکماء کا متبع اور تلاش ہے ورنہ تو ممکن ہے کہ کوئی پانچواں عنصر یا بھی موجود ہو جو ان تمام کیفیات سے خالی ہو اور وہ ان کو نہ بل پایا ہو، اسی لئے یہ انحصار فی الارض استقرانی ہوا نہ کہ عقلی فاقہم۔

بعض لوگوں نے دلیل حصر استقرانی ایک دوسرے طریقہ پر بھی بیان کی ہے کہ ہم نے ان تمام اجسام کا متبع کیا جو ہم سے متصل ہیں تو ہم نے پایا کوئی جسم بھی حرکت مستقیمہ سے خالی نہیں ہے اب یہ حرکت مستقیمہ دو حال سے خالی نہیں یا تو علو (بلندی) کی طرف ہوگی یا سفلی (پستی) کی طرف، اگر علو کی طرف ہے تو بحیرہ دو حال سے خالی نہیں یا تو علو حقیقی (نتہائ بلندی) کی طرف یا علو اضافی کی طرف ہوگی، علو اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے کی طرف نسبت کے اعتبار سے وہ اعلیٰ ہو اور دوسری شے کی طرف نسبت کے لحاظ سے وہ اسفل ہو، اگر علو حقیقی کی طرف حرکت کرتا ہے تو وہ عنصر خفیف حقیقی ہوگا کیونکہ خفیف حقیقی ہی علو حقیقی کی طرف حرکت کیا کرتا ہے اس کو عنصر نار کہتے ہیں اور اگر علو اضافی کی طرف حرکت کرتا ہے تو وہ خفیف اضافی ہوگا اس کو عنصر ہوا کہتے ہیں کہ ہوا میں خفیت ہے مگر آگ سے کم درجہ کا ہے اسی لئے وہ آگ سے نیچے ہے مگر پانی

سے اس کو اعلویت حاصل ہے، اور اگر اسفل کی طرف حرکت کرتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو سفلی حقیقی کی طرف حرکت کرے گا یا سفلی اضافی کی طرف، اگر سفلی حقیقی کی طرف کرتا ہے تو وہ ثقیل حقیقی ہوگا کیونکہ ثقیل حقیقی یعنی مطلقاً بھاری شے، انتہائی اُپنی کی طرف حرکت کیا کرتی ہے اس کو عنصر ارض کہتے ہیں۔ اور اگر سفلی اضافی کی طرف حرکت کرتا ہے تو ثقیل اضافی ہوگا اس کو عنصر مائے کہتے ہیں کہ پانی کے اندر ثقل ہے مگر ارض سے کم درجہ کا ہے اسی لئے وہ ارض سے اوپر ہے مگر ہوا کے اعتبار سے اس کو اسفلیت حاصل ہے، اس طرح عناصر چار میں منحصر ہو گئے ہیں بہر حال اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ آگ میں خفت حقیقیہ اور ہوا میں خفت اضافیہ ہے، پانی میں ثقل اضافی اور ارض میں ثقل حقیقی ہے، نیز آگ مخلوق حقیقی کی طرف، ہوا مخلوق اضافی کی طرف، پانی سفلی اضافی کی طرف اور مٹی سفلی حقیقی کی طرف حرکت کرتی ہے،

اذا الغصی الخ۔ وجہ الحصر فی الاربعۃ کا بیان ہے کہ عنصر دو حال سے خالی نہیں یا تو بار و ہوا یا چار پھر ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں یا تو رطب ہوگا یا یابس یہ چار صورتیں ہو گئیں، اگر بار و رطب ہے تو مائے ہے اگر بار و یابس ہے تو ارض ہے اگر چار یابس ہے تو آہ ہے اگر چار رطب ہے تو ہوا ہے، مصنف نے جس ترتیب سے عناصر اربعہ کو ذکر کیا ہے یہ ترتیب زیادہ مناسب نہیں ہے بہتر یہ تھا کہ یا تو اوپر سے نیچے کی طرف کی ترتیب سے ذکر کرتے، آگ، ہوا، پانی، مٹی، یا نیچے سے اوپر کی طرف، مٹی، پانی، ہوا، آگ، اقبال بار و احوار۔ بار و کے معنی مال البرودہ وہ شے جس میں ٹھنڈک ہو، برودت کی تعریف یہ ہے ہی کیفیت من شانہما الثقل والتکافؤ۔ برودت اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کی شان ثقل (بھاری پن) اور تکافؤ (اجزاء کا آپس میں ملا ہوا ہونا) ہو، حار کے معنی مال الحاررت وہ شے جس میں گرمی ہو، حرارت کی تعریف ہی کیفیت من شانہما الخف والتمخلل، حرارت اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کی شان خفت (ہلکا پن) اور تمخلل (اجزاء کا ملا ہونا درمیان میں سے خالی ہونا) ہو، یہاں مراد لطیف اور نرم ہونا ہے، تمخلل اور تکافؤ کی حقیقت کی تفصیل آپ ص ۱۱۱ پر پڑھ چکے ہیں، حرارت اور برودت میں سے ہر ایک کو قائلہ یا فعلیہ کہا جاتا ہے کیونکہ ان میں ناعلیت کی صفت ہوتی ہے فعل کے معنی اثر کرنا یہ دونوں کیفیتیں اپنی مجاورت سے میں اثر کرتی ہیں یعنی اشیا کو ٹھنڈا اور گرم کر دیتی ہیں،

اما رطب او یابس۔ رطب کے معنی مال الرطوبہ وہ شے جس میں تری ہو رطوبت کی تعریف ہی کیفیت ثقیلی سہولۃ التشکل والافتراق والاتصال، رطوبت وہ کیفیت ہے جو آسانی کے ساتھ شکل اختیار کرنے، اجزاء کے علیحدہ علیحدہ ہوجانے اور مل جانے کا تقاضا کرتی ہے۔ یابس کے معنی مال الیوسہ وہ شے جس میں خشکی ہو، یوسہ کی تعریف ہی کیفیت ثقیلی صعبۃ التشکل والافتراق والاتصال، یوسہ وہ کیفیت ہے جو ان امور ثلاثہ مذکورہ کا دشواری کے ساتھ تقاضا کرتی ہے، ان دونوں (رطوبت اور یوسہ) کو الفعالیہ یا منفعلہ کہا جاتا ہے والفعال کے معنی اثر قبول کرنا یہ دونوں اپنے غیر سے اثر قبول کرتی ہیں جیسے مختلف شکلوں کو قبول کرنا افتراق والاتصال کو قبول کرنا وغیرہ۔

فالبارد الرطب هو السماء، پس بار در رطب پانی ہے، ماء کی تعریف یہ ہے جو جسم بسیط موضعی الطبعی فوق الارضی و تحت الهواء۔ وہ ایسا جسم بسیط ہے جس کا مکان طبعی مٹی کے اوپر اور مٹی کے نیچے ہے پانی کے بارہ ہونے کی دلیل تو یہ ہے کہ اگر پانی کو آگ سے گرم کر کے رکھ دیا جائے اور اس پر کوئی خارجی اثر نہ ہو تو وہ پانی رفتہ رفتہ ٹھنڈا ہوتا چلا جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی طبیعت میں ذاتی طور پر برودت موجود ہے اگر برودت اسکی ذاتی اور طبعی نہ ہوتی تو یہ برودت کی طرف نہ لڑتا، اور اس کے رطب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آب نے ابھی اور رطوبت کی تعریف پڑھی ہے کہ وہ ایسی کیفیت ہے جو نہایت سہولت کے ساتھ شکل و افتراق و اتصال کو مقضی ہے پانی کے اندر آب دیکھئے یہ ہی بات پائی جاتی ہے کہ بڑی آسانی کے ساتھ مختلف شکلوں کو قبول کر لیتا ہے اگر مٹی کی شکل کے برتن میں پانی ڈالا جائے تو پانی کی شکل مٹی کی شکل میں جاتی ہے اور اگر گڑی (گول) شکل کے برتن میں بھر دیا جائے تو پانی کی شکل بھی گڑی ہو جاتی ہے غرض جیسی شکل کے طرف میں بھی پانی بھرا جائے گا ویسی ہی شکل اختیار کر لے گا ایسے ہی افتراق و اتصال کو بھی پانی بڑی آسانی سے قبول کر لیتا ہے ایک پیالہ کا پانی آپ دو پیالوں میں کریں تو پانی کے آسانی سے دو جدا جدا حصے ہو جاتے ہیں اور جب ان دونوں کو ایک ہی پیالہ میں کریں تو آسانی کے ساتھ دونوں حصے جڑ جاتے ہیں۔

والبارد اليابس هو الارض۔ اور بار در یابس ارض (مٹی) ہے ارض کی تعریف ہی جسم بسیط موضعی الطبعی وسط الکائن وہ ایسا بسیط اور مٹی جس جسم ہے جس کا مکان طبعی تمام اجسام کے وسط اور بیچ میں ہے جیسا کہ ص ۲۱۹ پر نقشہ میں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ ارض کے بارہ ہونے کی دلیل ایک تو وہی ہے کہ اگر مٹی کو آگ سے گرم کر کے پھر رکھ دیا جائے اور اس پر کوئی خارجی اثر نہ ہو تو وہ رفتہ رفتہ ٹھنڈی ہو جاتی ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ حکم ثالث میں پڑھیں گے کہ مٹی پانی میں تبدیل ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ایک عنصر متعین دوسرے عنصر میں تبدیل اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ان دونوں میں مناسبت ہو، بغیر مناسبت کے انقلاب نہیں ہو سکتا، مناسبت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں عنصر کیفیات اربعہ میں سے کسی کیفیت میں مشترک ہوں پانی کے اندر دو کیفیتیں ہوتی ہیں برودت اور رطوبت، اور مٹی میں چونکہ یہ دو سوست ہوتی ہے اس لئے وہ پانی کے ساتھ رطوبت میں مشترک نہیں ہو سکتی در نہ رطوبت و سوست کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ اجتماع ضدین ہے، اس لئے مٹی کا پانی کے ساتھ برودت میں شریک ہونا متعین ہو گیا پس مٹی کے اندر برودت کا موجود ہونا ثابت ہو گیا۔ اور مٹی کے یابس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ سوست شکل و افتراق و اتصال کی صورت کی مقضی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے اور ظاہر ہے کہ مٹی میں شکل اور افتراق و اتصال کو قبول کرنا دشواری سے ہوتا ہے اگر کسی مقام کی مٹی زیادہ سخت ہوتی ہے وہاں کی مٹی کو توڑنے اور کھودنے کیلئے پھادلوں اور گدالوں سے بڑھ کر مشینوں کی ضرورت پڑتی ہے،

والحدار اليابس هو النار۔ حار یا بس آگ ہے۔ نار کی تعریف ہی جسم بسیط موضعی



الطابع مَقْعَرٌ فَلَيْتَ الْعَمِي - نار ای جسم بسیط ہے جس کا مقام طبعی نلکے قمر کی سطح کے نیچے کا حصہ ہے جیسا کہ  
 ۲۱۹ نمبر پر نقشہ میں ملاحظہ ہوا، نار کے حار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کے اندر لطافت اور خفت ہوتی ہے چنانچہ جو آگ  
 ہمارے قریب پائی جاتی ہے یا جو دیکھ اس کا تلبس زمین سے ہوتا ہے اور زمین میں کثافت و ثقل ہے اور یہ لطافت و  
 خفت کے مواضع اور مخالفت میں سے ہے تو مواضع کے ساتھ تلبس کے باوجود آگ میں لطافت اور خفت ہے تو جو  
 آگ اور کرہ ناری کے اندر پائی جاتی ہے جو کثافت و ثقل والے مواضع سے بالکل محفوظ ہے اس میں کس قدر لطافت و  
 خفت ہوگی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لطافت و خفت یہ آگ کا ذاتی اور طبعی وصف ہے اور لطافت و خفت حرارت  
 کا اثر ہے جیسا کہ منہا پر حرارت کی تعریف گذر چکی ہے ہی کیفیت منہا الخفة و الخفلة، پس معلوم ہوا کہ  
 آگ کے اندر طبعی طور پر حرارت موجود ہوتی ہے اور نار کے یا بس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ تبدیل اشکال کو بڑی دشواری  
 سے قبول کرتی ہے چنانچہ جس طرح پائی اور ہوا کو مرتع و غمس اور مسدس شکلوں میں تبدیل کرنا آسان ہے اس طرح  
 آگ میں نہیں ہے آگ اپنی ایک صوبری اور مخروطی شکل رکھتی ہے لہذا یہ اپنی اس شکل کو بڑی دشواری سے  
 چھوڑتی ہے اگر پھونک وغیرہ سے کھینچ تان کر اس کی شکل کو ادھر ادھر کو تبدیل بھی کیا جاتا ہے تو جبر ختم ہوتے ہی  
 یہ فوراً اپنی وہی صوبری شکل اختیار کر لیتی ہے اور دشواری سے تبدیل اشکال کو قبول کرنا یہ سبب کی علامت ہے  
 جیسا کہ منہا پر یہ سبب کی تعریف میں معلوم ہو چکا ہے پس معلوم ہوا کہ نار یا بس ہے،

والحار الرطب الهراء، اور گرم تر ہو اسے ہوا کی تعریف ہو جسم بسیط موصوفہ الطبعی فوق  
 الماء و تحت الناسا وہ ایسا جسم بسیط ہے جس کا مقام طبعی پانی سے اوپر اور آگ سے نیچے ہے، ہوا کے  
 حار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب پانی کو خوب تیز گرم کیا جاتا ہے تو وہ ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے اگر ہوا میں حرارت کے بجائے  
 برودت ہوتی تو پانی ہوا میں تبدیل نہ ہوتا کیونکہ برودت تو پانی میں پہلے سے تھی اب تو گرم ہونے کی وجہ سے اس میں  
 حرارت آگئی ہے تو اس کا ہوا میں تبدیل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ہوا کے اندر حرارت ہے، دوسری دلیل ہوا  
 کے حار ہونے کی یہ ہے کہ ہوا میں خفت اور لطافت ہے جو کہ حرارت کی دلیل ہے اگر اس میں برودت ہوتی تو اس  
 میں ثقل اور کثافت پائی جاتی جو کہ برودت کے لوازم میں سے ہے، یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ہوا کا حار ہونا یہ  
 اسکی طبعی صفت ہے ورنہ عوارض خارجیہ کی وجہ سے ہوا ٹھنڈی بھی ہو جاتی ہے پانی یا برف یا ٹھنڈی زمین سے  
 تلبس و اختلاط کی وجہ سے ہوا ٹھنڈی ہو جاتی ہے، سردیوں کے زمانہ میں ہوا کس قدر بار بار ہوتی ہے اسی طرح  
 ہوا کا ایک طبقہ زمہریر بھی ہے جو نہایت ٹھنڈا ہے جس کا بیان کائنات الجوی میں آئے گا یہ برودت  
 عوارض خارجیہ کی وجہ سے ہے، اور ہوا کے رطب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ تبدیل اشکال کو پانی کی طرح  
 بڑی آسانی سے قبول کر لیتی ہے جس شکل کے ظرف میں ہوا بھری جائے اسی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے کا المشاہد

والعنصر هو الاصل في اللغة العربية، ما قبل میں چونکہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کیلئے عنصر کا لفظ استعمال  
 تو کیا گیا ہے مگر یہ نہیں معلوم ہوا کہ یہ لفظ ان کیلئے کیوں استعمال کیا جاتا ہے اور ان کا نام عناصر کیوں رکھا گیا ہے اسلئے

شارح یہاں سے عُفْرِکَ لغوی و اصطلاحی تعریف اور وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں۔

عُفْرِکَ کے معنی لغت عربیہ میں اَصْلٌ اور جُزْءُ کے آتے ہیں جیسا کہ لغت یونانیہ میں لفظ اُسْتُطْقِسُ اَصْلٌ اور جُزْءُ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، یہاں اشکال ہو سکتا ہے کہ عُفْرِکَ کو اُسْتُطْقِسُ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے عُفْرِکَ مُشَبَّہٌ اور اُسْتُطْقِسُ مُشَبَّہٌ ہے اور قاعدہ ہے کہ مشبہ بہ مشبہ سے زیادہ مشہور و معروف ہونا ہے جیسے کہا جاتا ہے زید کا لقمہ یا زید کا لاسد ظاہر ہے کہ چاند جو کہ مشبہ بہ ہے وہ حسن و جملک میں زیادہ مشہور و معروف ہے اسی طرح اُسُدٌ جو کہ مشبہ بہ ہے وہ شجاعت میں زیادہ مشہور و معروف ہے زید سے، اور یہاں اس کے خلاف ہے اُسْتُطْقِسُ کا اَصْلٌ اور جُزْءُ کے معنی میں ہونا اتنا مشہور و معروف نہیں جتنا کہ عُفْرِکَ لغت عربیہ میں بمعنی اَصْلٌ ہونا پس مشبہ اُزْفٌ و اَوْضَعٌ اور مشبہ بہ اُخْفِیٌّ اور غِیْرُ اُزْفٌ ہے اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ یہاں ذرا اَصْلٌ اُسْتُطْقِسُ مشبہ اور عُفْرِکَ مشبہ بہ ہے اور کالاسطقس میں کاف تشبیہ کذلک کے معنی میں ہے عبارت اس طرح ہے وَ کَذَلِكَ اَلْاُسْتُطْقِسُ لِاَنَّ کَ اَسْتُطْقِسُ لَغْتِ یُونَانِیَہِ مِیْنِ اَصْلِ کَ مَعْنٰی مِیْنِ اِسی طرح ہے جس طرح کہ عُفْرِکَ لغت عربیہ میں اَصْلٌ کے معنی میں ہے،

وہذا کا الارجحۃ الخ۔ یہ اصطلاحی معنی کا بیان ہے کہ حکما کی اصطلاح میں عُفْرِکَ کا اطلاق امور اربعہ (آگ، پانی، مٹی) میں سے ہر ایک پر ہوتا ہے، ان امور اربعہ کو چونکہ متعدد ناموں کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے اسلئے شارح ان کے اسماء متعددہ مع وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں، ان امور اربعہ کے چار نام ذکر کئے ہیں اَسْتُطْقِسَاتٌ عُلٌّ عناصر عُلٌّ اَرکانٌ عُلٌّ اَصُوْلٌ کون و فساد۔

من حیث انها تترکب الخ۔ ان کو اُسْتُطْقِسَاتٌ تو اس لئے کہتے ہیں کہ اُسْتُطْقِسُ کے معنی جیسا کہ ابھی معلوم ہوئے لغت یونانیہ میں اَصْلٌ کے ہیں اور اَصْلٌ اس چیز کو کہا جاتا ہے جس پر کسی کا بنا رکھی جائے اور اس پر کوئی چیز موقوف ہو گویا معنی علیہ اور موقوف علیہ کو اَصْلٌ کہا جاتا ہے اور مرکبات یعنی جمادات، نباتات و حیوانات وغیرہ سب ان ہی امور اربعہ سے مرکب ہوتے ہیں اور جو چیز جن چیزوں سے مرکب ہوتی ہے وہ ان پر موقوف ہوتی ہے پس تمام مرکبات ان امور اربعہ پر موقوف اور معنی ہیں اس لئے ان کو اُسْتُطْقِسَاتٌ کہا جاتا ہے

ومن حیث انها تتعل الخ اور عناصر اس لئے کہتے ہیں کہ عُفْرِکَ کے معنی لغت عربیہ میں اَصْلٌ کے ہیں اور قاعدہ ہے کل شیء یرجع الی اَصْلِہ کہ ہر شے اپنی اَصْلٌ کی طرف لوٹتی ہے اور تمام مرکبات کی تحلیل اور ان کے تجزیہ کی ابتداء انہی امور اربعہ کی طرف ہوتی ہے یعنی تمام مرکبات تحلیل کے بعد ان ہی کی طرف لوٹتے ہیں اس لئے ان کو عناصر کہا جاتا ہے، شارح نے ان دونوں کو وجہ تسمیہ بیان کرنے میں ملانا زیادہ حیرت بانی کی ابتداء کی ہے ورنہ تو دوسرا فلاسفہ جیسے شیخ بوعلی بن سینا اور شارح حکمۃ العین وغیرہ اس کے برعکس بیان کرتے ہیں کہ مرکبات کی ترکیب کی ابتداء کی وجہ سے ان کو عناصر اور تحلیل کی ابتداء کی وجہ سے ان کو اُسْتُطْقِسَاتٌ کہا جاتا ہے، غالباً شارح کو کتب معتبرہ جیسے شیخ رئیس کی کتاب الشفا وغیرہ کے مطالعہ کا موقعہ میسر نہیں ہوا اسلئے شارح حیرت بانی کی ابتداء میں ایسا لکھ دیا،

و من حیث انہما یحصل بفضلی ہما الخ۔ ارکان کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ارکان کے معنی جزو کے آتے ہیں اور شے کے اجزاء کے تہ بہ تہ اور نیچے جمع ہونے کی وجہ سے شے کا تحقق ہوتا ہے چونکہ ان امور اربعہ کے اوپر نیچے تہ بہ تہ جمع ہونے کی وجہ سے عالم کون و فساد (عالم عنصریات) کا تحقق ہوتا ہے، سب سے اوپر کرہ ناری اس کے نیچے کرہ مائی اس کے نیچے کرہ مائی اس کے نیچے کرہ ارضی، اس طرح ان امور اربعہ کے جمع ہونے سے عالم عنصریات کا تحقق ہوا ہے اس لئے ان کو ارکان کہا جاتا ہے کہ یہ عالم عنصریات کے ارکان اور اجزاء ہیں مگر یہ وجہ تسمیہ ابھی مخدوش ہے اس لئے کہ ارکان اجزاء کو کہتے ہیں اور کسی شے کی ترکیب کیلئے اس کے اجزاء کا تہ بہ تہ اور نیچے جمع ہونا ضروری نہیں مطلقاً اجتماع کافی ہے اس لئے وجہ تسمیہ میں نقصد (تہ بہ تہ جمع ہونا) کا اعتبار کرنا درست نہیں مطلقاً ترکیب کا اعتبار کرتے ہوئے یوں کہنا چاہئے کہ چونکہ ان امور اربعہ سے عالم کون و فساد ترکیب ہوتا ہے اس لئے ان کو ارکان کہتے ہیں۔

عالم الکون و الفساد۔ عالم عنصریات کو عالم کون و فساد اس لئے کہتے ہیں کہ عناصر میں انقلاب ہوتا رہتا ہے ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدل جاتا ہے اور ایک عنصر کی صورت کے زوال اور دوسری صورت کے حدوث کا نام ہی کون و فساد ہے جیسا کہ ص ۲۳۳ پر گزر چکا ہے

و من حیث انہما یقلب کل منہما الخ۔ ان کو اصول کون و فساد اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کی طرف انقلاب ہوتا ہے اور انقلاب کا نام کون و فساد ہے پس یہ امور اربعہ اصول کون و فساد ہونے والے و کل واحد منہما یخالف الآخر الخ۔ احکام خمسہ میں سے حکم ثانی کو بیان کرتے ہیں کہ ان عناصر اربعہ میں سے ہر ایک اپنی صورت طبعیہ میں دوسرے کا مخالف ہے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ صورت طبعیہ ہوتی ہے صورت طبعیہ صورت نوعیہ کو کہا جاتا ہے اسی لئے شارح نے طبعیہ کی تفسیر نوعیہ کے ساتھ کی ہے،

والا لشغل کل واحد منہما الخ۔ صورت نوعیہ کے مختلف ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ صورت نوعیہ کا وجہ سے چونکہ آثار و احوال کا صدور ہوتا ہے جیسا کہ ص ۲۳۱ و ۲۳۲ پر صورت نوعیہ کی بحث میں گزر چکا ہے اس لئے اگر عناصر کی صورت نوعیہ متحد ہو جائیں تو یہ سب عناصر آثار و احوال میں بھی متحد ہو جائیں گے کسی کے لئے کوئی چیز مکان یا اثر خاص نہیں رہے گا ہر ایک عنصر بالطبع دوسرے کے چیز میں چلا جائے گا مثلاً آگ پانی کے چیز میں اور پانی آگ کے چیز میں بالطبع چلا جائے گا حالانکہ یہ مشابہہ کے بالکل خلاف ہے ہر عنصر بالطبع اپنے مخصوص چیز میں جاتا ہے دوسرے کے چیز میں اگر اس کو قسراً اور جبراً پہنچا بھی دیا جائے تو قسراً ختم ہوتے ہی فوراً وہ اس چیز سے بھاگتا ہے اور اپنے چیز طبعی کی طرف مائل ہوتا ہے ایسے ہی ہر ایک کا اثر بھی جدا جدا ہے کسی کا بڑوت کسی کا حرارت وغیرہ۔

الناسب ترک الکل الخ۔ دلیل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا دعویٰ کل واحد منہما یخالف الآخر موجب کلیہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے مخالف ہے اور لا لشغل الخ سے جو دلیل بیان کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہر ایک ان میں سے دوسرے کے مخالف نہ ہو تو ہر ایک دوسرے کے موافق ہو گا حالانکہ

تمام کے مخالف نہ ہونے سے تمام کا موافق ہونا لازم نہیں آتا اگر ان میں سے بعض بھی دوسرے کے موافق ہو جائیں تو کہا جاسکتا ہے کہ تمام مخالف نہیں ہیں پس مناسب یہ تھا کہ لفظ کل کو ترک کر کے یوں کہتے وَالْاَلَشْعَلُ وَاحِدٌ مِّنْهَا الخ کہ اگر تمام مخالف نہ ہوں تو کم از کم ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے حیز کو باطل پر کر دیتا یعنی دوسرے کے حیز میں باطل چلا جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے کوئی عنصر بھی دوسرے کے حیز میں باطل نہیں جاتا پس معلوم ہوا کہ تمام عناصر ایک دوسرے کے صورت نوعیت میں مخالف ہیں۔

وَالسَّالِي بَاطِلٌ - دلیل مذکور وَالْاَلَشْعَلُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهَا الخ مقدم اور تالی پر مشتمل ہے وَالْاَلِ الخ جو تقدیری عبارت ہے وہ تو مقدم ہے اِى وَرَانَ لَمْ يَكُنْ كُلُّ مِّنْهَا مَخْلُفًا لِلاَّخْرِ اور تالی لَشْعَلٌ كَلٌّ وَاحِدٌ مِّنْهَا الخ ہے، تالی باطل ہے یعنی ہر ایک کا باطل دوسرے کے حیز میں چلا جاتا باطل ہے جب تالی یعنی لازم باطل ہے تو لازم کا بطلان مستلزم ہوتا ہے غرض کہ یعنی مقدم کے بطلان کو پس مقدم بھی باطل ہوگا یعنی ہر ایک کا دوسرے کے مخالف نہ ہونا بھی باطل ہوگا پس دعویٰ ثابت ہو گیا کہ ان میں سے ہر ایک صورت نوعیت میں دوسرے کے مخالف ہے، اذ کل واحد منها الخ۔ تالی کے بطلان کی دلیل ہے یعنی ہر ایک کا دوسرے کے حیز میں باطل چلا جانا اس لئے باطل ہے کہ مشاہدہ سے یہ بات ثابت ہے کہ ان میں سے ہر ایک باطل دوسرے کے حیز سے بھاگتا ہے مٹی یا پانی کو اگر قسراً اوپر ہوا اور آگ کے مکان میں لیجایا جائے اور وہاں سے اس کو قسراً ختم کر کے اس کی طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو فوراً اوپر سے بھاگ کر نیچے آجائیں گے اور آگ دھوا کا معاملہ اسی قیاس پر اس کے برعکس ہے، فالقدم مثله۔ یعنی فالقدم باطل مثل السالی۔ پس مقدم ہر ایک مخالف ہونا بھی تالی کی طرح باطل ہے،

وَكُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهَا قَابِلٌ لِلْكُونِ وَالْفَسَادِ الصُّوْرُ الْحَمَلَةُ لِلانْقِلَابَاتِ اثْنَا عَشْرَةَ حَاصِلَةٌ مِنْ مُقَابِلَةِ كُلِّ مِّنَ الْارْبَعَةِ مَعَ الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَةِ فَسِتَّةٌ مِّنْهَا لِاَوَاسِطَةِ نِيْهَا وَهِيَ الْاَقْلَابَاتِ اَحَدِ الْعُنْصُرِيْنَ الْمُتَجَادِرِيْنَ كَالِ الْاَخْرِ لِعِنِ الْاَقْلَابِ الْاَرْضِ مَاءٌ وَبِالْعَكْسِ وَالْمَاءِ هَوَاءٌ وَبِالْعَكْسِ وَالْهَوَاءِ نَارٌ وَبِالْعَكْسِ وَهِيَ الَّتِي تَعْرِضُ الْمَاءَ لِيَانِهَا وَاَمَّا السِّتَةُ الْبَاقِيَةُ فَبَعْضُهَا لَا يَحْصُلُ اِلَّا بِوَسِيْطَةِ وَاحِدَةٍ لِعِنِ الْاَقْلَابِ الْاَرْضِ هَوَاءٌ وَبِالْعَكْسِ وَالْمَاءِ نَارٌ وَبِالْعَكْسِ وَبَعْضُهَا لَا يَحْصُلُ اِلَّا بِوَسِيْطَتَيْنِ لِعِنِ الْاَقْلَابِ الْاَرْضِ نَارٌ وَبِالْعَكْسِ هَذَا مَا اسْتَهْمَرَ بَيْنَهُمْ وَقَالَ الشَّيْخُ اِنْ الصَّاعِقَةُ تَنْوَلُّ مِنْ اجْسَامِ نَارِيَّةٍ فَارْتَبَتْهَا السَّخُونَةُ وَصَارَتْ لِاسْتِيْلَاءِ الْبُرُودَةِ عَلَيَّ جَوْهَرًا مُتَكَثِفَةً فَلَوْ صَمَّ مَا ذَكَرْنَا لَكَ اَنْ اجْزَاءَ النَّارِ مُنْقَلِبَةٌ اِلَى اجْزَاءِ اَرْضِيَّةٍ صَلْبَةٍ بِلَا وَاَسِطَةٍ وَاَلَيْسَا قَدِ صَرَ حَوَابِ اَنْ النَّارُ الْقَوِيَّةُ يُحْيِلُ الْاجْزَاءَ الْاَرْضِيَّةَ نَارًا

ترجمہ اور ان (ب ا ل عنصریہ) میں سے ہر ایک کون وفاد کو قبول کرنے والا ہے، وہ صورتیں جو

تبدیلیوں کا احتمال رکھنے والی ہیں بارہ میں جو چاروں میں سے ہر ایک کے باقی تین کے ساتھ قیاس کرنے سے حاصل ہوتی ہیں پس چھ (صورتیں) تو ان میں ایسی ہیں کہ ان میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور وہ متصل عنصروں میں سے ایک کا دوسرے کی طرف بدلنا ہے یعنی مٹی کا پانی سے بدل جانا اور اس کا برعکس، اور پانی کا ہوا سے (بدلنا) اور اس کا آٹا، اور ہوا کا آگ سے (بدلنا) اور اس کا آٹا، اور یہی رہ صورتیں ہیں جن کے بیان سے مصنف نے تعرض کیا ہے، اور بہر حال باقی چھ (صورتیں) پس ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو نہیں حاصل ہوتی ہیں مگر ایک واسطہ سے یعنی مٹی کا ہوا سے تبدیل ہو جانا اور اس کے برعکس، اور پانی کا آگ سے بدل جانا اور اس کا برعکس، اور ان میں سے بعض نہیں حاصل ہوتی ہیں مگر دو واسطوں سے یعنی مٹی کا آگ سے بدل جانا اور اس کا آٹا، یہ وہ بات ہے جو فلاسفہ کے درمیان مشہور ہے اور شیخ نے (اشارات میں) کہا ہے کہ زمین پر گرنے والی بجلی آگ کے ایسے اجسام سے پیدا ہوتی ہے جن سے حرارت جدا ہو جاتی ہے اور اس کی ذات پر ببردت کے غالب آجانے کی وجہ سے وہ گامٹی ہو جاتی ہے پس اگر وہ بات جس کو (شیخ کے حوالہ سے) ہم نے ذکر کیا ہے صحیح ہے تو آگ کے اجزاء سخت مٹی کی طرف بغیر واسطہ کے بدلنے والے ہوں گے اور نیز فلاسفہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ طاقتور آگ مٹی کے اجزاء کو آگ میں تبدیل کر دیتی ہے،

### تشریح

وکل واحد منها الخ۔ احکام خمسہ میں سے حکم ثالث کو بیان کرتے ہیں کہ ان عناصر رابعہ میں سے ہر ایک کو ن و ف ا کو قبول کرنے والا ہے، کون و ف ا کی تعریف **فک** پر گذری ہے کہ ایک صورت کا زائل ہونا اور دوسری صورت نوعیہ کا پیدا ہونا کون و ف ا کہلاتا ہے، اب اظہر عنصر یہ میں ایسا ہوتا ہے کہ عنصر کی ایک صورت زائل ہوتی ہے اور دوسری صورت نوعیہ پیدا ہو جاتی ہے یعنی ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدل جاتا ہے مثلاً پانی ہوا بن جاتا ہے اور ہوا پانی بن جاتی ہے اس تبدیل کو انقلاب بھی کہتے ہیں، عناصر میں اس انقلاب کی کتنی صورتیں متحمل ہیں مانتیں تو صرف چھ صورتیں بیان کی ہیں مگر تشریح فرماتے ہیں کہ انقلاب کی کل بارہ صورتیں ہیں۔ اس طرح کہ عناصر کل چار ہیں ان میں سے ہر ایک کو جب باقی تین سے ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب بارہ ہوتا ہے ان بارہ صورتوں میں سے چھ صورتوں میں انقلاب بلا واسطہ ہوتا ہے مانتیں نے انہیں کو بیان کیا ہے اس لئے کہ یہ ہی اصل ہیں اور چار صورتوں میں بیٹ واسطہ اور دو صورتوں میں بدو واسطہ انقلاب ہوتا ہے بلا واسطہ انقلاب کی جو چھ صورتیں ہیں وہ عنصرین متجاورین میں سے ایک کے دوسرے سے بدلنے سے متحقق ہوتی ہیں۔ یعنی دو عنصر جو آپس میں ایک دوسرے سے متصل ہیں جیسے مٹی پانی سے متصل ہے پانی مٹی سے۔ پھر پانی ہوا سے متصل ہے ہوا پانی سے، اسی طرح ہوا آگ سے متصل ہے آگ ہوا سے، ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف جب انقلاب ہوتا ہے تو بلا واسطہ اور براہ راست ہوتا ہے۔ جیسے مٹی کا بدلنا پانی سے، اور پانی کا بدلنا مٹی سے اسی طرح پانی کا بدلنا ہوا سے اور ہوا کا بدلنا پانی سے، ایسے ہی ہوا کا بدلنا آگ سے اور آگ کا بدلنا ہوا سے، چار صورتوں میں بیٹ واسطہ انقلاب کی یہ ہیں۔ مٹی کا بدلنا ہوا سے، ہوا کا بدلنا مٹی سے، مٹی براہ راست ہوا میں

تبدیل نہیں ہوتی مٹی کو ہوا میں تبدیل ہونے کیلئے پہلے پانی میں تبدیل ہونا ہوگا مٹی پانی بنے گی پھر پانی ہوا بن جائے گا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ مٹی ہوا میں تبدیل ہو چکی ہے مگر بڑا واسطہ پانی کے، اسی طرح ہوا کو مٹی میں تبدیل ہونے کیلئے پہلے پانی بننا ہوگا پھر مٹی بنے گی مٹی پانی کا بدلنا آگ سے اور آگ کا بدلنا پانی سے، پانی براہ راست آگ میں تبدیل نہیں ہوتا پانی پہلے ہوا بنے گا پھر وہ ہوا آگ بنے گی، اس طرح وہ پانی آگ میں تبدیل ہو جائے گا بڑا واسطہ ہوا کے، ایسے ہی اس کے برعکس کہ آگ کو پانی میں تبدیل ہونے کیلئے ہوا کا واسطہ ہے، کہ پہلے آگ ہوا بنے گی پھر وہ ہوا پانی بنے گی، ان چاروں صورتوں میں انقلاب بیک واسطہ ہے، انقلاب بڑا واسطہ کی دو صورتیں ہیں مٹی کا بدلنا آگ سے اور آگ کا بدلنا مٹی سے، اس کے لئے دو واسطے ہیں مٹی پہلے پانی بنے گی پھر پانی ہوا بنے گا۔ پھر ہوا آگ بنے گی اس طرح مٹی آگ میں تبدیل ہو جائے گی، ایسے ہی اس کے برعکس کہ آگ ادلاً ہوا بنے گی پھر وہ پانی پھر وہ مٹی میں تبدیل ہوگا اس طرح آگ مٹی میں تبدیل ہو جائے گی، بیک واسطہ اور بدو واسطہ کی چھ صورتوں میں آپ نے غور کیا کہ دراصل عنصرین تجارتین میں ہی انقلاب ہو رہا ہے ان ہی کے واسطوں سے دوسرے عناصر میں انقلاب پایا جا رہا ہے پس اصل صورتیں بلا واسطہ ہی کی ہوئیں اسی لئے مصنف نے صرف ان ہی کو بیان کیا ہے۔

وقال الشيخ ان الصاعقة الخ - بدو واسطہ انقلاب کی جو دو صورتیں بیان کی گئی ہیں ان پر عنصرین مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ کے درمیان تو یہی شہور ہے کہ انقلاب کی مذکورہ بارہ صورتیں ہیں اور اخیر کی دو صورتوں میں انقلاب بدو واسطہ پایا جاتا ہے مگر شیخ رئیس ابوعلی بن سینا کے کلام سے (جو انھوں نے اپنی کتاب الاشارات میں فرمایا ہے) معلوم ہوتا ہے کہ آگ کا مٹی کی طرف انقلاب بلا واسطہ ہوتا ہے کیونکہ شیخ فرماتے ہیں کہ صاعقہ (گرنے والی بجلی) اجسام ناریہ سے پیدا ہوتی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ برودت کے غلبہ کی وجہ سے اس کے اجزاء ناریہ سے حرارت جدا ہو جاتی ہے جس سے اس کی صورت ناریہ فاسد ہو جاتی ہے اب چونکہ اس میں یسوست رہ جاتی ہے اور برودت کا اس پر غلبہ ہوتا ہے تو یسوست اور برودت کی وجہ سے وہ متکاثف ہو کر صورت ارضیہ اختیار کر لیتی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اجزاء ناریہ کا اجزاء ارضیہ کی طرف انقلاب بلا واسطہ ہوتا ہے ایک واسطہ بھی نہیں ہوتا چاہے کہ دو واسطے ہوں۔

فلا صمّ ما ذکرنا۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شیخ کا قول مذکور صحیح نہیں ہے صحیح شیخ کا دوسرا قول ہے اور وہ یہ ہے کہ صاعقہ دُخانات اور بخارات سے پیدا ہوتی ہے جو بادلوں میں تجوس ہو جاتے ہیں چنانچہ لام رازی شرح اشارات میں فرماتے ہیں کہ شیخ کے فرمانے کے مطابق صاعقہ کبھی نولو ہے کے مشابہ ہوتی ہے کبھی تانپے کے اور کبھی پتھر کے مشابہ ہوتی ہے اگر صاعقہ کی حقیقت ناریہ ہوتی تو اس میں یہ اختلاف نہ ہوتا اس لئے صاعقہ کی حقیقت آگ نہیں بلکہ اسی کا مادہ دُخانات اور بخارات ہیں۔

وایضا صحیح جوابات النار الخ۔ انقلاب بدو واسطہ کی دوسری صورت (مٹی کے آگ کی طرف انقلاب)



پر اعتراض ہے کہ فلاسفہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ طاقتور آگ میں اگر مٹی کے ڈھیلے ڈال دئے جائیں تو وہ خالص آگ میں تبدیل ہو جاتے ہیں دیکھو مٹی کا آگ کی طرف انقلاب بلا واسطہ اور براہ راست ہو رہا ہے درمیان میں ہوا اور پانی کا کوئی واسطہ نہیں ہے ان دونوں تحقیقوں کے مطابق یہ دونوں صورتیں بھی بلا واسطہ انقلاب کی ہیں جس سے یہ ثابت ہوا کہ ارض کا انقلاب نار کی طرف اور اس کے برعکس کبھی تو بلا واسطہ ہوتا ہے اور کبھی بد واسطہ۔

لَإِنَّ الْمَاءَ الصَّافِيَ يَنْقَلِبُ فِي زَمَانٍ قَلِيلٍ حَجْرًا يَقْبُضُ مِنْهُ فِي الْحَجْمِ فَلَا مَجَالُ لِأَنْ يَبْقَى وَهَهُمَا أَنَّ فِيهَا أَجْزَاءً أَرْضِيَّةً الْعَقْدَاتُ حَجْرًا بَعْدَ ذَهَابِ الْمَاءِ بِالتَّبَخُّرِ وَالْمَنْصُوبِ وَقِيلَ ذَلِكَ مُعَايِنًا فِي عَيْنٍ سَيَهْكُوهُ وَهِيَ قَرْمِيَةٌ مِنْ بَلَدَةِ مُرَاعَنَةَ مِنْ بِلَادِ أَدْرَبِيحَانَ وَمَا وَهِيَ يَنْقَلِبُ حَجْرًا مَرْمَرًا وَالْحَجْرُ يَنْحَلُّ بِالْحَيْلِ الْاَكْسِيرِيَّةِ مَاءً وَذَلِكَ بِتَصْصِيرِهِ مَلْحًا أَمَا بِالْإِحْرَاقِ أَوْ بِالسَّحْقِ مَعَ مَا يَجْرِي فِيهِ مِنَ الْمِلْحِ كَالنَّوْشَادِ رِثْمًا ذَابَتْهُ بِالْمَاءِ وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ أَرْيَابَ الْاَكْسِيرِ يَنْخَدُونَ مِيَاهًا حَادَّةً يَمْلَأُونَ فِيهَا أَجْسَادًا صَلْبَةً حَجْرِيَّةً حَتَّى تَصِيرَ مِيَاهًا جَارِيَّةً وَكَذَلِكَ الْهَوَاءُ يَنْقَلِبُ مَاءً كَمَا يُرَى فِي قُلُوبِ الْجِبَالِ فَإِنَّهُ يَخْلُطُ الْهَوَاءَ لَشِدَّةِ الْبُرُودَةِ وَيَصِيرُ مَاءً وَيَقَاطِرُ دَفْعَةً مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْسَاقَ إِلَيْهَا سَحَابًا مِنْ مَوْضِعٍ آخَرَ وَيَعْقُدُ مِنْ تَحَارُفِ مُتَصَاعِدٍ وَالشَّيْخُ حَكَمَى أَنَّهُ شَاهِدٌ ذَلِكَ فِي جِبَالِ طَبْرِسْتَانَ وَطُورِ سِمْسِمْ وَغَيْرِهَا وَقَدْ يُشَاهِدُ أَهْلُ الْمَسَاكِنِ الْجَبَلِيَّةِ أَمثالَ ذَلِكَ كَثِيرًا وَالْمَاءُ أَيْضًا يَنْقَلِبُ هَوَاءً بِالتَّبَخُّرِ كَمَا يُشَاهِدُ فِي الشَّيْبِ الْمَلْبُولَةِ الْمَطْرُوحَةِ فِي الشَّمْسِ وَعِنْدَ غُلْيَانِ الْقِدْرِ وَكَذَلِكَ الْهَوَاءُ يَنْقَلِبُ نَارًا كَمَا فِي كُورِ الْحَدَادِينَ إِذَا سُدَّتِ الْمَنَافِذُ الَّتِي تَدْخُلُ فِيهَا الْهَوَاءُ الْمَجْدِيدُ يَدْخُلُ فِي النَّفْخِ وَالنَّارُ أَيْضًا يَنْقَلِبُ هَوَاءً كَمَا يُشَاهِدُ فِي الْمَصْبَاحِ فَإِنَّ مَا يَنْفَصِلُ عَنْ شَعْلَتِهِ لَوْ لَقِيَتْ نَارًا لَرُؤِيَتْ وَأَلْحُرَّتْ سَقْفَ النَّخِيمَةِ فَإِذَا نَ الْفَلْبِتْ هَوَاءً وَأَيْضًا النَّارُ الْكَانِيَتْ فِي كُورِ الْحَدَادِينَ تَنْطَفِئُ وَتَصِيرُ هَوَاءً

ترجمہ | اس لئے کہ صاف پانی تھوڑے ہی زمانہ میں پتھر سے بدل جاتا ہے جو مقدار میں اس (پانی) کے قریب ہوتا ہے پس اس بات کے دہم کرنے کی کوئی گنجائش نہیں کہ اس (پانی) میں مٹی کے اجزاء تھے جو جمع ہو کر پتھر بن گئے پانی کے ختم ہو جانے کے بعد بھانپ پنے یا زمین میں اتر جانے کی وجہ سے، اور کہا گیا کہ اس کا مشاہدہ سیہکوه کے چشمہ میں ہوتا ہے اور یہ آذربایجان کے شہروں میں سے شہر مراغه کا ایک گاؤں ہے، اور اس کا پانی سنگ مرمر میں تبدیل ہو جاتا ہے، اور پتھر کی مائی تپیریوں سے گھٹا کر پانی بن جاتا ہے اور یہ اس (پانی) کو نمک بنا دینے کے ذریعہ یا تو جلا کر یا اس چیز کے ساتھ پیس کر جو نمک کے قائم مقام ہے جیسے نوشادر

پھر اس کو پانی میں پگھلا دینے کے ذریعہ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ کیمیا بنانے والے تیزاب بناتے ہیں ان میں سخت پتھر پلے اجسام کو گھول دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ (اجسام) جاری پانی بن جاتے ہیں اور ایسے ہی ہوا پانی سے بدل جاتی ہے جیسا کہ پہاڑوں کی چوٹیوں میں دیکھا جاتا ہے اس لئے کہ ہوا بڑی دقت کی شدت کی وجہ سے گاڑھی ہو جاتی ہے اور پانی بن جاتی ہے اور ایک دم ٹپکنے لگتی ہے بغیر اس کے کہ ان (پہاڑوں کی چوٹیوں) تک کوئی بادل کسی دوسرے مقام سے چل کر پہنچے یا اوپر چڑھنے والی بھانپ سے جمع ہو، اور شیخ نے نقل کیا ہے کہ انھوں نے اس چیز کا طبرستان اور طوس وغیرہ کے پہاڑوں میں مشاہدہ کیا ہے، اور پہاڑی علاقوں کے رہنے والے ان جیسی چیزوں کا کثرت سے مشاہدہ کرتے رہتے ہیں اور پانی بھی ہوا سے بدل جاتا ہے بھانپ بننے کے ذریعہ جیسا کہ دھوپ میں ڈالے ہوئے گیلے کپڑوں میں اور ہانڈی کے جو شش مارنے کے وقت اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ایسے ہی ہوا آگ سے بدل جاتی ہے جیسا کہ لوہاروں کی بھٹی میں جب کہ وہ تمام سو راج بند کر دئے جائیں جن میں نمی ہو داخل ہو اور پھونک مارنے میں سالنہ کیا جائے، اور آگ بھی ہوا سے بدل جاتی ہے جیسا کہ چراغ میں مشاہدہ ہوتا ہے اس لئے کہ جو شے اس کے شعلہ سے جدا ہوتی ہے اگر وہ آگ ہی باقی رہتی تو البتہ دکھائی دیتی اور یقیناً خیمہ کی چھت کو جلا ڈالتی پس اس وقت وہ ہوا سے بدل چکی ہے اور نیز وہ آگ جو لوہاروں کی بھٹی میں ہوتی ہے وہ بجھ جاتی ہے اور ہوا بن جاتی ہے،

**تشریح** لان الماء الصافی الى انقلاب بلا واسطہ کی صورت میں سے پہلی صورت بیان کرتے ہیں کہ پانی پتھر یعنی مٹی بن جاتا ہے پانی کا پتھر بن جانا ہر جگہ محقق نہیں ہوتا بلکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنی قدرت سے زمین کے خاص خاص مقامات ایسے بنائے ہیں کہ ان میں اس طرح کی استعداد ہوتی ہے کہ وہاں صاف شفاف پانی جمع ہوتا ہے اور زمانہ قلیل ہی میں وہ پانی پتھر میں تبدیل ہو جاتا ہے اور بیجان کے علاقہ میں ایک قریہ عین سیہکوہ نام کا ہے اس میں اس انقلاب کا مشاہدہ ہوتا ہے وہاں کا پانی رنگ فر فر میں تبدیل ہو جاتا ہے اس پر کوئی اشکال کر سکتا ہے کہ اس مقام میں جو پانی جمع ہوتا ہے ہو سکتا ہے کہ وہ گدلا پانی ہوتا ہو اور اس میں اجزاء ارضیہ پہلے سے موجود ہوتے ہوں پانی تو حرارت کا وجہ سے بھانپ بن کر اڑ جاتا ہو یا پانی زمین میں جذب ہو جاتا ہو اور اجزاء ارضیہ منجمد ہو کر پتھر بن جاتے ہوں اس لئے یہ پانی کا حجر سے انقلاب نہ ہوا، شارح اس اشکال کو دور کرتے ہیں کہ ایسا ہرگز نہیں کہ وہ گدلا پانی ہوتا ہے بلکہ مشاہدہ کی بات ہے کہ وہ پانی بالکل صاف شفاف ہوتا ہے اس میں اجزاء ارضیہ بالکل نہیں ہوتے اسی لئے شارح نے الماء کو الصافی کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا جیسا کہ آپ کہتے ہیں تو پانی کو خشک ہونے یا جذب ہونے میں کافی زمانہ لگتا ہے تو مدت کثیرہ میں پتھر بننا چاہئے تھا حالانکہ مشاہدہ ہے کہ زمانہ قلیل ہی میں پتھر بن جاتا ہے فی زمانہ قلیل کہ اگر اسی طرف اشارہ ہے پتھر تیسری بات یہ ہے کہ اگر پانی خشک ہو کر یا جذب ہو کر اجزاء ارضیہ کے انجماد سے پتھر بنتا تو پتھر کی

مقدار پانی کی مقدار سے بہت کم ہوتی حالانکہ مشاہدہ یہ ہے کہ پتھر کی مقدار پانی کے مقدار کے قریب قریب یعنی تقریباً مساوی ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی ہی پتھر میں تبدیل ہوا ہے اسی لئے فرمایا یقرب منہ فی الحججہ کہ وہ پتھر مقدار میں پانی کے قریب ہوتا ہے۔

فلا مجال لان یتوہم الخ یعنی صافی اور زمان طویل اور یقرب منہ فی الحججہ ان تینوں قیودات کے بعد اس کا وہم ہی نہیں ہو سکتا ہے کہ پانی حرارت سے خشک ہو گیا ہو یا زمین میں جذب ہو گیا ہو اور اجزاء ارضیہ منجمد ہو کر پتھر بن گئے ہوں بالنتیجہ۔ پتھر باب تفضل کا مصدر ہے بخار (بھانپ) بن جانا پانی جب گرم ہوتا ہے تو بھانپ بن کر اڑتا رہتا ہے اس بھانپ کو بخار کہا جاتا ہے بخار کی مزید تشریح ص ۵۳ پر آئے گی انشاء اللہ۔

او النضوب - نضوب (ن - ض) نضوباً الماء پانی کا زمین میں اتر جانا یعنی جذب ہو جانا۔

فی عین سیفکوه الخ عین کے معنی چشمہ، سیفکوه فارسی لفظ ہے سیاہ کے معنی کالا کوہ کے معنی پہاڑ، اس مقام پر ایک جبل اسود (کالا پہاڑ) ہے اسی کے قریب ایک چشمہ ہے اسٹے اس چشمہ کو عین سیفکوه کہا جاتا ہے پھر جس بستی میں یہ چشمہ ہے اس بستی ہی کا نام عین سیفکوه رکھ دیا گیا جیسا کہ شارح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک بستی کا نام ہے جو آذربائیجان کے شہروں میں سے شہر مراغہ میں واقع ہے،

والبحر نیل بالبحیر الاکسیریۃ الخ انقلاب کی دوسری صورت بیان کرتے ہیں کہ مٹی پانی جاتی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ پتھر کو کیمیائی تبدیروں سے پانی بنایا جاتا ہے جس کی شارح نے دو صورتیں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ پتھر کو اولاً جلا کر یا نمک کے قائم مقام شے جیسے ٹوٹا دروغیرہ کے ساتھ باریک پیس کر نمک بنایا جاتا ہے پھر نمک کو جب پانی میں ڈال جائے یا تری کے مقام پر رکھ دیا جائے تو وہ نمک گھل کر پانی بن جاتا ہے اس طرح پتھر پانی میں تبدیل ہو جاتا ہے مذکورہ طریقہ سے تمام پتھر تو نمک اور پانی نہیں بنتے البتہ بعض پتھر (جیسے سنگ لوط) ایسے ہوتے ہیں جو بطریق مذکور نمک پھر پانی بن جاتے ہیں، اور دعویٰ کو ثابت کرنے کیلئے بعض پتھروں میں انقلاب الی المار کا پایا جانا کافی ہے تمام احجام میں اس کا تحقق ضرور نہیں ہے۔

یتحل - اخلال باب الفعل سے ہے بمعنی کھل جانا یہاں اخلال سے مراد بدل جانا ہے کہ پتھر پانی بدل جاتا ہے بالبحیر الاکسیریۃ - بحیر جیلہ کا جمع ہے بمعنی تدبیر، اکسیر کے معنی وہ شے جس سے ایک معدنی کو دوسرے معدنی خصوصاً سونے کا طرف تبدیل کر لیا جاتا ہے اکسیر کو کیمیا بھی کہتے ہیں، یہاں پر اکسیر سے مراد وہ شے ہے جو احجام جسمہ (تانبہ، لوہا، سیسہ، راتگ، ورجست) کو سونا یا چاندی بنا دیتی ہے

وذلك بتخصییرہ ملخاً الخ سوال یہ ہوتا ہے کہ انقلاب الارض الی المار کا دلیل کیلئے پتھر اولاً نمک بنانے کا کیا ضرورت ہے صرف نمک کو گھلا کر پانی بنا دینا یہ بھی تو انقلاب الارض الی المار ہے اس لئے کہ نمک احجام و ارضیات ہی میں سے ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نمک دراصل خالص مٹی نہیں ہوتا ہے بلکہ اجزاء ارضیہ اجزاء مائیہ کثیرہ کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں اسی لئے اس کو پانی بنانے کیلئے و عمل کثیر کی ضرورت

نہیں پڑتی فوراً ہی پانی بن جاتا ہے اس لئے اس میں یہ وہم کیا جاسکتا ہے کہ نمک کے اندر جو پانی کے اجزاء کثیرہ تھے وہی پانی کے ساتھ گھل گئے ہیں اور اجزاء ارصیہ علیٰ حال باقی ہیں وہ پانی میں تبدیل نہیں ہوئے پس مدعی ثابت نہیں ہوگا اس لئے شارح نے اولاً حجر کو نمک بنانے پھر اس کو پانی بنانے کا تذکرہ کیا ہے جس سے مٹی کے پانی کی طرف انقلاب کا مدعی یقین کے ساتھ ثابت ہوتا ہے،

کالتوسنید اور نو شادر مشہور و معروف ہے جو نمک ہی کی طرح کھارا ہوتا ہے،

ثم اذا ابتدء - اذا ابتدء کا عطف تفسیر پر ہے، اذا ابتدء باب انتقال کا مصدر ہے بمعنی گھمکانا۔  
وقد یقال ان ارباب الخ پتھر کو پانی میں تبدیل کرنے کی دوسری صورت بیان کرتے ہیں کہ کیمیا بنانے والے نو شادر پھٹکری وغیرہ سے تیز آب تیار کرتے ہیں پھر اس میں سخت پتھر پیلے اجسام جیسے سونا چاندی تانبا وغیرہ ڈال کر گھماتے ہیں یہ اجسام تیزاب میں گھل کر جاری پانی کی طرح ہو جاتے ہیں، بہر حال ان دونوں صورتوں سے محض اور ارض کو پانی میں تبدیل کیا جاتا ہے،

میاہا حادۃ، میاہ ماء کی جمع ہے حادۃ حدت سے ہے بمعنی تیزی میاہا حادۃ کے معنی تیز پانی جس کو تیزاب کہا جاتا ہے۔

و کذا الهواء ینقلب ماء۔ انقلاب بلا واسطہ کی تیسری صورت (انقلاب الہوا الی الماء) بیان کرتے ہیں کہ پہاڑوں کی چوٹیوں میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے جو نہایت ٹھنڈی ہوتی ہے وہاں کی ہوا جب ان ٹھنڈی چوٹیوں سے ٹکراتی ہے تو شدت برودت کی وجہ سے ہوا غلیظ ہو کر پانی بن جاتی ہے پھر وہ پانی ایک دم باریش کی طرح ٹپکنے اور برسنے لگتا ہے حالانکہ وہاں کسی دوسرے مقام سے بادل نہیں پہنچایا جیتے، سے بخارات نہیں اٹھتے جو ادر پر جا کر بادل بن جائیں اور برسنے لگیں بلکہ بغیر بادل ہی کے بارش ہوتی ہے پس وہ بارش دراصل شدت برودت کی وجہ سے ہواؤں کے پانی بن جانے کی وجہ سے ہی ہوتی ہے، شیخ ابو علی سینانے طبرستان اور طوس کے پہاڑوں میں اس کا مشاہدہ کیا ہے نیز پہاڑی علاقوں کے رہنے والے اس طرح کا کثرت سے مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ آپ گلاس میں برف کا ٹھنڈا پانی بھر کر دیکھیں کہ گلاس کے چاروں طرف پانی کی چھوٹی چھوٹی بوندیں اکٹھی ہو جاتی ہیں ظاہر ہے کہ یہ گلاس کے اندر سے برس کر یا سر آجانے والا پانی نہیں ہوتا بلکہ گلاس کی چادر چونکہ نہایت ٹھنڈی ہو چکی ہے جب اس چادر سے ہوا ٹکراتی ہے وہ شدت برودت کی وجہ سے پانی بن جاتی ہے،

والسماء ایضاً ینقلب ہواً انقلاب بلا واسطہ کی چوتھی صورت (انقلاب الماء الی السماء) کو بیان کرتے ہیں پانی کا ہوا سے تبدیل ہونا بتخر کے ذریعہ ہوتا ہے بتخر کے معنی پانی کا حرارت کی وجہ سے بخار یعنی بھاپ بن جانا جب پانی آگ سے یا سورج کی گرمی سے گرم ہوتا ہے تو بخار اور بھاپ بنا جاتا ہے بخار کی حقیقت یہ ہے کہ اجزاء ہوا یہ جو چھوٹے چھوٹے اجزاء مایہ کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں جو انتہائی لطیف ہوتے ہیں اور انتہائی

چھوٹا چھوٹا ہونے کی وجہ سے ان میں امتیاز بھی نہیں ہو پاتا کہ کوئی سے اجزا ہو یا نہیں اور کون سے مائے ہیں، بخار کے اندر جو اجزا ہو یا نہیں ہوتے ہیں دراصل یہ پانی ہی سے بنتے ہیں یعنی حرارت کی وجہ سے پانی کے کچھ اجزا تو ہوا بن جاتے ہیں اور کچھ اجزا پانی ہی رہتے ہیں پھر دونوں مل کر اوپر کواڑتے ہیں۔ بہر حال پانی کے ہوا میں تبدیل ہونے کا مشاہدہ گیلے کپڑوں میں ہوتا ہے جب وہ سکھانے کیلئے دھوپ میں ڈال دئے جاتے ہیں کہ دھوپ کی گرمی کی وجہ سے ان کا پانی ہوا بن کر اڑ جاتا ہے اور کپڑے سوکھ جاتے ہیں۔ اسی طرح جو ٹپے پر جب ہانڈی جو ش مارتی ہے تو آگ کی حرارت سے اس کا پانی ہوا (بھاپ) بن کر اڑتا رہتا ہے،

بالتبخیر۔ بعض نسخوں میں بالتبخیر واقع ہوا ہے یعنی سورج یا آگ کی حرارت کی وجہ سے، المبولة۔ بَلَّ يَبُلُّ (ن) بَلًّا وَبَلَّةً بمعنی تر کر دینا سے اسم مفعول ہے۔ بھیلے ہوئے۔ جَلِيَان۔ غین اور لام کے فتح کے ساتھ مصدر ہے بمعنی جو ش مارنا القدر کسب القاف بمعنی ہانڈی و کذا الهواء فيقلب ناراً والذو پانچویں صورت (القلاب الناري النار) کا بیان ہے اس کا مشاہدہ لوہاروں کی بھٹیوں میں ہوتا ہے، کہ جب بھٹی کے تمام سوراخ بند کر دئے جائیں جس کے ہوا جدید اندر داخل نہ ہو سکے۔ اور خوب مبالغہ کے ساتھ اس میں پھونک ماری جائے تو بھٹی کے اندر جتنی ہوا ہوتی ہے وہ سب آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے سوراخ بند کرنے کی قید اسوج سے لگائی ہے کہ اگر سوراخ کھلے رہیں تو اندر کی گرمی ہوا نکل جائے گی اور نئی ہوا اس میں داخل ہو جائے گی اس لئے ہوا آگ نہیں بنے گی۔

كُوِر الحَدَادِين۔ کُوِر کے معنی بھٹی۔ حَدَادِين حَدَادٌ جمع بمعنی لوہار المنافذ۔ مَنْفَذٌ جمع بمعنی سوراخ، أَيْح، الخارج باب افعال (بمعنی اہر کرنا مبالغہ کرنا) سے فعل ماضی مجہول ہے یعنی پھونک مارنے میں مبالغہ کیا جائے

والنار ايضا فيقلب هواءً۔ انقلاب کی چھٹی اور آخری صورت (القلاب الناري الہوار) بیان کرتے ہیں اس کی ایک دلیل کا مشاہدہ تو چراغ میں ہوتا ہے چنانچہ چراغ کے شعلہ سے جدا ہو کر جوشے اوپر کی طرف جاتی رہتی ہے وہ اونچی ہو کر غائب ہوتی رہتی ہے نظر نہیں آتی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ چراغ کی آگ کا شعلہ ہوا بن جاتا ہے کیونکہ اگر وہ آگ ہی ہو کر باقی رہتا تو نظر آنا چاہئے تھا کیونکہ آگ نظر آتی ہے البتہ ہوا نظر نہیں آتی پس اس کا نظر نہ آنا ہوا بن جانے کی دلیل ہے نیز اگر وہ آگ ہوتی تو اگر خیمہ اور مکان کی چھت گھاس پھوس یا کپڑے وغیرہ کی ہو تو وہ جل جانی چاہئے حالانکہ چھت نہیں جلتی اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ آگ نہیں بلکہ ہوا بن چکی ہے،

حَايِضًا النَّارَ الْكَائِنَةَ فِي الْقَلَابِ نَارِ الْهُوَارِ كِ دوسری دلیل بیان کرتے ہیں کہ لوہاروں کی بھٹی میں جو آگ ہوتی ہے جب بھٹی کو بند کر کے چھوڑ دیا جاتا ہے تو اس کی آگ ہوا بن جاتی ہے کیونکہ جب بھٹی کا منہ بند کر دیا گیا تو اندر کی آگ کا باہر نکلنے کا کوئی سوال ہی نہیں اب ظاہر ہے کہ وہ آگ بچھ کر ہوا میں تبدیل ہو گئی ہے،

وقول أيضاً الكيفيات عنصرية زائدة على الصور الطبيعية لأنها تستحيل في الكيفيات  
مثل التسخين والتبريد مع بقاء الصور الطبيعية بل وانتهت لو كانت الكيفيات نفس  
الصور الطبيعية لاستحال ذلك لا يخفى عليك أن ما ذكره غير ظاهر في جميع  
الكيفيات لسائر العناصر والبسائط سواء كانت حقيقية أو اضافية ليشمل الكلام  
المزاج الثاني ويكون تعريف المزاج جامعاً إذا تصغرت واجتمعت وتماشت في  
المركب وفعل بعضها في بعض بقواها أي كغيرها المتضادة قيل المراد بتضاد الكيفيات  
هنا هو التخالف مطلقاً لا التضاد الحقيقي المصطلح الذي يكون بين الشينين  
في غاية الخلاف والآن لم يكن الكلام متساوياً للمزاج الثاني كالمزاج الذهب الحاصل من  
امتزاج الزئبق والكبريت لأن مزاج الزئبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت  
لتشابههما ومرد ذلك بأنه لا حاجة إلى حمل الكلام على خلاف المصطلح فإن المركبات  
بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس فكما أن بين السواد  
البياض على الإطلاق تضاداً أو غاية الخلاف كذلك بين الحرارة والبرودة والرطوبة  
واليبوسة

**ترجمہ** اور نیز ہم کہتے ہیں کہ کیفیات عنصریہ صور نوعیہ پر زائد ہوتی ہیں اس لئے کہ یہ (عناصر) کیفیات  
میں بدلتے رہتے ہیں جیسے گرم ہونا ٹھنڈا ہونا بارود ٹھنڈا ہونے کے اپنی ذاتوں کے ساتھ باقی رہنے  
کے اور اگر کیفیات بعینہ صور نوعیہ ہوتیں تو یہ بات محال ہوتی، تجھ پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ جو مصنف نے  
ذکر کیا ہے وہ تمام عناصر کی تمام کیفیات میں ظاہر نہیں ہے اور بالکل خواہ وہ حقیقیہ ہوں یا اضافیہ، تاکہ کلام ذکر  
مزاج کو شامل ہو جائے اور مزاج کی تعریف جامع ہو جائے جب چھوٹے ہوں اور مرکب کے اندر جمع ہو جائیں اور  
ایک دوسرے کے ساتھ مل جائیں اور ان میں سے بعض بعض میں اپنی قوتوں کی وجہ سے یعنی اپنی متضاد کیفیوں کی وجہ سے  
اثر کریں۔ کہا گیا کہ کیفیوں کے متضاد ہونے سے مراد اس جگہ وہ مطلقاً ایک کا دوسرے کے مخالف ہونا ہے نہ کہ  
حقیقی اصطلاحی طور پر متضاد ہونا جو کہ دو چیزوں کے درمیان انتہائی مخالفت میں ہوتا ہے ورنہ تو کلام دوسرے  
مزاج کو شامل نہیں ہو گا جیسا کہ سونے کا مزاج جو پارہ اور گندھک کے ملنے سے حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ پارہ کا  
مزاج انتہائی دوری میں نہیں ہے گندھک کے مزاج سے، ان دونوں کے آپس میں مشابہ ہو سکی وجہ سے اور اس  
کو اس طرح ذکر دیا گیا کہ کلام کو اصطلاحی بات کے خلاف پر محمول کرنے کے کوئی ضرورت نہیں ہے  
اس لئے کہ مرکبات میں بعض گرم اور بعض ٹھنڈے اور بعض تر ہیں اور بعض خشک، پس جیسا کہ بیشک مطلق  
سیاہی اور سفیدی میں تضاد اور انتہائی مخالفت ہے ایسے ہی گرمی اور ٹھنڈک، تری اور خشکی کے درمیان (بھی)  
انتہائی درجہ کی مخالفت ہے۔



## تشریح

وَنَقُولُ اَيْضًا الْكَيْفِيَّاتُ الْاِزْمَالُ بِالسُّطِّ عُنْصَرِيَّةٍ كَمَا مَشَّحَتْ فِي حُكْمِ رَابِعِ بَيَانِ كَرْتِي هِيَ كَمَا عُنْصُرُ الرَّابِعِ كَمَا سَمَّيْنَا كَيْفِيَّاتُ قَائِمٌ هُوَ فِي حَرَارَتٍ بَرْدٍ يَبُوسَةٍ رَطْبَةٍ يَهْ عُنْصُرُ كِي صُوْرَةِ نَوْعِيَّةٍ كَمَا مَعْيَارٌ هُوَ فِي دُوْنُوْنَ فِي عَيْنِيَّةٍ وَاتِحَادٌ نَهِيْنَ هِيَ ، دَلِيْلُ اس كِي يِهْ هُ كِهْ اَكْرَانِ كِي صُوْرَةُ نَوْعِيَّةٍ اَدْرُ كَيْفِيَّاتٍ مَتَّحِدٌ هُوْنِيْنَ تُوْ كَيْفِيَّاتٍ كِهْ بَدَلْنِيْ سَهْ صُوْرَةُ نَوْعِيَّةٍ يَحِيْ بَدَلْ جَاتِيْنَ حَالَا نَكِهْ اِيْسَ نَهِيْنَ هِيَ عُنْصُرُ كِي كَيْفِيَّاتٍ بَدَلْتِي رَهْتِيْ هِيَ اِيْكُ كَيْفِيَّتُ زَائِلٌ هُوْتِيْ هِيَ دُوْسَرِيْ كَيْفِيَّتُ پِيْدَا هُوْ جَاتِيْ هِيَ مَثَلًا پَانِيْ كُوْ كِهْ گَرْمُ كِيَا جَاتَا هِيَ اس كِي بَرْدُ زَائِلٌ هُوْ كِهْ حَرَارَتُ پِيْدَا هُوْ جَاتِيْ هِيَ مَكْرَ اس كِي صُوْرَتُ نَوْعِيَّةٍ بَدَلْتَا پَانِيْ رَهْتِيْ هِيَ اَكْرُ كَيْفِيَّتُ صُوْرَتُ نَوْعِيَّةٍ كَا عَيْنِ هُوْتِيْ تُوْ كَيْفِيَّتُ كِهْ تَبَدُّلُ سَهْ صُوْرَتُ نَوْعِيَّةٍ كَا بَدَلْتَا پَانِيْ رَهْتَا حَالٌ هُوْتَا يِهْ يَحِيْ اس كِهْ سَا مَتَّحِدٌ بَدَلْ جَاتِيْ -

لَا يَخْفَى عَلَيْكَ اِنَّ مَاتِنَ كِهْ بَيَانُ كَرْدِهْ حُكْمُ پَرِ شَارِحِ اِعْتِرَاضِ كَرْتِيْ هِيَ جِسْمُ كَا حَاصِلُ يِهْ هُ كِهْ مَاتِنُ نِيْ تَمَامُ عُنْصُرُ كِي تَمَامُ كَيْفِيَّاتُ كِهْ بَارِيْ فِيْ مَعْيَارِ هُوْنِيْ كَا حُكْمُ لَكَا يِهْ كِيُوْنَكِهْ اَكَيْفِيَّاتُ اَدْرُ الْخُصُوْصِيَّةِ فِيْ جُوْ اَلْفِ لَامِ هِيَ وَهْ اِسْتِزَاقِيْ هِيَ ، حَالَا نَكِهْ كَلِيْ طُوْرُ پَرِ يِهْ حُكْمُ لَكَا نَا دَرَسْتُ نَهِيْنَ هِيَ كِيُوْنَكِهْ بَعْضُ عُنْصُرُ كِي بَعْضُ كَيْفِيَّاتُ اِيْسِيْ يَحِيْ هِيَ اَكِهْ جِيْنُ كِهْ زَوَالُ سَهْ صُوْرَتُ نَوْعِيَّةٍ كَا يَحِيْ زَوَالُ هُوْ جَاتَا هِيَ جِيْسِيْ اَكُ سَهْ اَكْرُ حَرَارَتُ زَائِلٌ هُوْ جَاتِيْ تُوْ اس كِي صُوْرَتُ نَوْعِيَّةٍ (صُوْرَتُ نَارِيَّةٍ) يَحِيْ خْتَمُ هُوْ جَاتِيْ هِيَ ، اِْسِيْ طَرَحُ اَكْرُ پَانِيْ كِي رَطُوْبَتُ اَدْرُ رَقْتُ دُوْ سِيْلَانُ زَائِلٌ هُوْ جَاتِيْ تُوْ اس كِي صُوْرَتُ نَوْعِيَّةٍ يَحِيْ زَائِلٌ هُوْ جَاتِيْ هِيَ مَعْلُوْمُ هُوْ اَكِهْ بَعْضُ كَيْفِيَّاتُ صُوْرَتُ نَوْعِيَّةٍ كَا عَيْنِ هُوْتِيْ هِيَ لِهَذَا كَلِيْ طُوْرُ پَرِ مَعْيَارِيَّتُ كَا دَعْوِيْ كَرْدَا دَرَسْتُ نَهِيْنَ هُوَا -

وَالْبَسَائِطُ - بِالسُّطِّ عُنْصَرِيَّةٍ كَمَا مَشَّحَتْ فِي حُكْمِ خَاصِّ كُوْ بَيَانِ كَرْتِيْ هِيَ جِسْمُ كَا حَاصِلُ يِهْ هُ كِهْ بَسَائِطُ عُنْصَرِيَّةٍ (اَكُ پَانِيْ مِثْلِيْ هُوَا) جَبْ كَسِيْ مَرْكَبُ كِهْ اَنْدَرُ جِهُوْطِيْ جِهُوْطِيْ اَجْزَاؤُ كِي شَكْلُ فِيْ جَمْعُ هُوْتِيْ هِيَ اَوْرُ اَبْسُ فِيْ اِيْكُ دُوْ سَرِيْ كِهْ سَا مَتَّحِدٌ مِلْ جَاتِيْ هِيَ اَوْرُ اِيْنِيْ مَقْتَضَا دَقُوْتُوْنَ كِهْ ذَرِيْعَةُ بَعْضُ بَعْضُ فِيْ اَثَرُ كَرْتِيْ هِيَ اَوْرُ پَرِ اِيْكُ عُنْصُرُ دُوْ سَرِيْ عُنْصُرُ كِي كَيْفِيَّتُ كِي تِيْزِيْ كُوْ نُوْطُ رَاتَا هِيَ تُوْ اس سَهْ اِيْكُ كَيْفِيَّتُ مَتْوَسَطَةُ پِيْدَا هُوْتِيْ هِيَ اس كُوْ مِرْجَا حُ كِهْتِيْ هِيَ مَثَلًا جَبْ عُنْصُرُ الرَّابِعِ جِهُوْطِيْ جِهُوْطِيْ هُوْ كِرَا كِهْتِيْ هُوْنِيْ تُوْ اَكُ كِي حَرَارَتُ نِيْ پَانِيْ فِيْ اَثَرُ كِيَا اَوْرُ اس كِي بَرْدُ كِي تِيْزِيْ كُوْ تُوْ اَوْرُ پَانِيْ كِي بَرْدُ نِيْ اَكُ كِي حَرَارَتُ كِي تِيْزِيْ كُوْ نُوْطُ اِْسِيْ طَرَحُ مِثْلِيْ كِي يَبُوسَتُ نِيْ هُوْ اَكِي رَطُوْبَتُ كِي شَدَّتُ كُوْ نُوْطُ اَوْرُ هُوْ اَكِي رَطُوْبَتُ نِيْ مِثْلِيْ كِي يَبُوسَتُ كِي تِيْزِيْ كُوْ نُوْطُ اَوْرُ هُوْ اِيْكُ كِي شَدَّتُ اَوْرُ تِيْزِيْ كُوْ نُوْطُ كِهْ بَعْدُ اِيْكُ مَتْوَسَطَةُ كَيْفِيَّتُ پِيْدَا هُوْ كِي كِهْ دِهْ مَرْكَبُ اَبْ نَهْ تُوْ مَطْلُوْقُ حَارِ هِيَ نَهْ مَطْلُوْقُ بَارِدُ ، اِْسِيْ طَرَحُ وَهْ نَهْ مَطْلُوْقُ يَابَسُ هِيَ نَهْ مَطْلُوْقُ رَطْبُ ، اَلْكِهْ يِهْ چَا رُوْنَ كَيْفِيَّتِيْنَ اِس كِهْ اَنْدَرُ اِعْتِدَالُ اَوْرُ تُوْ مَتْوَسَطُ كِهْ سَا مَتَّحِدٌ مَوْجُوْدُ هِيَ اِْسِيْ كَيْفِيَّتُ مَتْوَسَطَةُ كُوْ مِرْجَا حُ كِيَا جَاتَا هِيَ ، كُوْ يَا مَاتِنُ كَا مَقْصَدُ اِس سَهْ مِرْجَا حُ كِي حَقِيْقَتُ كُوْ بَيَانُ كَرْنَا هِيَ اَوْرُ اس كِي ضَرُوْرَتُ اِس لِيْ هُوْتِيْ كِهْ اَسْتَدِهْ فَعْلُوْنَ فِيْ مَرْكَبَاتُ كَا بَيَانُ هِيَ بَعْضُ مَرْكَبَاتُ تُوْ اِيْسِيْ هِيَ جِيْنُ فِيْ مِرْجَا حُ پَا يَا نَهِيْنَ جَاتَا جِيْسِيْ كَا سَاتُ اَلْحُوْ ، اَوْرُ بَعْضُ مَرْكَبَاتُ فِيْ مِرْجَا حُ پَا يَا جَاتَا هِيَ جِيْسِيْ مَوَالِيْدُ ثَلَاثُهُ ، جَمَادَاتُ ثَبَاتَاتُ ، جَمَادَاتُ ، اَوْرُ نَظَا اِهْرُ هِيَ كِهْ مِرْجَا حُ وَ اَلْمَرْكَبَاتُ كِي مَعْرِفَتُ مِرْجَا حُ كِي مَعْرِفَتُ پَرِ مَوْقُوْفُ هِيَ اِس لِيْ مَاتِنُ نِيْ مِرْجَا حُ كِي تَعْرِيفُ وَ حَقِيْقَتُ بَيَانُ كَرْدِيْ هِيَ ،

سواء کانت، حقیقیۃً و اضافةً نیز ایک اشکال کو دور کرتے ہیں اشکال یہ ہے کہ مزاج کی تعریف جامع نہیں ہے۔ اس لئے کہ مزاج کے مختلف مراتب ہیں، مزاجِ اول، مزاجِ ثانی، مزاجِ ثالث، مزاجِ رابع و غیرہ آپ نے جو مزاج کی تعریف کی ہے یہ صرف مزاجِ اول پر صادق آتی ہے ثانی اور ثالث وغیرہ پر صادق نہیں آتی اس لئے یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ تعریف مذکور صرف مزاجِ اول پر کیسے صادق آتی ہے؟ اس کو سمجھنے سے قبل یہ سمجھئے کہ لب الط عنقریب کے آپس میں ملنے کا وجہ سے جو مرکب بنتا ہے اور اس میں جو کیفیت متوسط ہوتی ہے اس کو تو مزاجِ اول کہا جاتا ہے پھر مزاجِ اول کا چند مرکبات سے مل کر جب دوسرا مرکب تیار ہوتا ہے اس کی کیفیت متوسطہ کو مزاجِ ثانی کہا جاتا ہے پھر مزاجِ ثانی کے چند مرکبات سے مل کر جب تیسرا مرکب تیار ہوتا ہے اس کی کیفیت متوسطہ کو مزاجِ ثالث کہا جاتا ہے، علیٰ ہذا القیاس مزاجِ رابع و خامس کو سمجھ لیجئے۔ اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مزاجِ ثانی اور مزاجِ ثالث یہ لب الط عنقریب سے مل کر پیدا نہیں ہوتا بلکہ مرکبات سے مل کر بنتا ہے اب دیکھئے کہ یہاں مزاج کی تعریف میں چونکہ لب الط کی قید ہے اس لئے یہ تعریف مزاجِ اول ہی پر صادق آرہی ہے، پس یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ شارح اس اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ لب الط کی دو قسمیں ہیں، حقیقیۃً اضافةً، لب الط حقیقیۃً کہتے ہیں ان کو جو اجزاء سے مرکب نہ ہوں اور لب الط اضافةً ان لب الط کو کہا جاتا ہے جن میں دو سے زائد اجزاء کم ہوں پس بسیط حقیقت کے اعتبار سے تو مرکب ہی ہوتا ہے مگر اس سے زیادہ اجزاء اور مرکب کی طرف اضافةً و نسبت کرنے کے اعتبار سے بسیط کہلاتا ہے، اسی لئے اس کو بسیط اضافةً کہتے ہیں، یہاں مزاج کی تعریف میں لب الط سے مراد عام ہے خواہ حقیقیہ ہوں یا اضافةً اب یہ تعریف مزاجِ ثانی اور ثالث وغیرہ بھی صادق آئے گی کیونکہ مزاجِ ثانی و ثالث اگرچہ لب الط حقیقیہ سے مل کر نہیں بنتا لیکن لب الط اضافةً سے مل کر بنتا ہے کیونکہ اس کے لب الط میں دوسرے یعنی اوپر والے مرکبات کے اعتبار سے اجزاء کم ہوتے ہیں۔ ناہنم۔

لیشل الکلام المزاج الثانی۔ مزاجِ ثانی سے مراد غیر اول ہے اس لئے یہ مزاجِ ثالث و رابع وغیرہ کو

بھی شامل ہے،

اذا القسخت مزاج کے تحقق کیلئے عناصر کے اجزاء کا چھوٹا چھوٹا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر اجزاء بڑے بڑے ہوں گے تو وہ آپس میں اچھی طرح مل نہیں پائیں گے جب ان کا اتصال نہیں ہوگا تو ایک دوسرے میں مکمل طور پر اثر بھی نہیں کر سکیں گے اور چھوٹے ہونے کی صورت میں اتصال بھی تام ہوگا اور اثر کرنا بھی مکمل طور پر متحقق ہوگا۔ لیکن صاحب شرح قانون فرماتے ہیں کہ اجزاء کا چھوٹا ہونا مزاجِ قوی کے پائے جانے کیلئے شرط ہے ورنہ نفس مزاج تو اجزاء کبیرہ سے بھی متحقق ہو جائے گا۔

وقمات، ان اجزاء کا آپس میں ملنا بھی شرط ہے وجہ ظاہر ہے کہ بغیر اتصال و تماس کے ایک دوسرے میں اثر نہیں اسی کیفیتاً المتضادة۔ قوی کی تفسیر کیفیات کے ساتھ کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ قوت کا اطلاق ویسے تو صورتِ طبعیہ یعنی صورتِ نوعیہ پر ہوتا ہے مگر یہاں صورتِ نوعیہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ اثر کرنے والی

نئے صورت نوعیہ نہیں ہوتی بلکہ کیفیت ہوتی ہے مثلاً آگ کی حرارت کی شدت کو توڑنے والی پانی کی صورت نوعیہ نہیں ہے بلکہ پانی کی کیفیت یعنی برودت ہے، برودت ہی سے حرارت کی شدت میں کمی آتی ہے۔ پس قوی سے مراد کیفیات ہیں نہ کہ صورت نوعیہ۔

قبیل المراد بتضاد کیفیات الخ۔ اس قول کے قائل امام رازی ہیں انہوں نے شرح اشارات میں فرمایا ہے کہ یہاں کیفیات کے تضاد سے مراد تضاد حقیقی اور اصطلاحی نہیں ہے بلکہ مطلق تضاد مراد ہے، تضاد حقیقی اور اصطلاحی کی تعریف یہ ہے کہ کون الشئین الوجودین بحیث لا یحکم اجتماعهما فی محل واحد فی زمان واحد من جهة واحدة ولا یتوقف لثقل أحدہما علی الآخر دو وجودی چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ دونوں کا محل واحد میں زمانہ واحد میں جہت واحدہ سے اجتماع محال ہو اور ان میں سے کسی ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف نہ ہو۔ جن دو چیزوں میں تضاد حقیقی ہوتا ہے وہ دونوں ایک دوسری کے انتہائی مخالف ہوتی ہیں ان کے درمیان بالکل بھی مناسبت نہیں ہوتی جیسے سوا دو بیاض کہ ان دونوں میں انتہا درجہ کی مخالفت ہے دونوں کا اجتماع محال ہے اور ان میں کوئی مناسبت بھی نہیں ہے، اور مطلق تضاد عام ہے خواہ دونوں میں انتہائی مخالفت ہو یا ہونیز دونوں میں مناسبت ہو یا نہ ہو۔ ہر حال امام رازی فرماتے ہیں کہ یہاں تضاد سے مراد تضاد مطلق ہے نہ کہ تضاد حقیقی، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر تضاد حقیقی مراد لیا جائے تو مزاج کی تعریف جامع نہیں رہے گی یعنی صرف مزاج اول پر صادق آئے گی ثانی اور ثالث وغیرہ پر صادق نہیں ہوگی اس لئے کہ تضاد حقیقی صرف مزاج اول والے مرکب کے لب لظ میں پایا جاتا ہے مزاج ثانی والے مرکب کے اجزاء میں مطلق تضاد موجود ہوتا ہے تضاد حقیقی نہیں ہوتا مثلاً ذہب یعنی سونے کے متعلق آب معدنیات کے بیان میں پڑھیں گے کہ یہ زمیق (پارہ) اور کبریت (گنہک) سے مل کر بنتا ہے زمیق کے اندر حرارت اور رطوبت ہوتی ہے اور کبریت میں حرارت اور یوسست ہوتی ہے زمیق اور کبریت میں سے ہر ایک کا مزاج مزاج اول ہے پھر ان دونوں سے مل کر جو سونا بنتا ہے اس کا مزاج مزاج ثانی ہے، اب دیکھئے کہ ذہب کے جو اجزاء ہیں زمیق اور کبریت ان میں تضاد حقیقی یعنی انتہائی درجہ کی مخالفت اور بعد نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں حرارت میں ایک دوسرے کے ساتھ مشترک اور قشایہ میں پس تضاد حقیقی مراد ہونے کی صورت میں سونے کے مزاج پر (جو کہ مزاج ثانی ہے) یہ تعریف صادق نہیں آئے گی ہاں اگر مطلق تضاد مراد لیا جائے تو سونے کے اجزاء زمیق اور کبریت میں چونکہ مطلق تضاد موجود ہے کہ رطوبت اور یوسست میں دونوں متضاد ہیں اس لئے اب اس کے مزاج پر یہ تعریف صادق ہو جائے گی۔

وسم ذلک بانہ لا حجاجۃ الخ امام رازی نے تضاد کو تضاد اصطلاحی کے خلاف مطلق تضاد پر جو محمول کیا ہے شارح اس کو رد کرتے ہیں۔ یہ رد دراصل صاحب محاکمات نے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام کو خلاف اصطلاح پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تضاد اصطلاحی مراد لینے کی صورت میں بھی تعریف مزاج ثانی پر صادق آ جائے گی اس طرح کہ اصطلاح عرف میں یوں کہا جاتا ہے کہ بعض مرکبات حار ہیں بعض باردا بعض

رطب میں بعض یابس، اور ظاہر ہے کہ حرارت اور برودت کے درمیان اور اسی طرح رطوبت اور بیہودت کے درمیان تضاد اصطلاحی اور انتہائی درجہ کی مخالفت موجود ہے پس یوں کہا جائیگا کہ اصطلاح عرف میں زہیق رطب اور کبریتا یابس ہے رطب اور یابس ہونے کے لحاظ سے ان دونوں میں تضاد اصطلاحی ہے پس ان دونوں سے بل کر جو سونا بنا ہے اس کے مزاج پر بھی تعریف صادق آگئی نصار التعریف جامعاً۔

وَكَسْرُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا سُورَةٌ كَيْفِيَّةٌ الْأَخْرَ الظَّاهِرُ أَنَّ مَذْهَبَهُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَنَّ الْفَاعِلَ الْكَاسِرَ هُوَ نَفْسُ الْكَيْفِيَّةِ وَالْمُنْفَعِلَ الْمُنْكَسِرَ هُوَ سُورَةُ الْكَيْفِيَّةِ لِأَنَّهَا قَدْ تَنَكَّرَتْ لِلْحَرَارَةِ مِثْلًا تَنَكَّرَتْ سُورَةُ الْبُرُودَةِ وَالْبُرُودَةُ تَنَكَّرَتْ سُورَةُ الْحَرَارَةِ وَانْكَسَرَتْ سُورَةُ الْبُرُودَةِ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِسُورَةِ الْحَرَارَةِ بَلْ يَحْصُلُ ذَلِكَ بِنَفْسِ الْحَرَارَةِ فَإِنَّ الْمَاءَ الْفَائِزَ إِذَا مِتَزَجَ بِالْمَاءِ الشَّدِيدِ الْبُرْدِ تَنَكَّرَتْ سُورَةُ بُرُودَتِهَا وَكَذَلِكَ انْكَسَرَتْ سُورَةُ الْحَرَارَةِ إِنْ يَكُونُ لِسُورَةِ الْبُرُودَةِ بَلْ قَدْ يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْبُرُودَةِ إِذَا الْمَاءُ الْقَلِيلُ الْبُرْدِ إِذَا مِتَزَجَ بِالْمَاءِ الشَّدِيدِ الْخَرْتِ تَنَكَّرَتْ سُورَةُ حَرَارَتِهَا فَتَحْصُلُ كَيْفِيَّةٌ مُتَوَسِّطَةٌ قَوْسَطًا مَبْدِينَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمُتَضَادَّةِ بِعَيْثُ يَتَخَنُّ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْبُرُودَةِ وَيَسْتَبْرِدُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْحَرَارَةِ وَكَذَلِكَ الْحَالُ فِي الرُّطُوبَةِ وَالْيُسُوبَةِ مُتَشَابِهَةٌ فِي جَمِيعِ اجْزَائِهِ لِعَيْنِ يَكُونُ الْحَاصِلُ مِنْ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ فِي كُلِّ جِزْءٍ مِنْ اجْزَاءِ الْمَرْكَبِ مُمَاثِلًا لِلْحَاصِلِ فِي جِزْءٍ أُخْرَى إِسْوَءٍ فِي الْحَقِيقَةِ النَّوْعِيَّةِ مِنْ غَيْرِ تَفَاوُتٍ إِلَّا بِالْمَحَلِّ وَهُوَ الْمَزَاجُ

**ترجمہ** اور ان (کیفیات) میں سے ہر ایک دو کسر کی کیفیت کی تیزی کو توڑنے، ظاہر ہے کہ صنف کا مذہب وہ ہے جس کی طرف بعض محققین (سید شریف) گئے ہیں یعنی یہ کہ اثر کرنے والی یعنی توڑنے والی شے نفس کیفیت ہے اور اثر قبول کرنے والی یعنی ٹوٹنے والی شے وہ کیفیت کی تیزی ہے نہ کہ نفس کیفیت، اس لئے کہ حرارت مثلاً برودت کی تیزی کو توڑتی ہے اور برودت حرارت کی تیزی کو توڑتی ہے اور برودت کی تیزی کا ٹوٹنا ضروری نہیں کہ وہ حرارت کی تیزی سے ہی ہو بلکہ یہ نفس حرارت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اس لئے کہ نیم گرم پانی جب زیادہ ٹھنڈے پانی کے ساتھ مل جائے تو اس کی برودت کی تیزی کو توڑ دیتا ہے اور ایسے ہی حرارت کی تیزی کا ٹوٹنا ضروری نہیں کہ وہ برودت کی تیزی سے ہی ہو بلکہ کبھی نفس برودت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اس لئے کہ ٹھنڈا پانی جب سخت گرم پانی سے مل جائے تو اس کی حرارت کی تیزی کو توڑ دیتا ہے پس ایک درمیانی کیفیت حاصل ہو جاتی ہے جو متضاد کیفیتوں کے درمیان کچھ نہ کچھ درمیان بن رکھتی ہے اس طور پر کہ وہ گرم ہوتا ہے برودت کی طرف قیاس کرتے ہوئے اور ٹھنڈا ہوتا ہے حرارت کی طرف قیاس کرتے ہوئے اور ایسی ہی حال ہے رطوبت اور بیہودت کے بارے میں۔ (کیفیت) اس (مرکب) کے تمام اجزاء میں ایک دو کسر کے مشابہ (برابر) ہوتے ہیں جو چیز اس کیفیت میں سے

مرکب کے اجزاء میں سے ہر ایک جز میں حاصل ہے وہ اس کے مثل ہے جو دوسرے جز میں حاصل ہے یعنی حقیقت نوعیہ میں اس کے برابر ہے بغیر کسی فرق کے مگر محل کے ساتھ اور وہی (کیفیت متوسطہ) مزاج ہے،

**تشریح** | وکسر کل واحد منها الخ۔ منھا کا ضمیر قوی کی طرف راجع ہے جن سے مراد کیفیات ہیں کہ ان کیفیات میں سے ہر ایک دوسری کی کیفیت کی تیزی کو توڑے، سورۃ بفتح المین یعنی تیزی۔

الظاہر ان مذہب الخ مصنف نے یہ نہیں فرمایا وکسرت سورۃ کی واحد منها سورۃ کیفیت الاخر کہ ان میں سے ہر ایک کیفیت کی تیزی دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑے گی بلکہ یہ فرمایا کسر کل واحد و منها سورۃ کیفیت الاخر کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ توڑنے والی مطلق کیفیت ہے اور ٹوٹنے والی کیفیت کی تیزی ہے، اس میں اختلاف ہے کہ کسی عنصر کی کیفیت کی تیزی کو توڑنے والی نفس کیفیت ہوتی ہے یا کیفیت کی تیزی ہوتی ہے فلاسفہ کا مذہب تو یہ ہے کہ کاسر یعنی توڑنے والی کیفیت کی تیزی ہوتی ہے اور اطباء اور بعض محققین جیسے سید شریف رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ کاسر نفس کیفیت ہوتی ہے شارح فرماتے ہیں کہ ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مذہب بھی یہی ہے کہ کاسر نفس کیفیت ہوتی ہے کیونکہ مصنف نے کاسر کی جانب میں سورۃ کا لفظ استعمال نہیں کیا، تجربہ اور مشاہدہ سے بھی یہی بات ثابت ہے کہ کاسر کا تیز ہونا ضروری نہیں۔ نفس حرارت برودت کی تیزی کو اور نفس برودت حرارت کی تیزی کو توڑ دیتی ہے چنانچہ نیم گرم (دہکا گرم) پانی اگر بہت شدید ٹھنڈے پانی کے ساتھ ملا دیا جائے تو یہ اس کی برودت کا شدت کو توڑ دیتا ہے تو دیکھئے یہاں کاسر نفس کیفیت ہے نہ کہ کیفیت کی تیزی۔ اگر کاسر کا تیز اور شدید ہونا ضروری ہوتا تو ماہ بارش دیکھتے کہ شدت برودت کو توڑنے کیلئے بہت تیز گرم پانی کو ملا تا ضروری ہوتا اسی طرح ہلکا ٹھنڈا پانی اگر سخت گرم پانی میں ملا دیا جائے تو اس کی حرارت کی تیزی کو توڑ دیتا ہے پس نفس برودت ہی حرارت شدیدہ کی شدت کو توڑنے والی ہوتی۔

فحاصل کیفیت متوسطہ الخ جب ہر کیفیت دوسرے کی تیزی کو توڑ دیکے تو ایک حالت متوسطہ پیدا ہو جائے گی کہ وہ مرکب اب نہ تو بہت زیادہ جار اور نہ بہت زیادہ بارد، اس کا طرح نہ بہت زیادہ رطب نہ بہت زیادہ یابس۔ بلکہ ان کیفیات متضادہ کے درمیان اعتدال اور توسط ہو جائے گا۔ کہ کچھ حرارت کچھ برودت کچھ رطوبت اور کچھ یبوست۔

منتشابهتہ فی جمیع اجزائہ۔ وہ کیفیت متوسطہ مرکب کے تمام اجزاء میں ایک دوسرے کے مشابہ اور مساوی ہوگی جس نوع کی کیفیت اس جز میں ہے اسی نوع کی کیفیت دوسرے جز میں ہوگی یعنی اس کا حقیقت نوعیہ میں بالکل مساوات ہوگی کوئی فرق نہیں ہوگا اگر کچھ فرق ہوگا تو صرف محل میں ہوگا یعنی جس محل میں حرارت کا باریک سا جز ہوگا اس محل میں برودت کا جز نہیں ہو سکتا اور نہ حرارت و برودت کا محل واحد میں اجتماع لازم آئے گا اس لئے ان کیفیتوں کے ہر ہر جز کا محل تو متفاوت ہوگا لیکن اس اعتبار سے کوئی تفاوت نہ ہوگا

کہ کرب کے فلاں جز میں حرارت اور قسم کد ہے اور فلاں جز میں حرارت اور قسم کی ہے تمام اجزا میں حرارت وغیرہ ایک ہی نوعیت کی ہوگی فافہم۔

دھی المزاج۔ اسی کیفیت متوسط کا نام مزاج ہے پس مزاج کی تعریف یہ ہوئی۔ ہُو كَيْفِيَّةٌ مُتَوَسِّطَةٌ مُتَّصِلَةٌ مِنْ اجْتِمَاعِ البَسَائِطِ وَشَمَاتِهَا وَتَاثِيرِ بَعْضِهَا فِي بَعْضٍ بِكَيْفِيَّاتِهَا الْمُتَضَادَّةِ وَكَسْرٍ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا سَوْرَةٌ كَيْفِيَّةُ الْاٰخِرِ كَمَزاجٍ وَه كَيْفِيَّةٌ مُتَوَسِّطَةٌ هے جو بال لطف تصریح کے آپس میں جمع ہونے اور ایک دوسرے کے ساتھ ملنے اور بعض کے بعض میں اپنی کیفیات متضادہ کے ذریعہ اثر کرنے اور ہر ایک کے دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑنے سے حاصل ہوتی ہے،

فصل فی کائنات الجوّھی ما یحدث من العناصر بلا مزاج ووجه التسمیة ان اکثرها یحدث فی الجوّای ما بین السماء والارض اما السحاب والمطر وما یتعلق بهما فالسبب الاکثر فی ذلك تکاتف اجزاء البخار وهو اجزاء هوائية تمازجها اجزاء صغیرة مائیه تلطف بالحرارة لا تمايز بينهما فی الحسب لغایة الصغر الصاعده لان ما یجاور الماء من الهواء یرتفع بالکيفية البرد من الماء قیل هذه المقدمه لیست تحلیلًا لما قبلها بل هی مقدمه تفیدنا فی اثناء البحث حیث قال قات کان کثیراً فقد ینحدر سحاباً ما طراً اقول لیکن ترجیه الکلام بان لا تكون هذه المقدمه مستدرکة ههنا بان یقال قد ذکرنا ان الهواء اربع طبقات الاولی ما یمتزج مع النار وهی التي تتلا شئ فیها الا دخنة یرتفعه عن السفل وتكون فیها الکواکب ذوات الاذناب والبیازک وما یشبههما۔ الثانیة الهراء الغالب وهی التي تحدث فیها الشهب الثالثة الهواء البارد المختلط بالاجزاء المائیه ولا یصل الیه اثر شعاع الشمس بالانعکاس من وجه الارض وتسمى طبقة زهریویة وهی منسأة السحاب والرعد والبرق والصاعقة والرابعة الهواء الکثیف الذی یصل الیه اثر شعاع الشمس والطقتان الاولیان منها هجاوريات للنار والاخریان للماء فحاصل کلامه ان کلاً من الطبقتین الاخریئین یرتفع بالکيفية البرد من مخالطة الاجزاء المائیه لکن الطبقة الرابعة لا تبقى علی صرافة برودتها التي اکسبتها من مخالطة تلك الاجزاء لوصول اثر شعاع الشمس الیها بالانعکاس

ترجمہ یہ فصل ہے فضا میں ہونے والی چیزوں کے بیان میں یہ وہ چیزیں ہیں جو پیدا ہوتی ہیں عناصر سے بغیر مزاج کے اور نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں اکثر فضا کے اندر پیدا ہوتی ہیں یعنی آسمان



وزمین کے درمیان پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال بادل اور بارش اور وہ چیزیں جو ان دونوں سے متعلق ہیں پس اکثری سبب اس سلسلہ میں بخار کے اجزاء کا گاڑھا ہونا ہے اور وہ (بخار) اجزاء ہوا میں جن کے ساتھ چھوٹے چھوٹے پانی کے اجزاء مل جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے ہارک ہوتے ہیں اس طور پر (مل جاتے ہیں) کہ ان کے انتہائی چھوٹا ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان محسوس کرنے میں کوئی امتیاز نہیں ہو پاتا۔ جو (بخار اور پانی) چڑھنے والا ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ہوا جو پانی کے قریب ہے پانی سے ٹھنڈک کی کیفیت حاصل کر لیتی ہے۔ کہا گیا کہ یہ مقدمہ اپنے ماقبل کی علت نہیں ہے بلکہ یہ ایسا مقدمہ ہے جو ہم کو بحث کے درمیان میں فائدہ دے گا۔ جس جگہ مصنف نے یہ فرمایا کہ "پس اگر وہ (بخار) زیادہ ہے تو کبھی برسنے والا بادل بن کر جمع ہو جاتا ہے" میں کہتا ہوں کلام کی توجیہ اس طور پر کرنا کہ یہ مقدمہ اس جگہ بیکار نہ ہو اس طرح ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ فلان نے ذکر کیا ہے کہ ہوا کے چار طبقے ہیں پہلا وہ ہے جو آگ کے ساتھ ملتا رہتا ہے اور یہ وہ (طبقہ) ہے جس میں آگ سے اٹھنے والے دھوئیں گم ہو جاتے ہیں اور اس میں دُمدار ستارے اور نینروں والے ستارے اور ان کے مشابہ پیدا ہوتے ہیں، دوسرا (طبقہ) ہوائے غالب کا ہے اور یہ وہ ہے جس میں ٹوٹنے والے ستارے پیدا ہوتے ہیں، تیسرا (طبقہ) ٹھنڈی ہوا کا ہے جو پانی کے اجزاء کے ساتھ ملتا ہوا ہوتا ہے اور اس پر زمین کے چہرے سے لوٹ کر سورج کی شعاعوں کا اثر نہیں پہنچتا ہے اور اس کا نام طبقہ زہریلہ (بہت زیادہ ٹھنڈا طبقہ) رکھا جاتا ہے، اور یہ بادل، گرج، چمکنے والی بجلی اور گرنے والی بجلی کے پیدا ہونے کی جگہ ہے، چوتھا (طبقہ) گاڑھی ہوا کا ہے جس کی طرف سورج کی شعاع کا اثر زمین کے چہرے سے لوٹ کر پہنچتا ہے اور ان میں سے پہلے دو طبقے آگ کے متصل ہیں اور اخیر کے دو طبقے پانی کے (متصل ہیں) پس مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اخیر کے دونوں طبقوں میں سے ہر ایک پانی کے اجزاء کے ساتھ ملنے کی وجہ سے ٹھنڈک کی کیفیت حاصل کر لیتا ہے لیکن چوتھا طبقہ اپنی اس خالص برورت پر باقی نہیں رہتا جو اس نے ان اجزاء مائیکہ کے ساتھ ملنے سے حاصل کی ہے سورج کی شعاع کے اثر کے اس تک پہنچنے کی وجہ سے (زمین کے چہرے سے) لوٹ کر۔

**تشریح** فصل فی کائنات الجوز الخ۔ اس فصل میں فضا میں پیدا ہونے والی چیزوں کا بیان ہے جیسے بادل، بارش، آدلا، گرج، برق، صاعقہ وغیرہ، الجوز کے معنی آسمان و زمین کے مابین کا حصہ جو خالی نظر آتا ہے جس کو فضا بھی کہتے ہیں، کائنات الجوز کو آثار علویہ بھی کہا جاتا ہے، بھی ما یحدت من العناصر بلا مزاج۔ کائنات جو کہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ وہ چیزیں ہیں جو عناصر سے بغیر مزاج کے پیدا ہوتی ہیں العناصر میں الف لام ح می ہے خواہ ایک عنصر سے پیدا ہو یا دو عنصروں سے چنانچہ کائنات جو چاروں عناصر سے مل کر نہیں بنتی، میں بلکہ ایک عنصر یا دو عنصروں سے مل کر بنتی ہیں اسی لئے فرمایا بلا مزاج کہ ان میں مزاج نہیں ہوتا کیونکہ مزاج عناصر راجعہ سے حاصل ہوتا ہے اور کائنات

ایک عنصر یا دو عنصروں سے مل کر بننے کی وجہ سے مزاج سے خالی ہوتی ہیں، شارح حرزبانی نے بلا مزاج کے بجائے  
 بغیر ترکیب کہا ہے مگر اس میں یہ تاویل کی جائے گی کہ بغیر ترکیب تمام مراد ہے ورنہ تو اکثر کائنات جو میں ترکیب  
 پائی جاتی ہے البتہ ترکیب تام (یعنی عناصر اربعہ سے ترکیب) نہیں ہوتی بلکہ ترکیب ناقص ہوتی ہے اسی لئے  
 کائنات جو مرکبات ناقصہ کہا جاتا ہے اور جمادات نباتات حیوانات کو جو کہ عناصر اربعہ سے مل کر بنتے ہیں  
 مرکبات ناقصہ کہتے ہیں۔

وجہ التسمیۃ ان اکثرھا الخ۔ کائنات الخ کے ساتھ نام رکھنے کا وجہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ ان میں سے  
 اکثر چیزیں جو (فضا) میں پیدا ہوتی ہیں اس لئے ان کو کائنات الخ کہتے ہیں اکثر کی قید اس لئے لگائی ہے کہ بعض  
 ان میں ایسی بھی ہیں جو زمین کے اندر پیدا ہوتی ہیں جیسے زلزلہ اور انفجار العیون، تسمیۃ الكل باسْم الاكثر کے  
 اعتبار سے تغلیباً سب کو کائنات الخ کہہ دیا گیا ہے،

ای ما بین السماء والارض۔ یہ جو کی تفسیر ہے کہ زمین سے لیکر آسمان تک جو حصہ ہے وہ سب جو کہلاتا  
 ہے اس سے شارح حرزبانی کے قول کی تردید مقصود ہے ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جو صرف اوپر کے ساتھ  
 مخصوص ہے کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ ان کو کائنات الخ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں سے اکثر اوپر کے حصہ میں  
 پیدا ہوتے ہیں یا جو اہر عالیہ کی تاثیر سے پیدا ہوتے ہیں مگر یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ جو کا اطلاق زمین کی سطح سے  
 لیکر فلک فرکی نیچے کی سطح تک جتنا حصہ ہے سب پر ہوتا ہے اوپر کے حصہ کو جو نیچے کے حصہ کو جو ساقل کہا جاتا ہے  
 اھا السحاب والمطر الخ۔ بادل بارش اور ان کے متعلقات مثلاً اولاد برف، گہرا شبنم یا لا وغیرہ کا سبب  
 بیان کرتے ہیں کہ ان کا سبب اکثری بخار کے اجزاء کا کثیف اور گاڑھا ہو جانا ہے یعنی بخارات کے کثیف اور  
 منجمد ہو جانے سے یہ سب چیزیں وجود میں آتی ہیں جن کی تفصیل عنقریب آرہی ہے،

فالسبب الاکثری۔ سبب کو اکثری کے ساتھ مقید کیا ہے ایک تو اس وجہ سے کہ اس باب میں جو احکام بیان کئے  
 گئے ہیں وہ ایسے قطعی اور یقینی نہیں ہیں کہ ان پر دلائل قطعیہ یقینیہ قائم ہیں ان کے خلاف ممکن ہی نہیں ہے بلکہ  
 تجربہ اور مشاہدہ پر مبنی ہیں ممکن ہے کہ ان اسباب مذکورہ کے بغیر بھی ان کا تحقق ہو سکتا ہو دوسرے اس  
 وجہ سے بھی کہ آگے چل کر ۵۳ پر بیان آئے گا کہ کبھی کبھی بخارات کے بجائے ہوا کے ٹھنڈا ہو جانے کی وجہ سے  
 بھی بادل بن جاتا ہے اور اس سے بارش اولاد برف وغیرہ پیدا ہوتے ہیں، اور اس سے قبل بھی ص ۵۲ پر گزر چکا ہے  
 کہ پہاڑوں کی ٹھنڈی ٹھنڈی چوٹیوں سے جب ہوا ٹکراتی ہے تو وہ بارش بن کر برسے لگتی ہے حالانکہ وہاں بادل نہیں ہوتا  
 وہو اجزاء ہوا ایقنا الخ بخار کی تعریف کرتے ہیں کہ وہ اجزاء ہوا ایقنا ہوتے ہیں جن کے ساتھ چھوٹے چھوٹے اجزاء  
 مائیکہ مل جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف ہوتے ہیں اور یہ دونوں آپس میں اس طرح مل جاتے ہیں کہ دیکھنے  
 میں کوئی امتیاز نہیں ہو پاتا کہ اجزاء ایقنا کون سے ہیں اور اجزاء ہوا ایقنا کون سے؟ یہ بخارات حرارت سے بنتے ہیں  
 جب سورج یا گرم ستاروں کی شعائیں پانی پر پڑتی ہیں تو بعض مقامات کا پانی گرم ہو کر ہوا بن جاتا ہے اور اس

ہوا کے باوریک باریک اجزاء مائید لطیفہ کے ساتھ مل کر اوپر کواڑتے ہیں، اسی کو بخار اور بھانپ کہا جاتا ہے۔  
برتن میں پانی بھر کر جب چولہے پر گرم کیا جائے تو اس میں بھی بخار اور بھانپ کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ پانی بخارات  
بن کر اوپر اڑتا رہتا ہے،

تلفظت بالمحرارة لطیف اس کو کہتے ہیں جو رویت سے مانع نہ ہو یعنی اس سے اس کے پیچھے کی چیز نظر آئے  
جیسے ہوا، پانی، آگ، اور کثیف اس کو کہتے ہیں جو رویت سے مانع ہو۔ جیسے مٹی۔

المصاعد۔ بخار کی صفت ہے یعنی اس بخار کا کثیف ہو جانا جو اوپر کو چڑھنے والا اور طبقہ زہریرہ تک پہنچنے  
لان مایجاً و الماعون الہواء۔ بخار کا کثیف ہو جانا کیونکہ بعید ما معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ تکائف  
برودت کی وجہ سے ہوتا ہے اور بخار میں حرارت ہوتی ہے اس لئے مصنف بخار کے تکائف کی وجہ بیان کرتے  
ہیں کہ دراصل ہوا کا وہ حصہ جو پانی سے قریب ہوتا ہے وہ پانی سے قریب کی وجہ سے برودت کی کیفیت حاصل کر لیتا  
ہے اور ٹھنڈا ہو جاتا ہے جب بخار ہوا کے اس طبقہ میں پہنچتا ہے تو برودت کی وجہ سے کثیف ہو جاتا ہے،

قیل طہارة المقدمۃ لیست تحلیلۃ الخ مصنف نے تکائف بخار کی دلیل کا جو مقدمہ لان مایجاً و الماعون  
سے بیان کیا ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ اپنے ما قبل یعنی تکائف اجزاء بخار کی علت نہیں ہے اس  
لئے کہ ہوا کا جو طبقہ پانی سے متصل ہے یعنی سب سے نیچلا طبقہ یہ اتنا ٹھنڈا نہیں ہوتا کہ بخار اس میں پہنچ کر تکائف اور  
جامد ہو جائے بلکہ اس سے اوپر کا جو طبقہ تازہ ہے جس کو طبقہ زہریرہ کہتے ہیں وہ نہایت ٹھنڈا ہوتا ہے اس میں جب  
بخار پہنچتا ہے تو وہاں کی شدت برودت کی وجہ سے وہ کثیف ہو جاتا ہے اور اکثر و بیشتر بادل، بارش، داولوں وغیرہ  
کا تحقق اسی طبقہ میں ہوتا ہے البتہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہوا کے سب سے نیچلے طبقہ میں بھی برودت کے زیادہ  
ہو جانے کی وجہ سے بادل جمع ہو جاتا ہے اور بارش برسنے لگتی ہے جیسا کہ مصنف نے درمیان بحث میں "نان کان  
کثیراً فقد یثقیلاً سحاباً ما طراً" سے بیان کیا ہے اس لئے یہ مقدمہ اس مقام پر تو مفید ہے یعنی اس حکم کی علت  
تو بن سکتا ہے لیکن یہاں یہ مقدمہ بیکار اور زائد ہے،

اقول لیکن توجیہ الکلام الخ۔ شارح مصنف کے کلام کی توجیہ ایسی کرتے ہیں جس سے یہ مقدمہ یہاں بیکار  
نہیں ہوگا جس کی تفصیل یہ ہے کہ حکما نے یوں کہا ہے کہ ہوا کے چار طبقات ہیں، طبقہ اولیٰ تو کورہ ناری سے بالکل متصل  
ہے جس کی وجہ سے وہ نہایت گرم ہوتا ہے جس میں نیچے سے اٹھنے والے دھوئیں پہنچ کر گرم ہو جاتے ہیں اس طبقہ میں دُمدار  
ستارے، نینروں والے ستارے اور ان کے مشابہ دوسرے ستارے پیدا ہوتے ہیں دوسرا طبقہ اس کے نیچے ہے  
جس میں ہوا غالب ہوتی ہے آگ کا اثر مغلوب ہوتا ہے یعنی اس میں طبقہ اولیٰ کی بہ نسبت حرارت کم ہوتی ہے اس  
میں شہب (ٹوٹنے والے ستارے) پیدا ہوتے ہیں، اس کے نیچے پھر تیسرا طبقہ ہوا، بارد کا ہے جس کو طبقہ  
زہریرہ کہتے ہیں ہوا کا یہ طبقہ نہایت ٹھنڈا ہوتا ہے، بادل بارش، رعد، برق، صاعقہ وغیرہ یہ سب اسی طبقہ میں  
پیدا ہوتے ہیں چوتھا طبقہ اس سے نیچے ہوا کثیف کا ہے یہ ہوا سب سے نیچے کا طبقہ ہے جس میں ہم لوگ

رہتے ہیں یہ طبقہ زیادہ ٹھنڈا نہیں ہوتا اور پر کے دونوں طبقوں کو مجاورتاً لبتاً کہا جاتا ہے اور  
 نیچے کے دونوں طبقوں کو مجاورتاً للحماء کہا جاتا ہے اس پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جس طرح اوپر کے دونوں  
 طبقوں میں سے پہلا طبقہ آگ سے بالکل متصل ہونے کی وجہ سے زیادہ گرم ہے اور دوسرا طبقہ آگ سے کچھ  
 دور ہونے کی وجہ سے کم گرم ہے اسی طرح نیچے کے دونوں طبقوں میں سے سب کے نیچے کا طبقہ یعنی طبقہ رابعہ  
 پانی کے زیادہ متصل ہونے کی وجہ سے زیادہ ٹھنڈا اور اس سے اوپر کا طبقہ یعنی طبقہ ثالثہ پانی سے کچھ دور ہوجا  
 کی وجہ سے کم ٹھنڈا ہونا چاہئے تھا مگر حاما۔ اس کے برعکس ہے ایسا کیوں ہے؟ تو شارح نے درمیان میں  
 اسی کی وجہ بیان کی ہے کہ دراصل سورج کی شعاعیں جب زمین پر پڑتی ہیں جس سے زمین گرم ہوجاتی ہے  
 تو زمین سے منعکس ہو کر شعاعوں کا اثر اوپر جاتا ہے جس سے طبقہ رابعہ کی شدت برودت ٹوٹ جاتی ہے  
 اور وہ زیادہ ٹھنڈا نہیں رہتا اور چونکہ شعاعوں کی تاثیر زیادہ اوپر تک یعنی طبقہ ثالثہ تک نہیں پہنچ پاتی  
 اس لئے وہ طبقہ خالص برودت پر باقی رہتا ہے اسی لئے اس کو زہریر کہتے ہیں زہریر کے معنی برودت  
 شدیدہ کے آتے ہیں۔ اس تفصیل کے بعد اب سمجھئے کہ ماتن نے مقدمہ مذکورہ میں طبقہ رابعہ کی کوئی تعیین نہیں  
 کی ہے بلکہ مایجاد الماء الزکاء کہا ہے اس سے مراد نیچے کے دونوں طبقے ہیں کیونکہ ابھی معلوم ہوا کہ ان دونوں  
 کو مجاورتاً للحماء کہا جاتا ہے، اب ماتن کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ پانی کے متصل ہونے کے وجود و طبع میں وہ دونوں  
 پانی سے برودت کی کیفیت حاصل کر لیتے ہیں لیکن طبقہ رابعہ اپنی خالص برودت پر باقی نہیں رہتا بلکہ وہ زمین  
 سے منعکس ہونے والی شمسی شعاعوں کی تاثیر سے کچھ گرم ہوجاتا ہے اور اس سے اوپر والا طبقہ تاثیر شعاع کے  
 اس تک نہ پہنچنے کی وجہ سے خالص برودت پر باقی رہتا ہے، اسی لئے ماتن نے آگے فرمایا ہے **فصل العبقۃ**  
**التي یقطع عنها تاثیر شعاع الشمس تبقى باردة فاذا بلخ البخار فی صعودہ الیها تکالف**  
**بواسطۃ البود جس سے صاف ظاہر ہے کہ بخار کے اجزاء جو تکالف ہوتے ہیں وہ طبقہ رابعہ میں نہیں**  
**بلکہ طبقہ ثالثہ زہریر میں پہنچ کر ہوتے ہیں وہیں سے بارشیں وغیرہ ہوتی ہیں، اکثر و بیشتر تو ایسا ہی ہوتا ہے**  
**البتہ کبھی کبھی وقتی طور پر طبقہ رابعہ میں برودت کچھ زیادہ ہوجاتی ہے اور یہیں پہنچ کر بخارات میں تکالف ہوجاتا**  
**ہے جس سے بادل و بارش وغیرہ کا انعقاد و تحقق ہوجاتا ہے اس طرح ماتن کا ذکر کردہ مقدمہ اپنے مقام پر**  
**بالکل درست ہے بیکار اور زائد نہیں ہے فافہم ولا تکن من الغافلین والمنجذین۔**  
**تتلاشی فیها الاذخۃ۔ تتلاشی، تلاشی باب تفاعل (مجتہ) معدوم ہونا، مضاعف ہونا، کم ہونا)**  
**سے صیغہ مفارغ واحد مؤنث ہے، اذخۃ دُخان کی جمع ہے بمعنی دُھواں، اصطلاح فلاسفہ میں دُخان**  
**ان اجزاء نار یہ کو کہا جاتا ہے جن کے ساتھ اجزاء ارضیہ مل جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف ہوتے**  
**ہیں غایت سفر کی وجہ سے دیکھنے میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا کہ اجزاء ارضیہ کونسے ہیں اور نار یہ کونسے ہیں۔**  
**الکواکب ذوات الاذئاب۔ دُمدار ستارے۔ اذئاب ذئب کی جمع ہے بمعنی دُم، بیازک**

نیزک کی جمع ہے بمعنی چھوٹا نیزہ، مراد نیزہ والے ستارے (یعنی وہ ستارے جو نیزہ کی صورت پر ہوتے ہیں)۔  
 وما یشبہھا۔ جیسے ستاروں والے ستارے، یا سیگوں والے جبران کی صورت کے ستارے وغیرہ ان سب سے زیادہ  
 کا بیان ۵۵۸ پر آ رہا ہے،  
 الشَّہْبُ۔ شہاب کی جمع ہے بمعنی ٹوٹنے والا ستارہ یا چمکنے والا ستارہ اس کا بیان بھی ۵۵۶ پر آ رہا ہے

ثم الطبقة الثالثة التي ينقطع عنها تأثير شعاع الشمس تبقى باردة فاذا بلغ البخار في  
 صعوده اليها كثافة بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار و  
 تقاطر للنقل الحاصل من التكاثف والانجساد فالاجتماع هو السحاب والمتقاطر  
 هو المطر وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها  
 او لا يصل قبل اجتماعها بل يصل بعدها فان وصل قبل اجتماعها ينزل السحاب تليجا  
 وان لم يصل قبل اجتماعها بل وصل بعدها ينزل بردا بفتح الراء واما اذا لم يصل  
 البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلية الحرارة الموجبة للصعود فان كان  
 كثيرا فقد ينحقد سحبا ماطرا اذا اصابه برد كما حكى الشيخ انه شاهد البخار  
 قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وكثافت حتى كانت مكبنة موضوعة  
 على وهدة وكان هوفوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية  
 التي كانت هناك يمتطرون وقد لا ينحقد ويسبح ضبابا او ويرقع باد في حرارة يصل  
 اليه لكثرة لطافته وان كان قليلا فاذا ضرب البرد اى برد الليل فان لم ينجمد  
 فهو الظل وان انجمد فهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر  
 وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء وبالبرد الشديد فيحصل منه الاتسار  
 المذكورة ولذا اقيد المصنف السبب فيما سبق بالاكتشاف

ترجمہ

پھر تیسرا طبقہ جس سے سورج کی شعاع کی تاثیر ختم ہو جاتی ہے وہ ٹھنڈا باقی رہتا ہے پس جب بخار  
 اپنے چڑھنے کی حالت میں اس (طبقہ) تک پہنچتا ہے تو ٹھنڈک کے واسطے سے گاڑھا ہو جاتا ہے پس  
 اگر ٹھنڈک قوی نہیں ہوتی تو وہ بخار اکٹھا ہو جاتا ہے اور ٹپکنے لگتا ہے اس بوجھ کی وجہ سے جو گاڑھا ہونے اور خم  
 جانے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے پس جمع ہو جانے والا تو بادل ہے اور ٹپکنے والی بارش ہے اور اگر ٹھنڈک قوی  
 ہوتی ہے پس یا تو ٹھنڈک بادل کے اجزا کی طرف ان کے جمع ہونے سے پہلے پہنچتی ہے یا ان کے جمع ہونے سے پہلے نہیں  
 پہنچتی بلکہ اس کے بعد پہنچتی ہے پس اگر ان کے جمع ہونے سے پہلے پہنچتی ہے تو مادہ بادل برف بن کر گرتا ہے اور اگر ان

کے جمع ہونے سے پہلے نہیں پہنچتی ہے بلکہ اس کے بعد پہنچتی ہے تو وہ بُرزد (راء کے فتح کے ساتھ یعنی اولاً) بن کر گرتا ہے اور بہر حال جب بخار ٹھنڈے طبقہ تک نہیں پہنچ پاتا اس حرارت کے کم ہو جانے کی وجہ سے جو چڑھنے کو واجب کرتا ہوا ہے پس اگر وہ (بخار) زیادہ ہوتا ہے تو کبھی برسنے والا بادل نگر اکٹھا ہو جاتا ہے جب اس کو ٹھنڈک پہنچتی ہے جیسا کہ شیخ (ابوعلی سینا) نے بیان کیا ہے کہ انھوں نے بخار کا مشاہدہ کیا کہ وہ بعض پہاڑوں کے نیچے سے آہستہ آہستہ اُپر چڑھا اور کثیف ہو گیا یہاں تک کہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی دُھکن ہوتا ہے جو ریت و ہوا زمین پر رکھا ہوا ہو اور شیخ اس بادل سے اُپر دھوپ میں نئے اور جو لوگ اس بادل کے نیچے تھے اس بستی والوں میں سے جو وہاں تھی ان پر بارش ہو رہی تھی، اور کبھی اکٹھا نہیں ہوتا اس کا نام کہرا رکھا جاتا ہے اور وہ معمولی سی حرارت سے جو اس کی طرف پہنچتی ہے دور ہو جاتا ہے اس کے زیادہ لطیف ہونے کی وجہ سے اور اگر دُجبار، ٹھوڑا ہوتا ہے پس جب اس کو ٹھنڈک یعنی رات کی ٹھنڈک لگتی ہے پس اگر وہ جتنا نہیں ہے تو وہ شبنم ہے اور اگر جم جائے تو وہ پالا ہے اور پالے کی نسبت شبنم کی طرف ایسی ہے جیسے برف کی نسبت بارش کی طرف ہے، اور کبھی سخت ٹھنڈک کی وجہ سے بادل پیدا ہو جاتا ہے ہوا کے سُک جمانے کی وجہ سے پس اس وقت اس سے بھی اقسام مذکورہ حاصل ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ سے مصنف نے ما قبل میں سبب کو اکثر شی کے ساتھ مقید کیا ہے،

## تشریح

ثم الطبقة الثالثة التي ينقطع عنها الين طبقة تالته سے مراد ہوا کا طبقہ زہریر ہے جو نہایت ٹھنڈا ہوتا ہے کیونکہ سورج کی شعاعیں زمین سے لوٹ کر اس تک پہنچ نہیں پاتیں۔

اس کو جو تالثہ کہا گیا ہے وہ شارح کی ذکر کردہ ترتیب کے لحاظ سے ہے یعنی اعلیٰ سے اسفل کی طرف ترتیب کا لحاظ کرتے ہوئے اور اگر اسفل سے اعلیٰ کی طرف ترتیب کا لحاظ کیا جائے تو یہ طبقہ ثانیہ ہوگا۔

فاذا بلغ البخار في صعوده الين جب سورج وغیرہ کی حرارت سے پانی گرم ہو کر بخارات بنتے ہیں اور وہ اُپر کی طرف اُڑتے اُڑتے طبقہ زہریر تک پہنچ جاتے ہیں تو وہاں کی بُرودت کی وجہ سے بخارات کثیف اور متحد ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے بادل بارش اولاد وغیرہ کا وجود ہوتا ہے جس کی تفصیل آگے بیان کرتے ہیں۔

فان لم يكن البرد قویاً الين تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ بخارات کو جو بُرودت لاحق ہوتی ہے وہ دو حال خالی نہیں یا تو بُرودت قوی ہوتی ہے یا ضعیف، اگر ضعیف ہوتی ہے تو بخارات متکاثف (گاڑھے) ہو کر جمع ہو جاتے ہیں مگر چونکہ بُرودت ضعیف ہوتی ہے اس لئے وہ پتھر کی طرح جم کر سخت نہیں ہوتے بلکہ دھنی ہوئی روئی کے مشابہ ہو کر پھیل جاتے ہیں پس یہ جمع ہونے والے اور پھیلنے والے تو بادل کہلاتے ہیں پھر جب دوسری بار ان کو بُرودت ضعیف لگتی ہے تو ان کا کثاف بڑھ جاتا ہے اور ان میں نقل بھی پیدا ہو جاتا ہے جب وہ کثاف کی وجہ سے سُکرنے لگتے ہیں ان کے بعض اجزاء بعض اجزاء کی طرف ملنے لگتے ہیں تو ان کے اندر جو اجزاء مایہ ہوتے ہیں وہ نیچے کو پٹکنے لگتے ہیں جیسے دھنی ہوئی روئی کو پانی سے تڑکرایا جائے پھر اس کو پتھر سے دبا کر چھوڑا جائے تو اس میں سے پانی ٹپکنے اور گرنے لگتا ہے اسی طرح یہاں ہوتا ہے پس یہ پٹکنے والے اجزاء مایہ بارش کہلاتے ہیں



اور اگر برودت قوی ہوتی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ برودت بادل کے اجزا کو ان کے جمع ہونے سے پہلے ہی پہنچ جاتی ہے یا بعد میں اگر قبل الاجتماع پہنچتی ہے تو وہ بادل کا مادہ برف بن کر گرتا ہے کیونکہ اکٹھا ہونے سے پہلے وہ پتھر کی طرح سخت نہیں ہوتے بلکہ دھنی ہوں اور دنی کے مشابہ ہوتے ہیں اس لئے رونی کی طرح برف بن کر گرتے ہیں اور اگر برودت اجتماع کے بعد پہنچتی ہے تو پتھر کی طرح سخت ہو جاتے ہیں اور اولاً بن کر گرتے ہیں، سخت برف کے ٹکڑے جب گرتے ہیں تو شروع میں وہ مستدیر (گول) نہیں ہوتے البتہ نیچے آتے آتے ہوا کی ٹکڑے سے ان کے کنارے پگھل جاتے ہیں جس سے وہ مستدیر ہو جاتے ہیں اگر وہ بہت زیادہ اونچائی سے گرتے ہیں تو چھوٹے چھوٹے ہوتے ہیں کیونکہ زیادہ اوپر سے گرنے کی وجہ سے وہ زیادہ پگھل جاتے ہیں اور اگر کم اونچائی سے گرتے ہیں تو بڑے بڑے ہوتے ہیں کیونکہ ان کا پگھلنا قلیل ہوتا ہے،

ينزل السحاب تلجاً۔ یہاں پر سحاب سے مراد مادہ سحاب ہے کیونکہ سحاب تو اجزاء کے اجتماع کے بعد بنتا ہے اور یہاں قبل الاجتماع وال صورت ہے

بُرْدٌ أ- بُرْدٌ اگر راء کے سکون کے ساتھ ہو تو اس کے معنی ٹھنڈک اور سردی کے آتے ہیں اور اگر بُرْدٌ راء کے فتح کے ساتھ ہو تو اس کے معنی اُولا، یہاں بفتح الراء ہے بمعنی اولا جس کو فارسی میں ژالہ کہتے ہیں، ولما اذا لم يصل البخار الطبقة رابعه میں پیدا ہونے والی استیاء کو بیان کرتے ہیں کہ بخارات میں اگر صعود کی علت یعنی حرارت قلیل ہوتی ہے تو وہ زیادہ اوپر یعنی طبقہ زمہریر تک چڑھ نہیں پاتے بلکہ طبقہ رابعہ میں ہی رہتے ہیں اگر وہ بخارات زیادہ ہوتے ہیں اور طبقہ رابعہ کے بعض حصوں میں ایسا وقت برودت ہوتی ہے تو وہ کبھی بادل بن کر منعقد ہو جاتے ہیں اور بارش ہونے لگتی ہے یہ بارش طبقہ رابعہ سے ہی ہوتی ہے، ایسا کبھی کبھی ہوتا ہے چنانچہ شیخ بلوغی سینا نے اس کا مشاہدہ کیا ہے ایک مرتبہ شیخ کسی پہاڑ پر چڑھے ہوئے تھے انہوں نے دیکھا کہ نیچے سے بخارات آہستہ آہستہ اوپر چڑھے اور پہاڑ کی چوٹی سے نیچے ہی برودت کی وجہ سے کثیف ہو کر بادل بن گئے وہاں کی پوری ہموار زمین بادل اس طرح چھانگئے جیسے کسی ہموار زمین پر کوئی سرپوش یعنی ایک بہت بڑا ڈھکن رکھا ہوا ہو پھر وہ بادل برسا شروع ہو گیا وہاں بستی کے باشندوں پر بارش ہو رہی تھی اور شیخ بادلوں سے اوپر پہاڑ پر دھوپ میں کھڑے ہوئے تھے،

فقد ينحدر سحاباً ما طرّاً الخ۔ مصنف نے اس صورت میں صرف مطر کا ذکر کیا ہے تلج اور برد کا ذکر نہیں کیا کیونکہ تجربہ اور مشاہدہ سے یہ بات ثابت ہے کہ طبقہ رابعہ سے صرف بارش ہی ہوتی ہے اُولا اور برف کا نزول اس طبقہ سے نہیں ہوتا اور در مدار ان چیزوں کا تجربہ اور مشاہدہ ہی بدر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مناظر سے مراد مطلقاً برساتے والا خواہ بارش ہو یا اولا ہو یا برف کہ ان چیزوں کو برساتے والا بادل بن کر منعقد ہو جاتا ہے، گویا تلجاً مناظر کہہ دیا گیا برف اور اولا بھی اسی میں داخل ہیں۔

مَلَكَةٌ مَوْضُوعَةٌ عُلُوٌّ وَهَدَاةٌ الْوُ مَلَكَةٌ كَبَّ يَكْبُ (ن) كَبَّ بَرْتَن كَوَاذِبًا كَرِيماً مَلَكَةٌ كَبَّ يَكْبُ (ن) كَبَّ بَرْتَن كَوَاذِبًا كَرِيماً مَلَكَةٌ كَبَّ يَكْبُ (ن) كَبَّ بَرْتَن كَوَاذِبًا كَرِيماً

وَمَكْنٌ يَأْكُلْنَا - وَهَذَلِكَ كَمَا سَمِعْتُ فِي بَيْتٍ وَأُورُورُ زَمِينٍ -

وقد لا ينعقد ويسمي ضباباً - بخارات کے کثیر ہونے ہی کی صورت میں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ برودت کے قلیل ہونے کی وجہ سے وہ بادل بن کر منعقد نہیں ہوتے بلکہ باریک باریک اجزاء کی شکل میں بغیر انعقاد و انجماد کے فضا میں پھیل جاتا ہے اس کو ضباب یعنی کھرا اور دھوند کہا جاتا ہے چنانچہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ سردیوں کے موسم میں صبح اور شام کو غروب کے بعد فضا میں دھند کی طرح کھرا ہوا ہوتا ہے یہ چونکہ بہت زیادہ لطیف ہوتا ہے اس لئے معمولی حرارت سے ختم ہو جاتا ہے چنانچہ جب سورج ذرا بلند ہوتا ہے اور اس کو حرارت پہنچتی ہے تو یہ کھرا ہوا بن جاتا ہے اور فضا ہلکا ہو جاتی ہے ان کا تعلق قلیلاً الخ اور اگر طبقہ راجحہ میں پہنچنے والے بخارات کم ہوتے ہیں تو جب ان کو برودت کی برودت پہنچتی ہے تو اگر برودت کی قلت کی وجہ سے ان میں انجماد نہیں ہو پاتا تو وہ باریک باریک قطروں کی پھواری سی بن کر گرتے رہتے ہیں ان کو طل کہا جاتا ہے فارسی میں اس کو شبنم اور ہندی میں اس کو سکتے ہیں اور اگر برودت کی شدت کی وجہ سے انجماد ہو جاتا ہے تو اس کو صقیع یعنی پالا کہتے ہیں فارسی میں اس کو شبنم انروزہ اور ہریمک کہا جاتا ہے ،

ونسبته الى الظل الخ - شارح یہ فرماتے ہیں کہ صقیع کی نسبت ظل کی طرف ایسی ہے جیسی کہ تلج کی نسبت قطر کی طرف یعنی ظل تو قطر کی طرح ہے اور صقیع تلج کی طرح ہے جس طرح بارش میں پانی کے قطرات اور بوندیں ہوتی ہیں اسی طرح شبنم میں بھی پانی کے قطرات ہوتے ہیں اگرچہ بارش کے قطرات کی نسبت ضعیف ہوتے ہیں جیسے چھواری ہوتی ہے ، اسی لئے شبنم کو اضعف المطر بھی کہتے ہیں ، اور جس طرح تلج میں پانی کے قطرات نہیں ہوتے بلکہ دھندلی ہونے کی طرح گرتا ہے اسی طرح صقیع میں بھی قطرات نہیں ہوتے وہ تلج کے مشابہ ہوتا ہے اگرچہ تلج سے ضعیف ہوتا ہے ،

وقد يتكون السحاب الخ - کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بادل بخارات سے منعقد ہونے کے بجائے ہوا سے منعقد ہوتا ہے کہ برودت کی شدت کی وجہ سے ہوا منقبض ہو جاتی ہے یعنی سکڑ جاتی ہے جس سے اسام مذکورہ (بادل) بارش، برف، اولاد وغیرہ کا تحقق ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ بخارات اشیاء مذکورہ کا کلی سبب نہیں بلکہ سبب اکثری ہے اسی لئے مصنف نے ماقبل میں سبب کو اکثری کی قید کے ساتھ مفید کیا ہے

واما الرعد والبرق فسيبهما أن الدخان وهو أجزاء نارية تحالطها  
أجزاء صغاراً أرضية تلتفت بالحرارة بحيث لا تمايز بينهما في الحس لغاية  
الصغر إذا ارتفع مع البخار فحتلطين والحد السحاب من البخار واحتبس  
الدخان فيما بين السحاب فما سعد من الدخان إلى العلولبقاء حرارته أو  
نزل إلى السفل ليزوالها مرق السحاب في صعوده أو نزوله ثمزلقاً عندها  
نيجصل صوت هائل هو الرعد يتمزلقه وإن اشتعل الدخان لما فيه من الد  
بالعركة العنيفة المقتضية لحرارة كان برقاً إن كان لطيفاً وينطفئ بسرعة وعنه  
إن كان غليظاً ولا ينطفئ حتى يصل إلى الارض فاذا وصل إليها فرغاً صار لطيفاً

يَفْتَدِي الْمُتَخَلِّفَ وَلَا يَحْرِقُهُ وَيُذِيبُ الْجَسَامَ الْمَشْدِقَةَ فَيُذِيبُ الذَّهَبَ  
وَالْفِضَّةَ فِي الصُّرَّةِ مِثْلًا وَلَا يَحْرِقُهَا إِلَّا مَا احْتَرَقَ مِنَ الذَّرَبِ دَرُجًا كَانَتْ  
كثيفًا غليظًا جدًا فَيَحْرِقُ كُلَّ شَيْءٍ أَصَابَهُ وَكَثِيرًا مِمَّا يَلْقَعُ عَلَى الْجَبَلِ فَيُذِيبُ كَمَا ذَكَرْنَا

### ترجمہ

اور بہر حال بادلوں کا گرجنا اور بجلی کا چمکنا پس ان دونوں کا سبب یہ ہے کہ دھواں اور وہ آگ کے اجزا میں جن کے ساتھ چھوٹے چھوٹے مٹی کے اجزا مل جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف ہو جاتے ہیں ایسے طور پر (پلتے ہیں) کہ ان کے درمیان محسوس کرنے میں انتہائی چھوٹا ہونے کی وجہ سے امتیاز نہیں ہو پاتا جب یہ (دھواں) بخار کے ساتھ بلند ہوتا ہے اس حالت میں کہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ملے ہوئے ہوتے ہیں اور بخار سے بادل منعقد ہو جاتا ہے اور دھواں بادلوں کے درمیان جُسوس ہو جاتا ہے تو دھواں جو اوپر کی طرف چڑھتا ہے اس کی حرارت کے باقی رہنے کی وجہ سے یا نیچے کی طرف اترتا ہے اس (حرارت) کے زائل ہو جانے کی وجہ سے تو وہ اپنے چڑھنے اور اترنے میں بادل کو سختی کے ساتھ پھاڑتا ہے پس اس کے پھاڑنے سے ایک خوفناک آواز حاصل ہوتی ہے یہی رعد (گرج) ہے اور اگر دھواں بھڑک جاتا ہے چونکہ اس کے اندر چمکنا ہٹ ہوتی ہے سخت حرکت کی وجہ سے جو حرارت کا تقاضا کرنے والی ہے تو وہ چمکنے والی بجلی ہو جاتا ہے اگر وہ لطیف ہوا اور جلدی سے بچھ جاتا ہے اور گرنے والی بجلی ہو جاتا ہے اگر وہ (دھواں) گاڑھا ہوا اور وہ بچھتا نہیں یہاں تک کہ زمین تک پہنچ جاتا ہے اور جب زمین تک پہنچتا ہے تو لب اوقات تو لطیف ہو جاتا ہے جو سوراخ والی چیز میں سے پار ہو جاتا ہے اور اس کو جلاتا نہیں اور نیچے کوڑبے والے اجسام کو گھلا دیتا ہے پس مثال کے طور پر پھیلی میں سونے اور چاندی کو گھلا دیتا ہے اور اس (پھیلی) کو نہیں جلاتا مگر جو حصہ گھیلنے کی وجہ سے جل جائے اور لب اوقات بہت زیادہ کثیف اور گاڑھا ہوتا ہے پس ہر ایک شے کو جلا دیتا ہے جس پر پہنچے۔ اور بجلی زیادہ تر پہاڑ پر گرتی ہے پس اسکو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہے

### تشریح

وَأَمَّا الرَّعْدُ وَالْبَرْقُ الْإِلَهِيُّ بخار سے پیدا ہونے والی اشیاء کے ذکر سے فراغت کے بعد دُخان سے پیدا ہونے والی اشیاء کو ذکر کرتے ہیں، رعد کے معنی بادلوں کی گرج اور برق کے معنی چمکنے والی بجلی، ان دونوں کا سبب دُخان (دھواں) ہے، فلاسفہ کے نزدیک دُخان کی حقیقت یہ ہے کہ وہ اجزا نارہ ہیں جن کے ساتھ چھوٹے چھوٹے اجزا ارضیہ مل جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف ہو جاتے ہیں اور ان دونوں کا امتیاز اس طرح ہوتا ہے کہ نہایت چھوٹا ہونے کی وجہ سے دیکھنے کے محال سے ان دونوں اجزا میں کوئی امتیاز نہیں ہو پاتا کہ اجزا ارضیہ کونسے ہیں اور اجزا نارہ کونسے ہیں، دُخان پیدا ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے کہ سورج کی شعاعیں جب زمین پر پڑتی ہیں تو زمین میں جو چیزیں قابل احتراق ہوتی ہیں وہ جل جاتی ہیں اس دھواں پیدا ہوتا ہے جس میں اجزا نارہ صغیرہ اجزا ارضیہ صغیرہ کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں اسی طرح جو طے وغیرہ میں لکڑیاں وغیرہ جلائی جاتی ہیں اس سے بھی دھواں نکلتا ہے، حاشیہ ہاشمیہ میں ہے کہ دُخان کے اندر اجزا نارہ

ارضیہ کے ساتھ اجزاء ہوا تھیں بھی ہوتے ہیں،

اذا ارتفع مع البخار الخ۔ جب دُخان بخارات کے ساتھ مخلوط ہو کر اُپر جاتا ہے اور طبقہ زہرہ بری میں پہنچ کر بخارات سے بادل بن جاتا ہے تو دُخان بادلوں کے درمیان مجوس ہو جاتا ہے مگر وہ زیادہ دیر تک مجوس نہیں رہ سکتا اگر اس میں حرارت کی شدت ہوتی ہے تو وہ بادلوں کو بچھا ڈکرا اور پھر چڑھتا ہے اور اگر سردتِ شدیدہ کا وجہ حرارت نازل ہو جاتی ہے یا کم ہو جاتی ہے تو وہ بادلوں کو پھاڑ کر نیچے کو اترتا ہے تو بادلوں کو پھاڑنے کی وجہ سے خوفناک آواز پیدا ہوتی ہے اس کو رعد (گرج) کہتے ہیں اور بادلوں کو پھاڑتے ہوئے جب دُخان بادلوں کے ساتھ شدت سے رگڑ کھاتا ہے اور دُھویں کے اندر دُھینت (روغنیت اور چکناہٹ) ہوتی ہے اور دُھواں اُپر یا نیچے کی طرف حرکت کرتا ہے جو کہ حرارت کا سبب ہے تو اس کے حرکت کرنے اور رگڑ کھانے کی وجہ سے اور اس میں روغنیت ہونے کی وجہ سے وہ مشتعل ہو جاتا ہے یعنی آگ سے بھڑک جاتا ہے اس کے اشتعال کی وجہ سے ایک چمک پیدا ہوتی ہے پھر مشتعل دُھواں اگر اجزاء ارضیہ کے کم ہونے کی وجہ سے لطیف ہوتا ہے تو مشتعل ہوتے ہی فضا کے اندر اس کی آگ فوراً بجھ جاتی ہے اس کو برق (چمکنے والی بجلی) کہتے ہیں اور اگر اجزاء ارضیہ کے زیادہ ہونے کی وجہ سے غلیظ اور کثیف ہوتا ہے تو یہ مشتعل ہو کر نیچے گر کر زمین تک پہنچ جاتا ہے اس کو صاعقہ (گرنے والی بجلی) کہتے ہیں، جب یہ بجلی زمین تک پہنچتی ہے تو اس کی مختلف حالتیں ہوتی ہیں کبھی تو زمین تک پہنچ کر یہ لطیف ہو جاتی ہے تو یہ متخلف اشیاء (سوراخ والی اشیاء) میں سے پار ہو کر نکل جاتی ہے اور اس کو جلاتی نہیں البتہ دینے والے اور پگھلنے والے اجسام کو پگھلا دیتی ہے، مثلاً کپڑے کی تھیلی میں سونایا چاندی ہوتا ہے تو کپڑا چونکہ متخلف ہوتا ہے اس میں باریک باریک سوراخ ہوتے ہیں تو یہ کپڑے کے سوراخوں میں گویا داخل ہو کر سونے یا چاندی کو پگھلا دیتی ہے اور تھیلی کو نہیں جلاتی البتہ سونے چاندی کے پگھلنے کی وجہ سے کپڑے کا کچھ حصہ جل جائے تو جل جائے لیکن یہ کپڑا صاعقہ کی وجہ سے نہیں جلتا اور کبھی نہایت کثیف اور غلیظ ہوتی ہے اس صورت میں تو جس چیز پر بھی گرے گا اس کو جلا ڈالتی ہے اکثر دیر پھر بجلی پہاڑوں پر گرتی ہے اور ان کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہے،

لما فیہ من اللہ ھنیئۃ۔ دُھینت دُھن سے ہے بمعنی روغن تیل چکناہٹ، دُخان کے اندر دُھینت کی وجہ یہ ہے کہ دُخان میں چونکہ اجزاء ارضیہ ہوتے ہیں اور زمین کے بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں تیل ہوتا ہے جو آگ کو بہت جلدی پکڑتا ہے جیسے مٹی کا تیل، پیٹرول وغیرہ ایسے مقامات کی مٹی میں دُھینت کا اثر ہوتا ہے اگر دُخان کے اندر ایسے جگہ کے اجزاء ارضیہ ہوتے ہیں تو دُخان میں بھی دُھینت ہوتی ہے،

کان برقاً۔ برق اور رعد دونوں ایک ہی ساتھ وجود میں آتے ہیں مگر مشاہدہ یہ ہے کہ برق پہلے چمکتی دکھائی دیتی ہے اور رعد کی آواز بعد میں سنائی دیتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آواز کا کان تک پہنچنا ہوا کی حرکت کے واسطے سے ہوتا ہے اور حرکت کے لئے زمانہ ضروری ہے اسی لئے آواز کے کان تک پہنچنے کیلئے کچھ دیر لگتی ہے بخلاف کسی شے کی رُویت کے کہ رُویت کا تحقق بغیر واسطہ حرکت ہوا کے ایک دم براہ راست ہوتا ہے انہوں

سے نکلنے والی شعاعیں مرنے کے اوپر ایک دم پڑتی ہیں اور وہ فوراً نظر آجاتی ہے دیر نہیں لگتی اس لئے برق کی چمک اور روشنی تو فوراً دکھائی دیتی ہے اور گرج کی آواز کچھ دیر کے بعد سنائی دیتی ہے جیسے آپ نے تجربہ اور مشاہدہ کیا ہو گا کہ لوہا رجب آہرن پر تھوڑا مارتا ہے تو آواز آپ دور سے دیکھیں تو تھوڑے کا آہرن پر لگنا آپ کو پہلے نظر آجاتا ہے اور اس کی چوٹ کی آواز کچھ دیر کے بعد سنائی دیتی ہے لگتا ٹھنڈا،

الاجسام المتمددة ممتدة وہ اجسام جو نیچے کودب جاتے والے ہیں جیسے سونا، چاندی کہ یہ چوٹ مارنے سے نیچے کودب جاتے اور پھیل جاتے ہیں، انڈیا ج سے ماخوذ ہے بمعنی کسی چیز کا نیچے کو گر جانا، دب جانا، سگر جانا،

وَأَمَّا الرِّيحُ فَقَدْ تَكُونُ بِسَبَبِ أَنَّ السَّحَابَ إِذَا تَقَلَّ بِكَثْرَةِ الْبُرْدِ اِنْدَفَحَ إِلَى السُّفْلِ فَصَارَ لِتَسْخِينِهِ بِالْحَرَكَةِ وَتَحَلُّلِ الْأَجْزَاءِ الْمَائِيَّةِ فِي أَثْنَائِهَا هَوَاءً مَتَعَبَرًا كَمَا أَيْ رِيحًا وَإِلْيَا يَتَمَوَّجُ الْهَوَاءُ بِالْاِنْدَفَاحِ الْمَذْكُورِ فَيَحْصُلُ الرِّيحُ وَقَدْ تَكُونُ لِاِنْدَفَاحِ لِيَعْرِضُ لِلْهَوَاءِ بِسَبَبِ تَرَاكُّمِ السَّحُبِ وَتَرَاكُّمِهَا أَوْ لِاِخْتِلَافِ فِي الْقَوَائِمِ فَيَدْفَعُ الْكَثِيفُ الرِّقِيقَ فَيَصِيرُ السَّحَابُ مِنْ جَانِبِ إِلَى طَرَفٍ آخَرَ وَقَدْ تَكُونُ لِاِنْسِاطِ الْهَوَاءِ بِالتَّخْلُفِ فِي جِهَةٍ أَيْ أَرْبَابِ وَمَقْدَارِهِ بَدُونِ اِنْتِصَامِ جِسْمٍ آخَرَ إِلَيْهِ وَانْدَفَاحِهِ مِنْ جِهَةٍ إِلَى جِهَةٍ أُخْرَى فَيَدْفَعُ الْهَوَاءُ مَا يُجَاوِزُهُ وَذَلِكَ الْمَجَاوِزُ أَيْضًا يَدْفَعُ مَا يُجَاوِزُهُ فَيَتَمَوَّجُ الْهَوَاءُ وَتَضَعُ تِلْكَ الدَّافِعَةُ شَيْئًا نَشِئًا إِلَى غَايَةِ مَا تَقِفُ وَقَدْ يَحْدُثُ اِلْتِصَامٌ تَكَثُّفِ الْهَوَاءِ لِأَنَّهُ إِذَا صَغُرَ حُجْمُهُ يَتَحَرَّكُ الْهَوَاءُ الْمَجَاوِزُ إِلَى جِهَةٍ ضَرْوَةً اِمْتِنَاعِ الْخَلَائِقِ وَقَدْ تَكُونُ لِسَبَبِ بَرْدِ الدَّخَانِ الْمُتَصَدِّدِ مِنَ الطَّبَقَةِ الزَّمْرِيرِيَّةِ وَفَزُولِهِ وَمِنْ الرِّيحِ مَا يَكُونُ سَمُومًا أَيْ مُتَكَيِّفًا بِكَيْفِيَّةِ سَمِيَّةٍ مَحْدِقًا قَدْ يَرَى فِيهِ حُمْرَةً شَعْلِ النَّيِّرَانِ لِاحْتِرَاقِهِ وَفُلْسُفِ بِالْإِشْعَةِ وَقِيلَ بِاِخْتِلَافِ بَيْقِيَّةِ مَادَّةِ الشَّهْبِ أَوْ لِمُدْرَمِهِ بِالْأَرْضِ الْحَارَّةِ جِدًّا وَقَدْ تَحْدُثُ رِيحٌ مُخْتَلِفَةٌ الْجِهَةَ دَفْعَةً فَتَدْفَعُ تِلْكَ الرِّيحُ الْأَجْزَاءَ الْأَرْضِيَّةَ فَيَضِغُ تِلْكَ الْأَجْزَاءُ بَيْنَهُمَا رَفْعَةً كَمَا نَهْمَا تَلْتَوِي عَلَى نَفْسِهَا وَهِيَ الْإِعْصَارُ

ترجمہ

اور بہر حال آندھیاں پس وہ اس وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ بادل جب برودت کی زیادتی کا درجہ بھاری ہو جاتا ہے تو وہ نیچے کی طرف کو ہٹتا ہے پس وہ حرکت کے ذریعہ اپنے گرم ہوجانے کی وجہ سے اور اس حرکت کے دوران اجزاء مائے کے گھل کر فنا ہوجانے کی وجہ سے حرکت کرنے والی ہوا بن جاتا ہے یعنی آندھی بن جاتا ہے اور نیز ہوا متحرک ہوتی ہے (بادل کے نیچے کی طرف کو) ہٹنے کی وجہ سے جس کا ذکر کیا گیا ہے پس آندھی حاصل ہوتی ہے اور کبھی آندھیاں (پیدا ہوتی ہیں) بادلوں کے نیچے کی طرف کو) ہٹنے کی وجہ سے جو پیش آتا ہے بادلوں کے تہ بہ جمع ہونے اور ان کے آپس میں ایک دوسرے کو دھکا دینے کی وجہ سے یا ان کے مقدار میں مختلف ہونے

کی وجہ سے پس کا رُخا بادل پتلے بادل کو دھکا دیتا ہے پس بادل ایک جانب سے دوسری جانب کی طرف (منقل) ہوجاتا اور کبھی (آندھیاں) پیدا ہوتی ہیں ہوا کے پھیل جانے کی وجہ سے کسی جانب میں مغلغل پیدا ہوجانے سے یعنی اس کا مقدار کے زیادہ ہوجانے سے بغیر دوسرے جسم کو اس کی طرف ملائے ہوئے اور اس کے ایک جانب سے دوسری جانب کی طرف پلٹنے کی وجہ سے پس ہوا اپنے قریب والی ہوا کو دھکا دیتی ہے اور یہ قریب والی ہوا بھی اپنے قریب والی (دوسری) ہوا کو دھکا دیتی ہے پس ہوا متحرک ہوجاتی ہے اور یہ آپس میں ایک دوسرے کو دھکا دینا رفتہ رفتہ ایک انتہا تک کمزور ہوتا چلا جاتا ہے پس یہ ٹک جاتا ہے، اور کبھی (آندھیاں) ہوا کے شکر جانے سے بھی پیدا ہوتی ہیں اس لئے کہ جب اس ہوا کی مقدمہ چھوٹی ہوجاتی ہے تو اس سے قریب والی ہوا اس (پہلی ہوا) کی طرف حرکت کرتی ہے غلام کے حال ہونے کے ضروری ہونکی وجہ سے اور کبھی (آندھیاں) پیدا ہوتی ہیں طبقہ زمہریہ کی طرف چڑھنے والے دھکا کے ٹھنڈا ہوجانے کی وجہ سے اور اس کے نیچے اترنے کی وجہ سے، اور ہواؤں میں سے وہ بھی ہیں جو نہایت گرم ہوتی ہیں یعنی زمہریہ کی کیفیت کے ساتھ مشف ہوتی ہیں جلا دینے والی، کبھی اس میں آگ کے شعلوں کی سرخی بھی دکھائی دیتی ہے اس کے بذات خود شعاعوں سے جل جانے کی وجہ سے اور کہا گیا ہے اس کے مخلوط ہوجانے کی وجہ سے ٹوٹنے والے ستروں کے بقیہ مادہ کے ساتھ یا اس کے سخت گرم زمین پر سے گزر جانے کی وجہ سے اور کبھی ایک دم مختلف جہات کی طرف چلنے والی آندھیاں پیدا ہوتی ہیں پس یہ آندھیاں اجزاء ارضیہ کو دھکا دیتی ہیں پس یہ اجزاء ارضیہ ان آندھیوں کے درمیان بھٹک جاتے ہیں دریاں حالیکہ وہ ادا پراٹھے والے ہوتے ہیں گویا کہ وہ (گھومتے ہوئے) اپنے ادا پراٹھ کھا رہے ہیں اور وہ بگولہ ہے،

**تشریح** | **واما الريح الحية**۔ **رياح** کی جمع ہے بمعنی ہوائے متحرک، **ريح** اور ہوا میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، **ريح** خاص اور ہوا عام ہے، ہوا تو مطلق ہوا کو کہتے ہیں خواہ وہ ساکن (ٹھہری ہوئی) ہو یا متحرک (چلنے والی) ہو، اور **ريح** متحرک ہوا کو کہا جاتا ہے، یہاں پر **رياح** سے مراد تیز چلنے والی ہوائیں یعنی آندھیاں ہیں، ماتن نے **رياح** کے پیدا ہونے کے چار اسباب بیان کئے ہیں،

① **فقد تكون بسبب ان السحاب الحية**۔ سبب اول یہ ہے کہ طبقہ زمہریہ سے حاصل شدہ کثرت ہواؤں کے غلبہ کی وجہ سے بادل ثقیل ہوجاتا ہے جس سے وہ نیچے کی طرف گزرنے لگتا ہے مگر وہ پتھر کی طرح بھاری نہیں ہوتا کہ سیدھا زمین پر آگے بلکہ ادھر ادھر کو جھومتا ہوا نیچے کی طرف کو آتا ہے ادھر ادھر کو حرکت کرنے کی وجہ سے اس میں حرارت پیدا ہوجاتی ہے کیونکہ حرکت بھی حرارت کا ایک سبب ہے حرارت کی وجہ سے اس کے اندر اجزاء ارضیہ میں وہ بھی ہوا بن جاتے ہیں اور پہلے سے بادل کے اندر بخارات کے اجزاء ہوا یہ موجود تھے ہی، اور اب اجزاء ارضیہ میں ہوا میں تبدیل ہو گئے اس طرح وہ پورا بادل ہوا و متحرک میں تبدیل ہوجاتا ہے اور آندھی چلنے لگتی ہے۔

**وتصلح الاجزاء**۔ **تصلح** کے معنی کسی چیز کا پھیل کر فنا ہوجانا یعنی اجزاء مایہ حرارت کی وجہ سے گھل کر اور فنا ہو کر ہوا بن جاتے ہیں،

ایسی دیکھا، شارح نے ہوا و متحرک کی تفسیر **ريح** کے ساتھ کر کے ایک شبہ کو دور کیا ہے شبہ یہ ہو سکتا ہے کہ مقصود تو



ریح کے سبب کو بیان کرنا ہے نہ کہ ہوا پر متحرک کے، اور یہاں ہوا پر متحرک کہا گیا ہے تو شارح نے تفسیر مذکور سے اس شبہ کو دور کر دیا کہ ریح اور ہوا پر متحرک دونوں متحد ہیں جب کہ ہم ابھی اوپر بیان کر چکے ہیں،

والیضا یتوجج الهواء الخ۔ ابھی اوپر بیان کیا گیا تھا کہ انذار الی السقط کی وجہ سے بادل ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے شارح اس پر ترقی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ انذار مذکور کی وجہ سے بادل تو ہوا نہیں بنتا البتہ بادل کے نیچے کی طرف اترتے ہوئے ادھر ادھر کو حرکت کینے کی وجہ سے فضا میں ساکن ہوا متحرک ہو جاتی ہے اس سے آندھی پیدا ہو جاتی ہے،

(۲) وقد تكون لاندفاع الخ۔ آندھی کا دوسرا سبب بیان کرتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے بادل اوپر نیچے ترتیب جمع ہو جاتے ہیں اور وہ آپس میں ایک دوسرے کو دھکا دیتے ہیں یا بادلوں کے قوام میں اختلاف ہوتا ہے بعض بادل کثیف اور بعض رقیق ہوتے ہیں پس کثیف بادل رقیق بادل کو دھکیلتے ہیں جس سے بادل ایک طرف سے دوسری طرف کو منتقل ہوتے رہتے ہیں اور ان کے ادھر ادھر منتقل ہونے سے فضا کی ساکن ہوا حرکت کرنے لگتی ہے جس سے آندھی پیدا ہوتی ہے،

ترکب السحاب۔ تراکب باب تفاعل کا مصدر ہے بمعنی ترتیب جمع ہونا، ڈھیر لگ جانا، سحاب سحاب کی جمع بمعنی بادل، تراکبھا۔ تراکب باب تفاعل بمعنی بھیر لگ جانا ایک کا دوسرے کو دھکیلنا، فی القوام۔ قوام کے معنی ما یقوم بالشیء جس سے کسی شے کا تکیا ہو یا جس سے کوئی شے بنتی ہے یعنی اجزاء ترکیب سے اس کے معنی بنیاد، سہارا، مقدار وغیرہ کے بھی آتے ہیں سیاق و سباق کے اعتبار سے یہاں مقدار کے معنی زیادہ مناسب ہیں اس لئے ہم نے اس کا ترجمہ مقدار کے ساتھ کیا ہے،

(۳) وقد تكون لا بنساط الهواء الخ۔ آندھی کا تیسرا سبب بیان کرتے ہیں کہ کبھی ہوا کی کسی جہت میں سورج کی حرارت سے یا کسی اور وجہ سے تھخلل پیدا ہو جاتا ہے جس سے ہوا پھیل جاتی ہے اور اس کی مقدار میں اضافہ ہو جاتا ہے، پس وہ اپنے قریب والی ہوا کو دھکا دیتی ہے پھر وہ اپنے قریب والی ہوا کو دھکا دیتی ہے اس طرح دور تک ہوا میں حرکت آجاتی ہے اور اس سے آندھی چلنے لگتی ہے اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ جب اس طرح ہر ہوا اپنے مجاور ہوا کو دھکا دیتی رہے گی تو اس مدافعت کا سلسلہ تو چلتا ہی رہے گا تو آندھی بند نہ ہونے چلے پورے عالم میں آندھی چلتی رہتی چاہے اس کا جواب شارح اگلی عبارت ولتضعف تلك المدافعة الخ سے دیتے ہیں کہ یہ مدافعت اولاً تو قوی ہوتی ہے لیکن پھر رفتہ رفتہ ضعیف ہوتی رہتی ہے یہاں تک کہ ایک انتہا پر پہنچ کر یہ مدافعت موقوف ہو جاتی ہے اور آندھی رگ جاتی اور بند ہو جاتی ہے،

ای از زیاد مقدار الخ۔ یہ تھخلل کی تفسیر ہے کسی شے کی مقدار کا زیادہ ہو جانا دوسرے جسم کو اس کی طرف ملائے یعنی ۳۱۸ و ۳۱۳ پر تھخلل کی تحقیق مفصل گذر چکی ہے،

وقد تحدث ایضا الخ۔ شارح درمیان میں آندھی کا ایک مزید سبب بیان کرتے ہیں کہ جس طرح ہوا میں تھخلل

ہونے سے آندھی پھیرا ہوتی ہے اسی طرح ہوا کے تکالیف سے بھی پیدا ہوتی ہے کیونکہ جب کسی جانب میں ہوا کے اندر تکالیف پیدا ہو گا اور اس کی مقدار کم ہو جائے گی تو جتنی جگہ مقدار کے قیما ہو جانے سے خالی ہو جائے گی اس خلا کو پُر کرنے کے لئے اس کے قریب کی ہوا اس جگہ کی طرف حرکت کرے گی پھر جب قریب والی ہوا ادھر آئے گی تو اس کے قریب والی ہوا بھی ادھر ہی کو آئے گی ورنہ تو وہاں خلا رہ جائے گی اور خلا بحال ہے اس لئے خلا کو پُر کرنے کیلئے کافی دور تک ہوا کی حرکت کا سلسلہ چلتا رہے گا جس سے آندھی پیدا ہوگی، یہاں بھی یہی کہا جائیگا کہ یہ حرکت آہستہ آہستہ ضعیف ہوتی جائے گی یہاں تک کہ موقوف ہو جائے گی ورنہ تو حرکت کے دوام سے آندھی کا دوام لازم آئیگا۔  
 من تکالیف الهواء۔ تکالیف تخلخل کی ضد ہے یعنی کسی شے کی مقدار کم ہو جانا بغیر کسی جزو کے اس میں سے نکالنے وغیرہ تکالیف کی تحقیق بھی صفحہ ۲۱۸ و ۲۱۳ پر گذر چکی ہے،

④ وقد تكونت بسبب بروج القحان الخ آندھی پیدا ہونے کا جو تھا سبب بیان کرتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دُخان طبقہ زہرہ پر یہ میں پہنچ کر ٹھنڈا ہو جاتا ہے اور ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف اترتا ہوا ہوا کو دُخان ایسا ہے جس سے ہوا میں حرکت آجاتی ہے اور جس طرف کو بھی وہ دھواں چلتا رہتا ہے اس طرف کی ہوا حرکت کرتی رہتی ہے پس اس طرح آندھی پیدا ہو جاتی ہے،

ومن البریاح ما یکون سموماً الخ کبھی کبھی نہایت گرم ہوائیں چلتی ہیں عربی میں گرم ہوا کو سمووم فارسی میں بادگرم اور ہندی میں ٹوکے ہیں، سمووم فعل کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے سُخَّر سے مشتق ہے جس کے معنی زہر کے آتے ہیں سمووم کے معنی وہ شے جو سمیت کے ساتھ متصف ہو جیسے جہول اس شخص کو کہتے ہیں جو جہولیت کے ساتھ متصف ہو، شارح نے اس کی تفسیر منکلیفاً بکیفیتہ بتیہ کے ساتھ کر کے اس کے معنی اشتقاقی مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے کہ سمووم وہ ہوا ہے جو زہری کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے چنانچہ باد سمووم یعنی ٹو بڑی خطرناک ہوا کرتی ہے خصوصاً چھوٹے بچوں کو ٹوک کا لگ جانا بڑا خطرناک اور مہلک ہوتا ہے ویسے سمووم کے معنی غری ریح حارہ گرم ہوا ہے شتل النیران۔ شتل شعلہ کا جمع ہے نیوران ناز کی جمع ہے کبھی کبھی باد سمووم میں آگ کے شعلوں کی سرخی نظر آتی ہے اور جس چیز پر یہ ہوا پہنچتی ہے اس کو جلاؤالتی ہے،

لاحتراقہ فی نفسه الخ باد سمووم کا سبب بیان کرتے ہیں کہ یا تو یہ ہوا سورج کی شعاعوں سے جل کر گرم ہو جاتی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ شہب ناقہ کے بقیہ مادہ کے ساتھ ہوا مخلوط ہو کر گرم ہو جاتی ہے یا موسم گرم مایں دھوپ کی شدت سے زمین نہایت گرم ہوتی ہے جب ہوا اس پر سے گذرتی ہے تو گرم ہو جاتی ہے،  
 ببقیۃ مادة الشہب۔ جب دُخانات ہوا کے طبقہ ثانیہ میں پہنچتے ہیں تو ان میں سے بعض اجزاء دُخانہ تو وہاں کرات سے مشعل ہو کر شہاب بن جاتے ہیں جن کی تفصیل عنقریب ۵۵۵ پر آرہی ہے اور باقی اجزاء میں حرارت تو برکت کرتی ہے مگر وہ مشعل نہیں ہوتے ان باقی اجزاء کو مادہ شہب کا بقیہ کہا گیا ہے ان اجزاء کے ساتھ ہوا مخلوط ہو کر گرم ہو جاتی ہے،

وقد تحدث رياح الخواصر بیشتر تو ہوائیں ایک ہی جہت سے چلتی ہیں انہیں جہات کے لحاظ سے ان کے نام رکھے جاتے ہیں جیسے مشرق سے چلنے والی ہوا کو فارسی میں بادِ مشرق، عربی میں صبا اور ہندی میں ہیروا کہتے ہیں اور مغرب سے چلنے والی ہوا کو فارسی میں بادِ مغرب، عربی میں ذبور اور ہندی میں بھووا کہتے ہیں، اسی طرح جنوب اور شمال سے چلنے والی ہوا کو بادِ جنوب اور بادِ شمال کہا جاتا ہے لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جہات مختلف یعنی جہات اربعہ سے ایک دم ہوائیں چلتی ہیں اور جزائر ارضیہ کو اڑاتی ہوئی چاروں ہوائیں ایک مقام پر آ کر آپس میں ٹکراتی ہیں اس سداقت کی وجہ سے کسی کو بھی آگے بڑھنے کا موقع نہیں ملتا اس لئے وہ چاروں ہوائیں وہیں پر گھومتی اور لپٹی ہوئی اور پرکونارہ کی طرح بلند ہو جاتی ہیں اور ان کے درمیان جزائر ارضیہ پھنسے ہوئے اور گھبرے ہوئے ہوتے ہیں وہ بھی ان کے ساتھ اوپر کو بند ہو جاتے ہیں ان مختلف الجہات ہواؤں کو قدیم یارح متنازعہ کہا جاتا ہے اور جو درمیان میں گھوم کر تیج کھاتی ہوئی اور لپٹی ہوئی اوپر کو بلند ہوتی ہے اس ہوا کو عربی میں اعصار اور فارسی میں گردبار اور ہندی میں بگولہ کہتے ہیں،

وَأَمَّا قَوْسٌ قَرُوحٌ فَهِيَ أَلَمَّا تَحَدَّثُ مِنْ أَرْتَسَاءِ ضَوْعِ الشَّيْرِ الْكَبْرَى الشَّمْسِ فِي اجْزَاءِ الرَّشِيَّةِ ضَعِيفَةٍ مُتَقَارِبَةٍ غَيْرِ مُتَّصِلَةٍ مُسْتَدِيرَةٍ أَيْ وَاقِعَةٍ عَلَى هَيَاةِ الْاِسْتِدَارَةِ وَبَيَانُهُ أَنَّهُ إِذَا وُجِدَتْ فِي خِلَافِ جِهَةِ الشَّمْسِ الْاجْزَاءُ الْمَذْكُورَةُ عَلَى وَضْعِ يَنْعَكْسُ الشَّعَاعُ الْبَصْرِيُّ مِنْ كُلِّ مَنَاهَا إِلَى الشَّمْسِ وَكَانَ وِرَاءَ تِلْكَ الْاجْزَاءِ جِسْمٌ كَثِيفٌ إِصَابِلٌ أَوْ سَحَابٌ كَثِيرٌ وَكَانَتْ الشَّمْسُ قَرِيبَةً مِنَ الْاَلْفِ وَ أَدْبَرَ نَاعِلَى الشَّمْسِ وَنَظَرْنَا إِلَى تِلْكَ الْاجْزَاءِ وَالْخَسْفُ شَعَاعُ الْبَصْرِ عَنْهَا إِلَى الشَّمْسِ فَيُرَى فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنْ تِلْكَ الْاجْزَاءِ ضَوْعُهَا دُونَ سُكْلِهَا لِأَنَّا نَعْلَمُ بِالتَّجْرِبَةِ أَنَّ الصِّقْلَى الَّذِي يَنْعَكْسُ مِنْهُ شَعَاعُ الْبَصْرِ إِذَا صَغُرَ جَدًّا أَذَى الضَّرْعَ وَاللَّوْنَ دُونَ الشَّكْلِ فَكَانَتْ تِلْكَ الْاجْزَاءُ عَلَى هَيَاةِ قَوْسٍ مُسْتَضِيئَةٍ أَقْلٌ مِنْ لُصْفِ الدَّائِرَةِ وَبِحَسَبِ ارْتِفَاعِ الشَّمْسِ يَنْتَقِصُ هَذِهِ الْقَوْسُ لِانْتِقَاصِ الْاجْزَاءِ الَّتِي تَنْعَكْسُ مِنْهَا الْاَشِعَّةُ الْبَصْرِيَّةُ إِلَى الشَّمْسِ مِنَ الطَّرْفَيْنِ وَآلَمَّا احْتِيَاجُ حُدُوثِهَا إِلَى أَنْ يَكُونَ وِرَاءَ تِلْكَ الْاجْزَاءِ الرَّشِيَّةِ جِسْمٌ كَثِيفٌ لِتَنْصِيرِ كَالْمِرْآةِ فَإِنَّ الشَّفَافَ لَا يُرَى فِيهِ شَيْءٌ إِذَا كَانَ وِرَاءَهُ شَفَافٌ آخَرَ وَأَمَّا قَيْدُ كَوْنِ الشَّمْسِ قَرِيبَةً مِنَ الْاَلْفِ وَلِأَنَّ الْاجْزَاءَ الرَّشِيَّةَ الْكَاثِمَةَ فِي الْجَوِّ لِلطَّاقَةِ تَحُلُّ سَرِيعًا بِأَدْنَى سَخْرَةٍ تَنْصَبُهَا مِنْ ارْتِفَاعِ الشَّمْسِ فَإِنَّ قَلَّتْ لَوْ صَحَّ ذَلِكَ لَيُرَى فِي الْجَوِّ أَحْيَانًا شَيْءٌ غَيْرُ مُسْتَدِيرٍ عَلَى الْوَانِ قَوْسٍ قَرُوحٌ بِأَنَّ يَكُونَ اجْتِمَاعُ الْاجْزَاءِ الرَّشِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ عَلَى غَيْرِ هَيَاةِ الْاِسْتِدَارَةِ قَلَّتْ لِأَمَّا قَرُوحٌ فِي الْمَنَاطِرِ

أَنْتَ لَا بُدَّ مِنْ تَسَارِي زَاوِيَتِي الشَّعَاعِ وَالْإِعْكَاسِ فَإِنَّهُ اجْتَمَعَتْ تِلْكَ الْاِجْزَاءُ عَلَى  
غَيْرِهَا بِإِلَّا اسْتِدَارَةً لَمْ يَعْكُسِ الشَّعَاعُ مِنْ كُلِّ مَنَاهَا أَوْ الشَّمْسِ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ

لَهُ تَفْهِيمٌ صَحِيحٌ

ترجمہ

اور نہ بہر حال قوس قزح پس وہ بیشک پیدا ہوتی ہے تیزا کبر یعنی سورج کی روشنی کے نقش  
ہو جانے سے پانی کی پھوار کے اجزاء میں جو چھوٹے اور صاف شفاف ہوں قریب قریب ہوں بالکل  
ملے ہوئے نہ ہوں گولی ہوں یعنی گولائی کی بہت بڑا واقع ہوں اور اس کا بیان یہ ہے کہ جب سورج کی جہت کے خلاف  
میں مذکورہ اجزاء ایسی حالت پر پائے جائیں کہ آنکھوں کی شعاع ان میں سے ہر ایک سے سورج کی طرف لوٹیں  
اور ان اجزاء کے پیچھے کوئی گاڑھا جسم ہو یا تو پہاڑ ہو یا تار یک بادل ہو اور سورج آسمان کے کنارہ کے قریب ہو  
اور ہم سورج کی طرف پشت کریں اور ان اجزاء کی طرف دیکھیں اور آنکھوں کی شعاعیں ان اجزاء سے سورج کی طرف  
لوٹیں تو ان اجزاء میں سے ہر جزو میں سورج کی روشنی دکھائی دے گی نہ کہ اس کی شکل اس لئے کہ ہم تجربہ سے یہ بات  
جانتے ہیں کہ صاف شفاف چیز جس سے آنکھوں کی شعاعیں منعکس ہوتی ہیں جب وہ بہت چھوٹی ہو تو نیز نظر  
نیک (روشنی اور رنگ کو پہنچاتی ہیں نہ کہ شکل کو) پس یہ اجزاء ایک روشن کمان کی ہیئت پر ہوتے ہیں۔  
جو نصف دائرہ سے کم ہوتا ہے اور سورج کے بلند ہونے کے حساب سے یہ کمان بھی کم ہوتا ہے ان اجزاء کے کم  
ہو جانے کی وجہ سے جن سے آنکھوں کی شعاعیں سورج کی طرف دونوں طرف سے لوٹیں۔ اور بیشک اس (قوس قزح)  
کا پیدا ہونا اس بات کی طرف محتاج ہے کہ ان پھواری اجزاء کے پیچھے کوئی گاڑھا جسم ہو تاکہ یہ (اجزاء) آئینہ کی طرح  
ہو جائیں اس لئے کہ صاف شفاف چیز میں کوئی شے دکھائی نہیں دیتی جبکہ اس کے پیچھے کوئی دوسری صاف شفاف  
چیز ہو اور بیشک سورج کے آسمان کے کنارہ کے قریب ہونے کی جو قید لگائی گئی وہ اس وجہ سے کہ پھواری اجزاء  
جو نفاذ کے اندر ہوتے ہیں وہ اپنی لطافت کی وجہ سے معمولی سی حرارت سے جو ان کو سورج کے بلند ہونے سے پہنچتی  
ہے بہت جلدی پگھل کر ختم ہو جاتے ہیں پس اگر تو اعتراض کرے کہ اگر یہ بات درست ہے تو نفاذ کے اندر کبھی کبھی  
گول چیز کے علاوہ بھی قوس قزح کے رنگوں پر کوئی چیز دکھائی دینی چاہئے اس وجہ سے کہ مذکورہ پھواری اجزاء  
کا اجتماع گولائی کی ہیئت کے علاوہ ہو جائے تو میں جواب دوں گا چونکہ علم مناظر میں یہ بات ثابت ہے کہ  
شعاعوں اور منعکس ہونے دونوں زاویوں کا برابر ہونا ضروری ہے پس یہ اجزاء جب گولائی کی ہیئت کے علاوہ  
پر جمع ہوں گے تو شعاعیں ان میں سے ہر ایک سے سورج کی طرف لوٹ نہیں پائیں گی جبکہ اس شخص پر پوشیدہ  
نہیں ہے جس کا خیال درست ہو۔

تشریح

و اما قوس قزح البرسات کے موسم میں کبھی کبھی نفاذ میں رنگین کمان نظر آتی ہے جس کو  
عربی میں قوس قزح فارسی میں کمان رستم یا کمان شیطان، اور ہندی میں اس کو دھنشا کمان  
یا رنگین دھنک کہتے ہیں، دیہاتی زبان میں اس کو بڑھیا کی جھول یا بڑھیا کی بیڑ کہتے ہیں،

قوس کے معنی کمان اور قزح بضم القاف دخی الزاء اس کے متعدد معانی ہیں ۱۔ مُتَلَوِّنٌ دُرِّیْنٌ یعنی رنگین ، قزحٌ یُقزحُ (ف) قزحاً ہانڈی میں مسالہ ڈالنا، ہانڈی میں مسالہ ڈاں کر سالن رنگین ہو جاتا ہے اس لئے اس کے معنی رنگین کے لئے جاتے ہیں۔ قزحٌ الحدیثُ بات کو مزین کرنا مگر مرتفع اور بلند چیز قزحٌ یُقزحُ (ف) قزحاً بلند ہونا ۲۔ قزح ایک فرشتہ کا نام ہے جو بادلوں پر سُلط ہے عک قزح عجم کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے ، عک مزدلفہ میں ایک پہاڑ کا نام ہے ۳۔ قزح شیطان کا نام ہے شیطان کو قزح اس لئے کہتے ہیں کہ ابھی اور معلوم ہو کہ قزح کے معنی مزین کے ہیں شیطان بھی لوگوں کے سامنے معاصی کو مزین کر کے دکھانا ہے قال تعالیٰ وَرَبِّیْنَ لَهُمُ الشَّیْطٰنُ اَعْمٰلُہُمْ فَصَاہُمْ عَنِ السَّبِیْلِ الْاٰیۃ

قوس قزح مرکب اضافی ہے قوس مضاف قزح مضاف الیہ یہ علمیت اور ترکیب کی وجہ سے غیر متصرف ہے، اگر قزح کے معنی رنگین یا مرتفع کے لئے جائیں تو یہ اضافہ الموصوف الی الصفہ کے قبیل سے ہے یعنی قوس قزح ( بمعنی قوس مُتَلَوِّنٌ یا قوسٌ مُزِّنٌ ) تھا موصوف کی اضافت صفت کی طرف کرتے ہوئے قوس قزح پڑھا گیا خود قزح بھی علم کے وزن پر عدل اور علمیت کی وجہ سے غیر متصرف ہے اس لئے حالت جرمی میں ہونے کی وجہ سے قزح متصرف ہے اور اگر قزح فرشتہ بادشاہ کا نام ہو تو یہ اضافت لامیہ ہوگی (قزح کے معنی اول اور ثانی کے اعتبار سے وجہ تشبیہ نظر ہے کہ قوس تو اس لئے کہا گیا ہے کہ یہ کمان کے مشابہ ہوتی ہے اور رنگین اور بلند ہونے کی وجہ سے اس کو قزح کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے اور معنی ثالث کے اعتبار سے وجہ تشبیہ یہ ہے کہ یہ قوس بادلوں میں نظر آتا ہے نیز اجزاء اور کے مجموعہ کو بھی سحاب ہی کہا جاتا ہے اس لئے اس کو بادلوں پر مقرر قزح نامی فرشتہ کی طرف منسوب کر دیا گیا اور معنی رابع کے لحاظ سے اس لئے کہ عجم کے قزح نامی بادشاہ نے اس کے احکام کا استخراج کیا تھا پس اس کی طرف نسبت کر دی گئی اور معنی خامس کے اعتبار سے اس لئے کہ سب سے پہلے قوس قزح مزدلفہ کے قزح پہاڑ پر نظر آئی تھی پس اس پہاڑ کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام قوس قزح رکھ دیا گیا اور معنی سادس کے اعتبار سے اس لئے کہ شیطان دیلو کی جنس سے ہے اور ہر بڑی چیز کو دیلو کی طرف منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ لمبے ترنگے اور بھاری بھر کم شخص کو کہا جاتا ہے "ارے دید کا دیو" پس اس کو بھی بڑا ہونے کی وجہ سے قزح (شیطان) کی طرف منسوب کر کے قوس قزح کہا جاتا ہے،

فائدہ کا :- قوس قزح اور ہالہ (جس کا بیان عنقریب آ رہا ہے) کے بارے میں حکماء کا اختلاف ہے کہ یہ موجود فی الخارج ہیں یا نہیں بعض حکماء جیسے اسکندر وغیرہ اس کے قائل ہیں کہ یہ چیزیں خارج میں موجود ہیں اور جمہور حکماء کا کہنا یہ ہے کہ ان کا کوئی وجود نہیں بلکہ یہ تو امور العکاسیہ ہیں جیسے آئینہ کے اندر صورت نظر آتی ہے وہ صورت آئینہ کے اندر خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ رالی کی صورت آئینہ میں منکس ہو جاتی ہے اگر آئینہ کے اندر صورت خارج میں موجود ہوتی تو اس صورت کا آئینہ میں استقرار ہوتا کہ نہ دیکھنے والے کے مستقر ہونے اور آئینہ کے اس جگہ پر ساکن ہونے کی حالت میں بھی وہ صورت برقرار رہتی حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے پس معلوم ہوا کہ

آئینہ میں صورت موجود نہیں ہوتی بلکہ انعکاسی ہوتی ہے اسی طرح قوس قزح اور ہالہ ہے، اس کی تاثیر اس بات سے ہوتی ہے کہ اگر ہم منہ میں پانی لیکر سورج یا روشن چراغ کے سامنے فضا میں پھونک ماریں کہ پانی کے چھوٹے چھوٹے اجزاء ہمارے منہ سے نکل کر فضا میں اڑیں تو وہ اجزاء مختلف رنگوں کے ساتھ رنگین نظر آتے ہیں ظاہر ہے کہ پانی کے اجزاء میں تو مختلف رنگ نہیں ہوتے پس سورج اور چراغ کی روشنی میں جو مختلف رنگ ہیں وہی شعاعوں کے منعکس ہونے سے ان اجزاء میں نظر آتے ہیں اس سے یہ بات صاف واضح ہوتی ہے کہ قوس قزح وغیرہ امور الفکاہ ہیں نہ کہ موجود فی الخارج، مصنف نے بھی جمہور کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے قوس قزح اور ہالہ کو امور الفکاہ میں شمار کیا ہے،

فہی النما متحدت الخ، حی ضمیر قوس کی طرف راجع ہے لفظ قوس مؤنث ہے کبھی اس کو مذکر بھی استعمال کیا جاتا ہے، ماتن نے قوس قزح کے پیدا ہونے کا سبب بیان کیا ہے کہ کبھی کبھی فضا میں پانی کے چھوٹے چھوٹے صاف شفاف اجزاء جیسے پانی کی پھوار ہوتی ہے مستدیر سمیت پر جمع ہو جاتے ہیں ان اجزاء میں سورج کی روشنی نقش ہو کر چمکتی ہے جس سے وہ اجزاء چمکے ہوئے نظر آتے ہیں یہی قوس قزح ہوتی ہے،

من القسام ضوء النیر الا کبر الخ ارتبام کے معنی نقش ہونا فیتر کے معنی روشن شے نیر اکبر سے مراد سورج ہے جیسا کہ شارح نے تفسیر سے اشارہ کیا ہے اور چاند کو نیر اصغر کہا جاتا ہے،

فخ اجزاء و رشیہ - شین کی تشدید کے ساتھ رَشَّ یُوشُّ (ن) رَشَّ و تَرَشَّ شایا پانی چھڑکنا، آسمان کا پھوار برسانا۔ الترش بمسئ پھوار، اجزاء رشیہ کے معنی پانی کے چھوٹے چھوٹے اجزاء جو پھوار کی طرح ہوتے ہیں صغیرۃ۔ یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر پانی کے اجزاء بڑے بڑے ہوں گے تو ان میں سورج کی صرف روشنی اور چمک نہیں بلکہ پوری شکل و صورت نظر آئیگی جیسے تالاب اور حوض کے پانی میں سورج اور چاند کی پوری صورت نظر آتی ہے اور چھوٹے چھوٹے اجزاء میں صرف ان کی روشنی اور چمک دکھائی دیتی ہے نہ کہ پوری شکل،

بیتلیتہ۔ اکثر نسخوں میں یہ لفظ اسی طرح ہے یعنی قاف سے پہلے یا اور اخیر میں یا نسبتی ہے مگر یہ نا سحین کی تصحیف معلوم ہوتی ہے کیونکہ صیقِل کے معنی شَمَّاد السیف (تالواروں کو تیز کرنے والا) ہیں اور یہ معنی یہاں کسی طرح مناسب نہیں ہیں اس لئے صحیح یہاں پر صقلیۃ (بلد تقدیم الیاء علی العاف) ہے معنی صاف شفاف صَقِلَ یَصْقَلُ (س) صقلًا صاف شفاف ہونا، اجزاء رشیہ کے صاف شفاف ہونے کی قید اس وجہ سے ہے کہ اگر ان اجزاء میں کدورت اور گدلا پن ہوگا تو ان میں سورج کی روشنی نقش نہیں ہو پائے گی کیونکہ ایسا کیلئے عقالت شرط ہے،

مقاربتہ وہ اجزاء رشیہ قریب قریب ہوں یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر اجزاء بعید بعید ہوں گے درمیان میں

ناصلہ ہوگا تو روشنی اور چمک بھی بعید بعید ناصلہ کے ساتھ نظر آئے گی اور مشاہدہ اس کے خلاف ہے،

غیر متصلہ۔ اس قید سے یہ بتلایا ہے کہ اجزاء کے قریب قریب ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تمام اجزاء ایک دوسرے



کے ساتھ مل کر حوض یا تالاب وغیرہ کے پانی کی طرح متصل واحد ہو جائیں۔ بلکہ وہ اجزاء قریب قریب ہونے کیساتھ ساتھ متصل واحد نہ ہوں کیونکہ اگر حوض وغیرہ کے پانی کی طرح متصل واحد ہو جائیں گے تو اس میں صرف روشنی اور چمک نہیں بلکہ سورج کی پوری شکل نظر آئے گی جیسا کہ ابھی اور پر بیان کیا گیا ہے نیز متصل واحد ہونے کی صورت میں پانی نقل کی وجہ سے نیچے گرجائے گا حوض میں قائم نہیں رہے گا اس لئے اجزاء کا غیر متصل ہونا ضروری ہے،

مستند بیوقوف۔ شارح نے اس کی تفسیر "واقعۃ علیٰ ہیئۃ الاستدارة" کے ساتھ کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مستدیر سے مراد ان اجزاء کا مستدیر ہونا نہیں ہے کہ ان اجزاء میں سے ہر ہر جزو مستدیر یعنی کروی شکل کا ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ ان اجزاء ریشیہ کا اجتماع استدارہ کی ہیئت پر ہو رہا ہو،

وہی بیانہ انہ اذ اوجد الہ۔ ماتن نے تو قوس و قزح کا سبب اجمالاً بیان کیا ہے شارح اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ جب سورج کی جہت کی مخالف جہت میں فضاء کے اندر اجزاء ریشیہ مذکورہ موجود ہوں یعنی اگر سورج جہت مشرق میں ہے تو اجزاء ریشیہ جہت مغرب میں ہوں اور اگر سورج جہت مغرب میں ہے تو اجزاء ریشیہ جہت مشرق میں ہوں اور یہ اجزاء ایسی ہیئت پر ہوں کہ دیکھنے والے کی آنکھوں کی شعاعیں ان اجزاء پر پڑ رہی ہوں پھر ان سے منعکس ہو کر سورج تک پہنچ رہی ہوں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ اجزاء ریشیہ استدارہ کی ہیئت جمع ہو رہے ہوں اس لئے کہ آنکھوں کی شعاعوں کا اجزاء پر واقع ہو کر سورج تک منعکس ہونا اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ استدارہ کی ہیئت پر ہوں جیسا کہ مغرب ۵۴۵ و ۵۴۶ پر معلوم ہو جائے گا۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ ان اجزاء ریشیہ کے پیچھے کوئی جسم کثیف جیسے پہاڑ یا تارک بادل ہو اور سورج آسمان کے کنارہ کے قریب ہو یعنی صبح کا یا شام کا وقت ہو ورنہ سیر کا وقت نہ ہو کہ اس وقت سورج آسمان کے زنج میں ہوتا ہے، اور ہم سورج کی طرف پشت کر کے ان اجزاء ریشیہ کی طرف نظر کریں تو ان اجزاء میں سورج کی روشنی نظر آئے گی جس سے وہ تمام اجزاء ریشیہ چمکتے ہوئے لگائے کی ہیئت پر دکھائی دیں گے یہی قوس و قزح ہے،

الاجزاء الملتصقہ، مذکورہ سے قیودات مذکورہ کی طرف اشارہ ہے یعنی اجزاء ریشیہ صغیرہ صیقلہ منقہہ بغیر متصل لانا فحلمہ بالتجویب الخ یہ جو کہا گیا ہے کہ ان اجزاء میں سورج کی روشنی اور چمک نظر آئے گی پوری شکل نظر نہیں آئے گی شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ تجربہ سے یہ بات معلوم ہے کہ صاف شفاف چیز اگر نہایت چھوٹی ہوتی ہے تو اس میں صرف رنگ اور روشنی ہی نظر آتی ہے پوری شکل نظر نہیں آتی مثلاً آئینہ کو لیجئے اگر آئینہ کچھ بڑا ہے تو اس میں سورج کی پوری شکل نظر آتی ہے اور اگر آپ آئینہ کو ٹوڑ کر اس کے چھوٹے ٹھوسے باریک باریک اجزاء کر دیں تو ان میں سورج کا صرف روشنی اور چمک نظر آئے گی جس سے وہ ٹکڑے چمکتے ہوئے دکھائی دیں گے ان میں سورج کی پوری شکل نظر نہیں آئے گی۔ فکذا اھھٹا۔

باقول من نصف الدائرة۔ اگر زمین درمیان میں حاصل نہ ہوتی تو قوس و قزح کا پورا دائرہ نظر آتا مگر زمین کے حاصل ہونے کی وجہ سے نصف دائرہ سے کم نظر آتا ہے،

و بحسب ارتفاع الشمس الخ سورج افق (کنارہ آسمان) سے جتنا بلند ہوگا لگائے دائرہ اتنا ہی کم ہوگا

کیونکہ سورج کے بلند ہونے سے ان اجزاء کو حرارت پہنچے گی جس سے یہ اجزاء دونوں طرف سے تحلیل ہو کر کم ہوتے چلے جائیں گے اور جب سورج نیچے کی طرف اُفق کے جتنا قریب ہوگا تو یہ دائرہ اتنا ہی بڑا ہوگا کیونکہ اس حالت میں اجزاء زیادہ ہوں گے۔

صن الطرفین کا تعلق ینتقص یا لا ینقصا سے ہے یعنی دونوں طرف سے کم ہونے کا یا اجزاء کے دونوں طرف سے کم ہوجانے کی وجہ سے

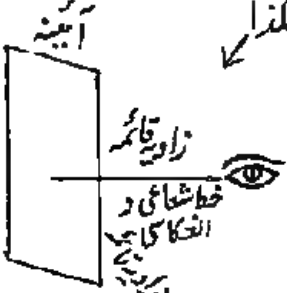
وانما احتاج حذن وثھالنا۔ اجزاء رشتہ کے پیچھے جسم کثیف ہونے کی جو شرط ہے اسکی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ان اجزاء کی مثال آئینہ کی طرح ہے آئینہ میں دیکھنے والے کی صورت اسکی وقت نظر آتی ہے جب کہ اس کے پیچھے کوئی کثیف شے ہو یعنی مسالہ وغیرہ لگا ہوا ہوتا ہے کیونکہ یہ مسالہ وغیرہ بصری شعاعوں کو آئینہ سے پار ہونے کو روک دیتا ہے شعاعیں آئینہ پر پہنچ کر پھر دیکھنے والے کی طرف لوٹ جاتی ہیں جس سے اس کی صورت نظر آتی ہے، اگر آئینہ بالکل صاف شفاف ہو اس کے پیچھے بھی صاف شفاف شے ہو کوئی مسالہ وغیرہ لگا ہوا نہ ہو تو اس میں صورت دکھائی نہیں دیتی کیونکہ اس وقت شعاع بصری آئینہ سے پار ہو کر آگے پہنچ جاتی ہیں دیکھنے والے کی طرف منعکس نہیں ہوتیں پس اگر ان اجزاء رشتہ کے پیچھے جسم کثیف نہ ہو بالکل صاف شفاف ہو تو شعاع بصری ان سے منعکس ہو کر سورج کی طرف نہیں پہنچیں گی اور سورج کی روشنی ان میں نظر نہیں آئے گی۔

والنما قبل کون الشمس قریبۃ الیہ سورج کے اُفق کے قریب ہونے کی جو شرط لگائی گئی ہے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ اجزاء رشتہ بڑے لطیف ہوتے ہیں معمولی سی حرارت سے تحلیل ہو کر ہوا میں تبدیل ہو جاتے ہیں اس لئے سورج اگر زیادہ بلند ہو تو اس صورت میں چونکہ سورج میں حرارت زیادہ ہوتی ہے اس کی حرارت سے یہ تحلیل ہو جائیں گے اور قوس قزح نظر نہیں آئے گی۔

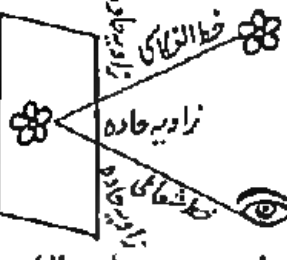
فان قلت لوضوح ذلك الخ شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ کی یہ بات صحیح ہے کہ قوس قزح اجزاء رشتہ میں سورج کی روشنی کے ارتعاب سے پیدا ہوتی ہے تو پھر اجزاء رشتہ جس ہیئت کے ساتھ بھی جمع ہوں اسی ہیئت پر وہ چمکتے ہوئے نظر آنے چاہئیں اگر ہیئت مستدیرہ کے علاوہ مثلاً ہیئت مستقیمہ پر اجزاء رشتہ نفا میں جمع ہو جائیں تو اسی مستقیم وضع پر وہ قوس قزح کے الوان پر چمکتے ہوئے دکھائی دینے چاہئیں حالانکہ مشاہدہ یہ ہے کہ قوس قزح ہمیشہ مستدیرہ ہی نظر آتا ہے کبھی اس کے خلاف ہیئت پر دیکھی نہیں گئی آخر ایسا کیوں ہے؟

قلت لیا تقریر الخ اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ علم مناظر میں یہ بات ثابت ہے کہ آئینہ وغیرہ سے کسی شے کی رویت کیلئے ناویہ شعاعیہ اور زاویہ انعکاسیہ ان دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے، زاویہ شعاعیہ تو وہ ہے جو بصر سے نکلنے والے خط شعاعی سے بنتا ہے اور زاویہ انعکاسیہ وہ ہے جو آئینہ سے سرئی تک منعکس ہونے والے خط انعکاسی سے پیدا ہوتا ہے اس کو اس طرح سمجھئے کہ جب کوئی شخص آئینہ کی طرف دیکھتا ہے تو

اس کی آنکھوں سے شعاع نکل کر آئینہ تک پہنچتی ہے پھر آئینہ سے منعکس ہو کر مرنی تک پہنچتی ہے اور مرنی سے کی صورت آئینہ میں نظر آجاتی ہے اب اگر کرنی شخص آئینہ کو بالکل سیدھا اپنے چہرے کے بالکل محاذات میں رکھا ہے تو اس کی نگاہ سے بالکل سیدھی خط مستقیم کی صورت میں شعاع نکل کر آئینہ تک پہنچے گی پھر اسی خط مستقیم پر شعاع منعکس ہو کر اس کے چہرے پر پڑے گی اور اس کا چہرہ آئینہ میں نظر آئے گا اس صورت میں خط شعاعی اور خط انعکاسی جدا جدا نہیں ہوں گے بالکل دونوں متحد ہوں گے اور اس سے دو زاویہ قائمہ پیدا ہوں گے جو دونوں ایک دوسرے کے مساوی ہوں گے خط سے اوپر کا زاویہ انعکاسیہ اور نیچے کا زاویہ شعاعیہ ہوگا اھلکذا

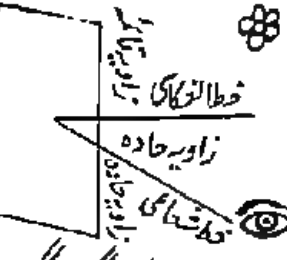


اور اگر آئینہ کو اپنے چہرے کی محاذات سے کچھ اوپر کر لیا جائے یا اس کو نیچے کر لیا جائے تو اب آنکھوں سے خط شعاعی نکل کر آئینہ پر پہنچے گا پھر آئینہ سے خط انعکاسی اسی خط شعاعی پر نہیں گزرے گا اور چہرے تک نہیں لوٹے گا بلکہ اس سے علیحدہ ہو کر فاصلہ کے ساتھ اوپر کسی تہے مثلاً کسی پھول وغیرہ پر پہنچے گا اور وہ اوپر کی تہے (پھول وغیرہ) آئینہ میں نظر آئے گی اس صورت میں تین زاویے حادثہ پیدا ہوں گے ایک زاویہ شعاعیہ خط شعاعی کے نیچے دوسرا زاویہ انعکاسیہ خط انعکاسی کے اوپر اور تیسرا زاویہ جو ان دونوں کے بیچ میں ہوگا وہ زاویہ متوسط ہوگا، زاویہ شعاعیہ اور زاویہ انعکاسیہ دونوں ایک دوسرے کے بالکل مساوی ہونگے لہذا



دیکھو پھول کے نظر آنے کیلئے زاویہ انعکاسیہ اور زاویہ شعاعیہ دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے اگر ان دونوں میں مساوات نہ ہو مثلاً زاویہ انعکاسیہ زاویہ شعاعیہ سے بڑا ہو جائے تو خط انعکاسی پھول پر نہیں پہنچے گا اور وہ نظر نہیں آئے گا

فرض کیجئے کہ زاویوں کی ہیئت اس طرح ہو کہ زاویہ شعاعیہ تو حادہ ہو اور زاویہ انعکاسیہ قائمہ ہو تو اس وقت خط انعکاسی پھول تک نہیں پہنچے گا اس لئے پھول نظر نہیں آئے گا لہذا



بہر حال اس تفصیل سے آپ کے سامنے یہ بخوبی واضح ہو گیا کہ زاویہ شعاعیہ اور زاویہ انعکاسیہ ان دونوں کا مساوی ہونا ضروری ہے ورنہ وہ تہے جس کو دیکھنا مقصود ہے نظر نہیں آتی۔

اب یہ سمجھئے کہ جب دیکھنے والے کی آنکھوں کی پتیلیوں سے شعاعیں نکل کر اجزاء ریشیہ پر پڑیں گی تو اگر وہ اجزاء ریشیہ حدتہ (پتلی) کی وضع پر ہیئتِ استاندارد کے ساتھ جمع ہوں گے تو یہ شعاعیں ان اجزاء سے منعکس ہو کر سورج تک پہنچیں گی اور زاویہ انعکاسیہ اور زاویہ شعاعیہ دونوں برابر ہوں گے اس لئے ان میں سورج کی روشنی نظر آئے گی اور اگر ہیئتِ استاندارد کے علاوہ کسی اور ہیئت پر جمع ہوں گے تو دونوں زاویے برابر نہیں ہو جائیں گے اور سورج تک شعاعیں منعکس نہیں ہوں گی پس ان اجزاء میں سورج کی روشنی وچک نظر نہیں آئے گی اس لئے قوس مستدیر ہی نظر آتی ہے غیر مستدیر دکھائی نہیں دیتی کلاً یعنی اعلیٰ من لہٰ تعجیل صحیح۔

فی علم المناظر علم مناظر علم ریاضی کے اقسام میں سے ایک علم ہے جس میں رویت (دیکھنے) کے اصول سے بحث کی جاتی ہے

واختلاف ألوانها بسبب اختلاف ضویر الشیر والوان الغمام المختلفة وقد یقال ان الناحية العليا منها لما قربت من الشمس قوی فیها الاشران فتشیر الاحمر الناصح وأما الناحية السفلی فلما بعدت عنها كانت اقل اشرا فتأخبر فیها حمره الى السواد وهو الأرجواني وأما ما يتوسط بينهما فان لونه يتولد من خضار اللونین وهو الکرانی ورد هذا ایا ان الکرانی لا یناسب هذین اللونین بل هو متولد من الصفر والسواد وبان سبب اختلاف ألوانها لو كان اختلاف اجزائها بالقرب والبعد مقیسا الى الشیر كان الانتقال من أحد اللونین الى آخر علی سبیل التدریج فلم تکرر ألوان الثلثة متشابهة الاجزاء عند المحقق وقال الشیخ لست احصله

**ترجمہ** اور اس (قوس قزح) کے رنگوں کا مختلف ہونا سورج کی روشنی اور بادلوں کے مختلف رنگوں کے آپس میں مخلوط ہونے کی وجہ سے ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کی اوپر کی جانب جب سورج سے قریب ہے تو اس میں چمک قوی ہوتی ہے تو وہ خالص سُرخ دکھائی دیتا ہے اور بہر حال نیچے کی جانب پس جب وہ سورج سے دور ہے تو وہ کم چمکنے والی ہوتی ہے پس اس میں سُرخ سیاہی کی طرف (مائل) دکھائی دیتی ہے اور وہ ارجوانی (بینگنی رنگ) ہے اور بہر حال وہ جو ان دونوں (جانبوں) کے درمیان ہے پس بیشک اُس کا رنگ ان دونوں رنگوں (خالص سُرخ اور ارجوانی) سے پیدا ہوتا ہے اور وہ کُرائی (سبز رنگ) ہے اور اس کو زد کر دیا گیا اس طور پر کہ کُرائی (رنگ) ان دونوں رنگوں (سُرخ و ارجوانی) کے مناسب نہیں ہے بلکہ یہ تو زردی اور سیاہی سے پیدا ہوتا ہے اور اس طور پر (بھی زد کر دیا گیا) کہ اس کے رنگوں کے اختلاف کا سبب اُس کے اجزاء کے سورج کی طرف قیاس کرتے ہوئے قرب اور بُعد کے ساتھ مختلف ہونا ہوتا تو دونوں رنگوں (سُرخ و ارجوانی) میں سے ایک سے دوسرے کی طرف انتقال آہستگی کے طریقہ پر ہوتا پس تینوں رنگ محسوس کرنے کے وقت اجزاء کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوتے اور شیخ (ابوعلی سینا) نے کہا ہے کہ میں اس (وجہ اختلاف ألوان) کو حاصل نہیں کر سکا۔

**تشریح** و اختلاف ألوانها لئلا قوس قزح میں تین رنگ ہوتے ہیں اوپر کا حصہ خالص سُرخ نیچے کا حصہ بینگنی رنگ کا اور بیچ کا حصہ سبز رنگ کا ہوتا ہے، ان مختلف رنگوں کا سبب کیا ہے اس کو یہاں سے بیان کرتے ہیں مانتے ہیں جو سبب بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ قوس قزح کے نیچے جو بادل ہوتے ہیں ان کے مختلف رنگوں کے ساتھ سورج کی روشنی کا اختلاط ہوتا ہے اس سے یہ مختلف رنگ پیدا ہوتے ہیں اس کو سمجھنے کیلئے آپ تمہاری سمجھیں کہ اصل رنگ دو ہیں سواد، بیاض، باقی رنگ ان ہر دو ترکیب پر تیرہم سے پیدا ہوتے ہیں اگر بیاض سواد پر غالب ہو تو حمرہ پیدا ہوتی ہے اور اگر سواد بیاض پر غالب ہو تو ارجوانی (بینگنی) رنگ بنتا ہے

اور اگر دونوں متوسط ہوں کوئی غالب و مغلوب نہ ہو تو کراٹی (سبز رنگ) پیدا ہوتا ہے اب اس کے بعد سمجھے کہ تو سبز قزح کے پیچھے جو سیاہ بادل ہوتا ہے وہ پورا کا پورا ایک ہی نوعیت کے ساتھ سیاہ نہیں ہوتا بلکہ اس کے اجزاء سیاہی کی شدت و ضعف میں مختلف ہوتے ہیں بادل کا اوپر کا حصہ اُسودِ ضعیف ہوتا ہے جب سورج کی سفیدی اور چمک اس کے ساتھ ملتی ہے تو بیاض غالب اور سُودِ مغلوب ہوتا ہے اس لئے وہ حصہ سُرخ نظر آتا ہے اور نیچے کے حصہ میں سُودِ شدید ہوتا ہے تو جب سورج کی سفیدی اس کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے تو سُودِ غالب اور بیاض مغلوب ہو جاتا ہے اس لئے وہ حصہ ارجوانی نظر آتا ہے اور نیچے کے حصہ میں سیاہی متوسط ہوتی ہے اس کے ساتھ سورج کی سفیدی ملنے سے کراٹی رنگ پیدا ہوتا ہے گریہ و جہ نہایت بعید ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ تو سبز قزح کے پیچھے بادل میں سیاہی کا شدت و ضعف ہمیشہ اسی ترتیب سے ہوتا ہے اس کے خلاف کبھی ہوتا ہی نہ ہو۔ دوسرے اس وجہ سے کہ سورج کی روشنی میں تو حُمرت ہوتی ہے نہ کہ بیاض۔

وقد یقال ان الناحیۃ العلیا من اختلاف الوان کا ایک دوسرا سبب بیان کرتے ہیں کہ اس کا سبب دراصل تو سبز قزح کے اجزاء کا سورج سے قریب اور بعید ہونا ہے، اوپر کا حصہ چونکہ سورج سے زیادہ قریب ہے بہ نسبت دوسرے حصوں کے۔ اس لئے اس میں سورج کی روشنی کی چمک زیادہ قوی ہوتی ہے اس لئے وہ خالص سُرخ نظر آتا ہے اور نیچے کا حصہ چونکہ سورج سے بعید ہوتا ہے اس لئے اس میں چمک ضعیف ہوتی ہے پس سورج کی روشنی سیاہی کی طرف مائل ہو جاتی ہے اور سُرخ مائل سیاہ ارجوانی رنگ، ہوتا ہے اس لئے وہ حصہ ارجوانی نظر آتا ہے اور درمیان کے حصہ پر اوپر اور نیچے کے دونوں رنگوں کا اثر پڑتا ہے اور سُرخ اور ارجوانی رنگ سے مل کر کراٹی (سبز رنگ) پیدا ہوتا ہے اس لئے وہ حصہ کراٹی دکھائی دیتا ہے،

الاحمر الناصع۔ ناصع بمعنی خالص و صاف، لضعف ینصح (ض) فصوحاً و فصاعۃً خالص ہونا واضح ہونا۔ وهو الارجوانی۔ ارجوان کی طرف منسوب ہے جو ارجوان کا معرب ہے ارجوان ایک درخت کا نام ہے جو بلادِ انار میں آگتا ہے جس کا پھول نہایت گہرے سُرخ رنگ کا ہوتا ہے اور جب سُرخ رنگ زیادہ گہرا ہوتا ہے وہ سیاہی کی طرف مائل ہوتا ہے جیسا کہ بیگن کا رنگ ہوتا ہے اس لئے ارجوان کا ترنم بیگنی رنگ کے ساتھ کیا گیا ہے، دھوا لکرائی، کراٹی، کرات اور کرات کی طرف منسوب ہے یہ ایک مشہور و معروف سبزی ہے جو اکثر علاقوں میں پائی جاتی ہے جس کی بعض قسمیں پیاز اور بعض لہسن کے مشابہ ہوتی ہیں فارسی میں اس کو گندنا کہتے ہیں اس کا رنگ سبز ہوتا ہے اس لئے کراٹی کے معنی سبز رنگ کے کئے گئے ہیں،

ورڈ ہذا بان الکراٹی الخ۔ اختلاف الوان کی وجہ مذکور جو قد یقال الخ سے بیان کی گئی شیخ رئیس ابو علی سینا نے شفا کے اندر اس کو رد کیا ہے شارح اس کو نقل کرتے ہیں کہ یہ توجیہ دو درجہ سے مردود ہے ایک تو اس وجہ سے کہ کراٹی رنگ ارجوانی اور ارجوانی سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ تومسفرة اور سُود (زر اور سیاہ رنگ) سے مل کر بنتا ہے اس لئے قائل کا واما ما توسط بينهما فان لونه متولد من ذین اللونین کہنا درست نہیں، دوسرے اس

وجہ سے کہ اگر یہ اختلاف الوان سورج سے قرب و بعد کی وجہ سے ہوتا تو جتنا حصہ خالص سرخ نظر آتا ہے وہ پورا خالص سرخ نظر نہ آتا کیونکہ اگر اتنے حصہ کے مثلثین اجزاء رکھے جائیں تو اوپر کا حصہ سورج سے زیادہ قریب دوسرا کچھ بعید اور تیسرا حصہ زیادہ بعید ہے پس اوپر کے اس حصہ میں ہی تین رنگ بالترتیب ہونے چاہئیں سب سے اوپر کا خالص سرخ پھر کراٹھی پھر ارجوانی پس ان رنگوں میں سے ایک سے دوسرے کی طرف انتقال اوپر ہی سے علی سبیل التدریج ہونا چاہئے یہ پورا حصہ متشابه الاجزاء نہیں ہونا چاہئے کہ پورے حصہ کے تمام اجزاء خالص سرخ ہونے میں ایک دوسرے کے مشابہ ہو رہے ہیں اسی طرح دوسرے اور تیسرے حصہ میں بھی انتقال الوان علی التدریج ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ تینوں حصے متشابهہ اجزاء نظر آتے ہیں اوپر کا حصہ اول سے آخر تک خالص سرخ دوسرا حصہ اول سے آخر تک خالص کراٹھی اور تیسرا حصہ اول سے آخر تک خالص ارجوانی دکھائی دیتا ہے اس لئے یہ وجہ درست نہیں ہے

قال الشیخ نست احصی اختلاف الوان کے دو سبب بیان کئے گئے درہن محدودش و مردودہیں اسی لئے شیخ نے ابوعلی بن سینا نے خداوند قدوس کی قدرت کے کرمہ کے سامنے اپنے عقلی تمہید ڈالتے ہوئے فرمایا ہے لست احصی کہ میں اختلاف الوان کا سبب حاصل نہیں کر سکا میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے رنگ مختلف کیوں ہوتے ہیں اور اصل بات یہ ہے کہ قوس تیز کا ظہور اور اس کے الوان کا اختلاف یہ سب خداوند قدوس کی قدرت کی نشانیوں میں سے ایک نشانی اور اس کی صنعت اور کاریگری کا ایک کرمہ ہے، اس کی حقیقت اور راز کی معرفت تک عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی، اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّاُولِيْ الْاَلْبَابِ۔

واما الحالة فایضا انما يحدث من ارتسام ضوء النیر فی اجزاء رشقیة صغيرة صیقلیة متقاربة غیر متصلہ مستدیرة حول النیر و بیانه اذا وُجِدَ بین الناظر والنیر الاجزاء المذكورة علی وضع ینعکس الشیخاع البصری من کُلِّ منہا الی النیر و یظن فی تلك الاجزاء فیضی فی کل منہا ضوء النیر دون شکله لیسما سبق و کان مجمرعها علی هیأة دائرۃ تامہ اذ ناقصہ وھی المہالہ و قد لُ علم حدوث المطر لدلائلہا علی رطوبة الهواء و اذا التفق ان یوجد سحابتان علی الصفة المذكورة احدہما تحت الاخری حدثت ہناک ہالہ تحت ہالہ و تكون التمتانیة اعظم لانہا اقرب الینار و عم بعضہم انہ رأی سبع ہالات معاً و علم ان ہالہ الشمس و تسمى الطفارة بضم الطاء نادرة جداً لان الشمس تحلل السحاب الرقیقہ و قد حکى الشیخ فی الشفاء انہ رأی حولہا تارة المہالہ التامة و تارة المہالہ الناقصہ علی الوان قوس قزح

ترجمہ اور ہر حال ہالہ پس یہ بھی روشن چیز کی روشنی کے نقش ہونے سے پیدا ہوتا ہے پانی کی بھوار کے

اجزاء میں جو چھوٹے چھوٹے صاف شفاف قریب قریب غیر منقل گولائی کے ساتھ روشن چیز کے ارد گرد ہوتے ہیں اور اس کا بیان ہے کہ جب دیکھنے والے اور روشن چیز کے درمیان اجزاء مذکورہ ایسی ہیئت پر موجود ہوں کہ ان میں سے ہر ایک سے آنکھوں کی شعاع روشن چیز کی طرف لوٹے اور ان اجزاء میں نظر کی جائے تو ان میں سے ہر ایک میں روشن چیز کی روشنی دکھائی دے گی نہ کہ اس کی شکل اسی وجہ سے جو گتہ چکی اور ان (اجزاء) کا مجموعہ مکمل دائرے یا ناقص دائرے کی ہیئت پر ہر گاہ اور وہ حالہ ہے اور وہ بارش کے پیدا ہونے پر دلالت کرتا ہے اس کے دلالت کرنے کی وجہ سے ہوا کے ٹپ ہونے پر اور جب اتفاقاً ایسا ہو کہ دو بدلیاں مذکورہ صفت پر موجود ہوں ان میں سے ایک دوسری کے نیچے ہو تو اس جگہ ایک حالہ دوسرے حالہ کے نیچے پیدا ہوگا اور نیچے والا زیادہ بڑا ہوگا اس لئے کہ وہ ہم سے زیادہ قریب ہے اور بعض حکماء نے یہ گمان کیا ہے کہ انھوں نے ایک ہی ساتھ سات ہالے دیکھے ہیں اور یہ جان لے کہ سورج کا حالہ اور اس کا نام طفاؤہ طارکہ کے ضمہ کے ساتھ رکھا جاتا ہے وہ نہایت گمباز ہے اس لئے کہ سورج پتلی بدلیوں کو پگھلا دیتا ہے اور شیخ نے شفاء میں بیان کیا ہے کہ انھوں نے سورج کے ارد گرد کبھی تو مکمل حالہ اور کبھی ناقص حالہ قوس قزح کے رنگوں پر دیکھا ہے،

**تشریح** **واما الحالۃ الخ** - چاند کے ارد گرد کبھی سفید چمکتا ہوا گول دائرہ نظر آتا ہے اس کو ہالہ کہتے ہیں عوام کی زبان میں اس کو چاند کا گنڈل کہتے ہیں، ہالہ کا سبب بھی قوس قزح کے مثل ہے کہ چاند کے ارد گرد مستدیر ہیئت پر اجزاء ریشیہ مذکورہ جمع ہو جاتے ہیں جن میں چاند کی روشنی نقش ہو کر چمکتی ہے یہاں بھی اجزاء ریشیہ میں وہی قیودات ہیں کہ صغیرہ صیقلیہ متقارہ غیر منقلہ ہوں جن کی وجوہات قوس قزح کے بیان میں گذر چکی ہیں۔ **ضوء النیر** - نیر کے معنی لغت میں روشن چیز، اور اصطلاح میں سورج کو نیر اکبر اور چاند کو نیر اصغر کہا جاتا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ یہاں پر انقب کے اعتبار سے نیر اصغر یعنی چاند مراد ہے اس لئے کہ اکثر و بیشتر حالہ چاند پر نظر آتا ہے مگر مصنف نے اصغر کی قید نہیں لگائی تاکہ یہ سورج کے حالہ کو بھی شامل ہو جائے کیونکہ کبھی کبھی شاذ و نادر طریقہ پر سورج کے ارد گرد بھی حالہ نظر آتا ہے جس کو طفاؤہ کہتے ہیں جیسا کہ شارح غفریب بیان کریں گے بلکہ بعض حکماء تو یہ فرماتے ہیں کہ دیگر کو ایک بروہی حالات نظر آتے ہیں اب نیر سے مراد اس کے معنی لغوی یعنی مطلق روشن چیز کے ہونے خواہ وہ شمس ہو یا قمر یا دیگر کو ایک، اسی لئے ہم نے اس کا ترجمہ روشن چیز کے ساتھ کیا ہے،

ربیانہ انہ اذا ووجد الخ شارح تفصیل بیان کرتے ہیں کہ جب دیکھنے والے اور چاند کے درمیان اجزاء ریشیہ مذکورہ جمع ہو جائیں اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک سے شعاع لبری منعکس ہو کر چاند کی طرف پہنچتی ہو تو جب ان اجزاء کی طرف نظر کیا جائے گی تو ان میں چاند کی طرف روشنی اور چمک نظر آئے گی پوری شکل دکھائی نہیں دے گی البتہ اس دائرہ کے بیچ میں چاند نظر آئے گا اور وہ اجزاء سفید چمکتے ہوئے دکھائی دیں گے اسی کو حالہ کہتے ہیں اور یہ حالہ کبھی تو مکمل دائرہ کی شکل میں اور کبھی دائرہ ناقص کی شکل میں دکھائی دیتا ہے،

دون شکلہ لما سبق الخ۔ ان اجزاء میں چاند کی پوری شکل نظر نہیں آتی جسکی وجہ یہ ہے جو قوس قزح کے بیان میں



لا تا علم بالتجربة کے تحت ۵۴۸ پر گزر چکا ہے فیلاحظہ۔

وتدل علی حدوث المطر۔ چاند کے اوپر ہالہ کا موجود ہونا بارش کے آنے کی علامت ہوتی ہے کیونکہ حالہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہوا مرطوب ہو رہی ہے۔ یہی تو اجزاء ریشیہ جمع ہو گئے ہیں اور ہوا کا مرطوب ہونا یہ بارش کا مقدمہ ہے اور جب حالہ مضمحل ہو جاتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اب آسمان صاف ہو جائے گا اور بارش نہیں ہوگی کیونکہ اب مرطوب ختم ہو کر فضا میں بے بس آگئی ہے کہ بارش کا مادہ بننے والے اجزاء کا پایا جانا تو بہت دور کی بات ہے اب تو اجزاء ریشیہ بھی موجود نہیں رہے۔

واذا اختلفت ان یوجد سحابتان اوجب اتفاقاً اجزاء ریشیہ او پر نیچے روئے جمع ہو جاتے ہیں تو اوپر نیچے دو ہالے نظر آتے ہیں دونوں جگہ کے اجزاء ریشیہ میں چاند کی روشنی چمکتی ہے، سحابتان سحابۃ کی تشبیہ ہے بمعنی بدلی مراد اس کے اجزاء ریشیہ ہی ہیں ان کے مجموعہ کو سحابۃ (بدلی) سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان دونوں ہالوں کی مقدار اگرچہ فی الواقع تو برابر ہوتی ہے لیکن دیکھنے میں نیچے کا ہال بڑا معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ہم سے زیادہ قریب ہوتا ہے اور اوپر کا حالہ بعید ہونے کی وجہ سے چھوٹا دکھائی دیتا ہے کیونکہ مشاہدہ ہے کہ قریب والی شے بڑی اور بعید والی شے چھوٹی دکھائی دیتی ہے بعض حکما کا کہنا یہ ہے کہ انھوں نے چاند کے ارد گرد ایک ساتھ اوپر نیچے سات ہالے دیکھے ہیں اتفاقاً اجزاء ریشیہ اوپر نیچے سات مقامات پر جمع ہو گئے ہوں گے اس لئے سات ہالے نظر آئے۔

مولانا محمد بن حسن علی محشی ہدایۃ الحکمة فرماتے ہیں کہ میں نے چاند کے دو ہالے اور تین ہالے تو بار بار دیکھے ہیں، واعلم ان حالۃ الشمس الخ۔ جب اجزاء ریشیہ مذکورہ سورج کے ارد گرد جمع ہو جاتے ہیں تو سورج پر بھی حالہ نظر آتا ہے جس کو طفاوہ کہا جاتا ہے مگر اس کا وجود شاذ و نادر ہے اس لئے کہ سورج کی حرارت کچھ سے اس کے ارد گرد اجزاء ریشیہ جمع نہیں ہو پاتے حرارت ان کو تحلیل کر دیتی ہے وہ گھل کر ہوائیں جاتے ہیں اگر سورج پر حالہ نظر آئے تو یہ بارش کی اور زیادہ قوی دلیل ہوتی ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فضا کے اندر ہوا میں اس قدر مرطوب ہے کہ سورج کی حرارت بھی اس کو تحلیل کرنے سے عاجز ہے،

السحاب الرقیقۃ۔ سحاب کی جمع ہے سحاب رقیق پتلا بادل مراد اس وہی اجزاء ریشیہ میں جن سے ہالہ پیدا ہوتا ہے وحی الشیخ فی الشفاء الخ۔ شیخ ابو علی سینا نے شفاء کے اندر بیان کیا ہے کہ انھوں نے سورج کے ارد گرد ہالہ دیکھا ہے، کبھی تو ہالہ تامہ اور کبھی ہالہ ناقصہ اور اس ہالہ میں انھوں نے قوس قزح کی طرح مختلف رنگ دیکھے ہیں مولانا محمد بن حسن علی فرماتے ہیں کہ میں نے موسم ریح میں اپنے ایک سفر میں سورج کے ارد گرد ایک ہی دن میں تین مرتبہ سفید ہالہ دیکھا ہے کہ ہر مرتبہ سورج پر ہالہ پیدا ہوتا ہے پھر سیاہ بادل آجاتا ہے جس سے وہ ہالہ غائب ہو جاتا ہے اور بارش برسنے لگتی ہے بارش اور بادل ختم ہونے کے بعد پھر ہالہ پیدا ہو جاتا ہے اسی طرح تین مرتبہ ہوا

واما السحاب نسیبھا ان الذخا ان اذا بلخ حیر النار وکان لطیفاً غیر متصل  
بالارض اشغل فیہ النار فالقلب الی النار فیہ و یلتصّب لیس عتہ حتی یؤزی کالمنطفی

بیانہ علی ما ذکرہ المحقق فی شرح الاستارَاتِ اِنَّه یشتعلُ طرفہ العالی اذ لا تفریدہ ہب  
الاشتعالُ الی اخرہ فیبری الاشتعالُ مُتداً علی سمّتِ الدخانِ الی طرفہ الآخر وهو المسمی  
بالشہاب فانما اشتعالُ الاجزاءِ الارضیۃ نازلاً صرْفہ صارت غیر مرئیۃ فظنَّ انها  
طَفِئَتْ و لیس ذلک بطُفوء وان کان الدخانُ غلیظاً لا ینطفئ النار ایا ما وشہراً بقدم  
غلظہ وتكون علی صورة ذی ذرابۃ اذ ذنب ادریح و حیوان لہ قرون و حلی أن بعد  
المسیم علیہ السلام بزمان کثیر ظہر فی السماء نارٌ مضطربہ فی ناحیۃ القطب الشمالی  
بقیت السنۃ کلہا و كانت الظلمۃ تخشی العالم من تسع ساعات من النہار الی اللیل  
حتی لم یکن احدٌ یبصر شیئاً و کان ینزَلُ من الجحوشِ شیبہ الہشیم والرماذ و ان کان  
المصل الدخانُ بالارض یشتعل النار فیہ نازلہ الی الارض و یسمی الحریق

ترجمہ

اور ہر حال ٹوٹنے والے ستارے پس ان کا سبب یہ ہے کہ دھواں جب آگ کے مکان میں پہنچ جاتا ہے اور لطیف ہوتا ہے زمین سے متصل نہیں ہوتا تو اس میں آگ بھڑک جاتی ہے پس وہ آگ کی طرف تبدیل ہو جاتا ہے اور تیزی کے ساتھ بھڑکتا ہے یہاں تک کہ سمجھنے والی شے کی طرح دکھائی دیتا ہے۔ اس کا بیان اس طریقہ پر جس کو محقق (تفسیر الدین طوسی) نے شرح اشارات میں ذکر کیا ہے یہ ہے کہ پہلے اس دھواں کا اوپر کا کنارہ بھڑکتا ہے پھر بھڑکتا اس میں اس کے آخر تک چلتا ہے پس بھڑکتا دھواں کے راستہ پر تیزی کے ساتھ اس کے آخری کنارہ تک دراز دکھائی دیتا ہے اور یہی وہ چیز ہے جس کا نام شہاب رکھا گیا ہے پس جب مٹی کے اجزاء ارض آگ سے تبدیل ہو جاتے ہیں تو وہ نہ دکھائی دینے والے ہو جاتے ہیں پس گمان یہ ہوتا ہے کہ وہ سمجھ گئے ہیں حالانکہ یہ سمجھنا نہیں ہوتا اور اگر دھواں گاڑھا ہوتا ہے تو آگ دھواں کے گاڑھا ہونے کے بعد کئی کئی دنوں اور مہینوں تک نہیں بجھتی اور وہ گیسو والے یا دم دار کی صورت پر ہو جاتا ہے یا نیزہ (کی صورت پر) یا ایسے حیوان (کی صورت پر) جس کے سینگ ہوتے ہیں۔ اور نقل کیا گیا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے کافی زمانہ بعد آسمان میں بھڑکنے والی آگ قطب شمالی کی جانب میں ظاہر ہوئی اور پورے سال باقی رہی اور دن کے نو بجے سے رات تک عالم کو تاریکی ڈھانکے رہتی تھی یہاں تک کہ کوئی شخص کسی چیز کو دیکھ نہیں پاتا تھا اور فضا سے سوکھی گھاس کے ریزے اور راکھ کے مشابہ چیز گرتی رہتی تھی اور اگر دھواں زمین سے متصل ہوتا ہے تو اس میں آگ بھڑکتی ہے دراصل جالبکہ وہ زمین تک گرنے والی ہوتی ہے اور اس کا نام حریق رکھا جاتا ہے،

تشریح

واما الشَّہبُ الخ۔ شَّہبُ شہاب کی جمع ہے بمعنی آگ کا شعلہ، ٹوٹا ہوا ستارہ، اس کو شہابِ ثاقب بھی کہتے ہیں ثاقب کے معنی روشن اور چمکدار کے آتے ہیں۔

شہابِ ثاقب کی حقیقت کے بارے میں اہل اسلام اور فلاسفہ کے درمیان اختلاف ہے اہل اسلام تو یہ کہتے ہیں کہ

جب شیاطین چوری چھپے فرشتوں کا کلام سننے کیلئے آسمانوں پر جانا چاہتے ہیں تو شہاب ثاقب کے ذریعہ ان کو دفع کیا جاتا ہے اس طرح کہ حق تعالیٰ کوئی ستارہ توڑ کر یا ستارہ سے ایک شعلہ نکال کر شیاطین کے مارتے ہیں جس سے وہ ہلاک یا پاگل ہو جاتے ہیں قرآن پاک میں متعدد جگہ اس کی تصریح موجود ہے وَحَفِظْنَا هَٰمِیْنَ مِنْ كُلِّ شَیْطٰنٍ رَّجِیْمٍ الْاٰمِنِ اسْتَوْقِ السَّمْعَ فَاَتْبَعَهُ شَهَابٌ مُّبِیْنٌ (پارہ ۳۳ رکوع ۲ سورہ حجر) اور ہم نے آسمان کو ہر شیطان مردود سے محفوظ فرمایا ہاں مگر کوئی بات چوری چھپے سُن بھاگے تو اس کے پیچھے ایک روشن شعلہ ہو لیتا ہے (بیان القرآن) دوسری جگہ ارشاد باری ہے الْاٰمِنُ حَظَفَ الْخَطْفَةَ فَاَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ (پارہ ۳۳ رکوع ۵ سورہ الصّٰفّٰت) مگر جو شیطان کچھ خبری لے بھاگے تو ایک دیکتا ہوا شعلہ اس کے پیچھے لگ لیتا ہے (بیان القرآن) ایک اور جگہ ارشاد ہے فَمَنْ یَسْمِعِ الْاِنَّ یَجِدْ لُذَّ شَیْطٰنٍ اَبْرَصًا (پ ۱۲ رکوع ۷ سورہ الحج) پس جو کوئی ب سننا چاہتا ہے تو اپنے لئے ایک تیار شعلہ پاتا ہے (بیان القرآن) اور علامہ کے نزدیک اس کی حقیقت وہ ہے جو ماتن و شارح نے بیان کی ہے، وَالْحَقُّ مَا فِی الْعُرْمٰنِ الْکَرِیْمِ نَسِبُهَا اِنَّ الدَّخَانَ اِذَا بَلَغَ الْاَرْضَ شَہَابٌ کَا سَبِیْ بَیَان کرتے ہیں کہ زمین سے دُخَان اٹھ کر جب ہوا کے طبقہ ثانیہ میں پہنچتا ہے جہاں کی ہوا گرم ہے تو اگر یہ دُخَان لطیف ہوتا ہے اور زمین تک متصل نہیں ہوتا بلکہ اوپر نفاذ ہی میں ہوتا ہے تو وہاں کی حرارت سے وہ دُھواں جل جاتا ہے اور اس میں آگ مشتعل ہو جاتی ہے جس سے وہ دُھواں خالص شفاف آگ میں تبدیل ہو جاتا ہے اور وہ آگ اس قدر لطیف و شفاف ہوتی ہے کہ دکھائی نہیں دیتی ایسا معلوم ہو کر کہ آگ بڑھ گئی ہے پس یہ دُھواں جو آگ سے مشتعل ہو کر چمکتا ہوا پھیر بھٹتا ہوا دکھائی دیتا ہے یہی شہاب ہے، حَیْزُ الْمَنَارِ سے مراد کرۂ ناری نہیں ہے بلکہ ہوا کا طبقہ ثانیہ مراد ہے اس لئے کہ شہاب ہوا کے طبقہ ثانیہ ہی میں پیدا ہوتے ہیں نہ کہ کرۂ ناری میں جیسا کہ شارح اس سے قبل بیان کر چکے ہیں ص ۵۳۲ پر ملاحظہ ہو۔

ہوا کے طبقہ ثانیہ کو حیز النار سے اس لئے تعبیر کر دیا گیا کہ کرۂ ناری سے اتصال کی وجہ سے ہوا کے اوپر کے دونوں طبقے گرم ہوتے ہیں ان میں آگ کا اثر ہوتا ہے طبقہ اولیٰ میں زیادہ اور طبقہ ثانیہ میں اس سے کچھ کم پس حیز النار کا مطلب مکان تحقیق حیز النار ہے، ہوا کے چاروں طبقوں کی تفصیل ص ۵۳۲ پر گزر چکی ہے، یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ بخارات تو ہوا کے طبقہ ثالثہ تک ہی پہنچ پاتے ہیں اور دُخَان اس سے بھی اوپر طبقہ ثانیہ بلکہ اولیٰ تک پہنچ جاتا ہے، حالانکہ دُخَان میں اجزاء ارضیہ ہوتے ہیں اور ارض میں ثقل ہے تو ثقل کی وجہ سے دُخانات بخارات سے نیچے رہنے چاہئیں اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل اوپر چڑھنے کا جو سبب ہے وہ حرارت ہے بخارات میں چونکہ اجزاء مائیکہ ہوتے ہیں وہ اپنی رطوبت و برودت کی وجہ سے حرارت کو محفوظ نہیں رکھتے اور دُخانات میں اجزاء ارضیہ ہوتے ہیں یہ اپنی برودت سے ان کی حرارت کی حفاظت کرتے ہیں پس حرارت کے محفوظ رہنے کی وجہ سے ان کا صعود طبقہ ثانیہ اور اولیٰ تک ہو جاتا ہے غیر متصل بالارضی - یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر دُھواں زمین تک پہنچا ہوا ہوتا ہے تو اس میں مشتعل ہوتی آگ زمین تک پہنچ جاتی ہے جس کو حریق کہتے ہیں جس کا بیان عنقریب آ رہا ہے،

وہ بیانہ علیٰ ما ذکرہ الہر شہاب کے پیدا ہونے کی مزید تفصیل بیان کرتے ہیں جو محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں ذکر کی ہے کہ دھوئیں کے مشتعل ہونے کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ فضا میں پھیلے ہوئے دھوئیں کا اڈا اوپر کا کنارہ مشتعل ہوتا ہے اور جہاں جہاں کو دھواں پھیلا ہوا ہوتا ہے وہاں وہاں کو اشتعال تیزی کے ساتھ چل کر دراز ہوتا ہوا دھوئیں کے آخری کنارہ تک پہنچ جاتا ہے، جس کی وجہ سے اوپر سے نیچے کی طرف یا مثلاً دائیں سے بائیں یا بائیں سے دائیں کی طرف حرکت کرتا ہوا شعلہ ایک چمکتے ہوئے خط اور لکیر کی طرح نظر آتا ہے اسی کو شہاب کہتے ہیں یہ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی ستارہ ٹوٹ کر گرا ہو اس لئے اس کو ٹوٹا ہوا ستارہ بھی کہہ دیتے ہیں،

فاذا استعمال الاجزاء الارضية - دُخان کا مدار جو اجزاء الارضیہ ہوتے ہیں جب وہ خالص اور صاف شفاف آگ میں تبدیل ہو جاتے ہیں تو لطافت اور شفافیت کی وجہ سے نظر نہیں آئے گمان یہ ہوتا ہے کہ وہ آگ سمجھ گئی ہے حالانکہ وہ سمجھی نہیں ہے،

وان كان الدخان غليظاً الہ۔ یہاں سے دُمدار ستاروں، نیزہ والے ستاروں اور ان کے مُشابہہ کا سبب بیان کرتے ہیں جو ہوا کے طبقہ اولیٰ میں (جو کرہ ناری سے بالکل متصل ہے) پیدا ہوتے ہیں اگر چیز ناری میں پہنچا ہو اور دُخان غلیظ ہوتا ہے تو جب یہ آگ مئے مشتعل ہوتا ہے تو اس کا اشتعال شہاب کی طرح ایک دم ختم نہیں ہوتا کیونکہ شہاب نوری دُخان لیلیف سے پیدا ہوا تھا اور اس کو طبقہ ثانیہ میں ہونے کی وجہ سے حرارت بھی تلیل پہنچی تھی اور یہ دُخان غلیظ ہے پھر ہوا کے طبقہ اولیٰ میں ہونے کی وجہ سے اس کو حرارت بھی زیادہ پہنچی ہے اس لئے اس کا اشتعال دیر تک باقی رہتا، چنانچہ دُخان جس قدر غلیظ ہوتا ہے اسی قدر دیر تک اشتعال کا بقا رہتا ہے کئی دنوں تک بلکہ کئی مہینوں تک وہ دھواں مشتعل اور روشن نظر آتا رہتا ہے اور اس مشتعل دھوئیں کی مختلف صورتیں اور شکلیں بن جاتی ہیں دراصل جس ہیئت کے ساتھ اشتعال سے قبل دھواں فضا میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اسی ہیئت پر اشتعال نظر آتا ہے کہی تو ایسا لگتا ہے کہ ایک شعلہ ہے اور دیر تک اس کی دُمد دراز ہوتی ہے جس کو دُمدار ستارہ کہتے ہیں اور کہی نیزہ کی شکل کا یا کہی بکھرے ہوئے گیسو والے یا کہی سینگوں والے جانور کی شکل کا دکھائی دیتا ہے، یہ سب اشتعال سے قبل دھوئیں کی شکلیں ہوتی ہیں انہیں شکلوں کے ساتھ ان کے نام رکھ دئے گئے ہیں، ذی ذنب، ذی ذوابع، ذی رُج، ذی صوۃ حیوان، قرون۔ لیکن مذکورہ چار صورتوں کی تخصیص نہیں ہے ان کا ذکر تمثیل کے طور پر ہے ان کے علاوہ دیگر صورتوں اور شکلوں پر بھی یہ دُخان مشتعل نظر آتا ہے کیونکہ اس کی شکلوں کا مدار دُخان کی اجتماعی ہیئت پر ہے

وحكى ان لحدث المسيم عليه السلام الہ او پر جو کہا گیا تھا کہ یہ دُخان مشتعل کئی کئی مہینوں تک باقی رہتا ہے اس کی تائید کیلئے ایک حکایت نقل کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک سال تک بھی باقی رہتا ہے چنانچہ منقول ہے کہ حضرت علیؑ علیہ السلام کے آسمانوں پر چلے جانے کے کافی زمانہ کے بعد قطب شمالی کی طرف آسمان میں مشتعل آگ ظاہر ہوئی تھی جو پورے سال باقی رہی اور اس کا منظر بھی عجیب و غریب تھا کہ دن کے نوبے سے لیکر رات تک پورے عالم پر تاریکی چھائی رہتی تھی حتیٰ کہ کسی کو کچھ بھی نظر نہیں آتا تھا اور سوکھی جلی ہوئی گھاس کے چھوٹے چھوٹے نیزے

اور راکھ کے مشابہ چیز نضار سے نیچے گرنا رہتی تھی،

مصطرمة - اضطرام (باب انتقال) سے ماخوذ ہے جس کے معنی اشتغال اور بھڑکنے کے آتے ہیں۔

كانت الظلمة لغشى العالم الخ اس کا وجہ غالباً یہ ہو سکتی ہے کہ جب دھان زیادہ غلیظ ہوتا ہے اور اس میں لزجت و دھنیت (روغنیت اور چکنائٹ) زیادہ ہوتی ہے تو جب وہ مشتعل ہوتا ہے تو اس سے اجزاء دھانیہ جدا ہو جاتے ہیں اور جہاں رہ ہوتا ہے اس پوری جگہ کو بھردیتے ہیں اگر ان کی حرارت باقی رہتی ہے تو وہ اوپر کی طرف چڑھتے ہیں اور اگر حرارت منتفی ہو جاتی ہے تو ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف گرتے ہیں۔ تو جو دھواں قطب شمالی کی جانب سے مشتعل ہوا تھا وہ بہت زیادہ غلیظ اور زیادہ لزجت و دھنیت والا ہو گا جب وہ مشتعل ہوا تو کثرت غلظت کی وجہ سے تو وہ ایک سال تک باقی رہا۔ اور اس سے کالے کالے اجزاء دھانیہ جدا ہو کر سورج اور لوگوں کے درمیان فضا میں چھا گئے ہوں گے جس کی وجہ سے سورج کی دھوپ زمین پر نہیں پڑتی تھی بلکہ ان کالے کالے اجزاء دھانیہ کثیرہ کی تاریکی پوری زمین پر چھائی ہوئی تھی اور جن اجزاء کی حرارت ختم ہو جاتی ہوگی وہ چلی ہوئی گھاس اور راکھ کی صورت میں نیچے کو گرتے ہوں گے اور یہی بات کہ دن کے نو بجے سے رات تک تاریکی رہتی تھی اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ وہ اجزاء دھانیہ حرکت کرتے ہوں گے تو بجے سے رات تک آسمان کے افق کے اوپر رہتے ہوں گے اور رات کے وقت افق کے نیچے غروب ہو جاتے ہوں گے والشر اعلم بالصواب،

الھشیم۔ ٹوٹی ہوئی خشک گھاس۔ هَشْمٌ يَهْتَمُّ (ض) هَشْمًا ٹوڑنا چورا چورا کر دینا۔

وان كان الفصل الذخا الخ۔ اور اگر دھواں زمین سے متصل ہوتا ہے یعنی اس کا اوپر کا کنارہ ہوا کے طبقہ تانیہ یا اولیٰ میں ہوتا ہے اور نیچے کا کنارہ زمین سے ملا ہوا ہوتا ہے تو جب اوپر کا کنارہ مشتعل ہوتا ہے تو یہ اشتعال آخری کنارہ تک یعنی زمین تک پہنچ جاتا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اوپر سے آگ زمین پر گر رہی ہے اس کا نام حریق رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اس کے مقام نزول پر جو چیزیں ہوتی ہیں یہ آگ ان سب کو جلا ڈالتی ہے، اس کے اوپر سے نیچے تک مشعل ہونے کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی چراغ بجھایا جائے اور اس کی بٹی سے دھواں اوپر کو اٹھ رہا ہو اب ایک روشن چراغ کی لو اس دھوئیں کے اوپر والے کنارے پر لگائی جائے تو وہ کنارہ مشتعل ہو گا اور نیچے رکھے ہوئے غیر روشن چراغ تک دھوئیں کے متصل ہونے کی وجہ سے یہ اشتعال اس چراغ کی بٹی تک پہنچ جائے گا اور اس سے وہ بجھا ہوا چراغ بھی روشن ہو جائے گا۔

واما الزلزلة و انفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في الارض يميل الى جهة ويتبدد بها اي بالارض فينقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية اذا قل فاذا كثر بحيث لا يسعها الارض او يجب انشقاق الارض وانفجر منه العيون قال ابو البركات في الاعتبار ان السبب في العيون والقنويات وما يجرى من السيل من الشلج ومياه الامطار لانها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية

وَالْأَجْرُ الْمَنْصُوعَةُ فِي الْأَرْضِ لِأَنَّهَا فِي ذَلِكَ وَاحْتِمَاطُهَا فِي الْأَرْضِ فِي الصَّيْفِ الْمَشْدُ  
 بَرْدًا مَن فِي الشِّتَاءِ فَلَوْ كَانَ سَبَبٌ هَذِهِ اسْتَحَالَتْهَا لَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْعِيُونَ وَالْقَنَوَاتِ  
 وَمِيَاءِ الْبَارِ فِي الصَّيْفِ أَرْبِيدًا فِي الْمَشْتَاكِ الْقَصِّ مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ بِخِلَافِ ذَلِكَ عَلَى مَا  
 ذَلَّتْ عَلَيْهِ التَّجْرِبَةُ وَالْحَقُّ أَنَّ السَّبَبَ الَّذِي ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْمُعْتَبَرِ مُعْتَبَرٌ لَا مَحَالَةَ إِلَّا أَنَّهُ  
 غَيْرُ مَانِعٍ مِنْ أَعْتَابِ السَّبَبِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْمَصْنُفُ وَاحْتِجَاجُهُ فِي الْمَنْعِ أَنْ يَأْيِدُكَ عَلَى أَنَّهُ لَا  
 يَحْوِزُ أَنْ ذَلِكَ هُوَ السَّبَبُ لِتَأْمُرَ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ سَبَبًا فِي الْجَمَلَةِ وَإِذَا  
 غَلِظَ الْبَخَارُ بِحَيْثُ لَا يَنْفُذُ فِي مَجَارِي الْأَرْضِ أَوْ كَانَتْ الْأَرْضُ كَثِيفَةً عَدِيمَةً الْمَسَامِ اجْتَمَعَ  
 طَالِبًا لِلْمَخْرُوجِ وَلَمْ يَمِكُنْهُ النُّفُوذُ فَزَلَزَتِ الْأَرْضُ وَكَذَلِكَ الرِّيحُ وَالِدُخَانُ وَهُمَا قَوِيَّتِ  
 الْمَادَّةُ عَلَى شَقِّ الْأَرْضِ فَيَحْدُثُ صَدْرَتٌ هَائِلَةٌ وَقَدْ يَجْرُحُ نَارُ الشَّدَّةِ الْحَرَكَةَ الْمُقْتَضِيَةَ  
 لِاسْتِحْوَاجِ الْبَخَارِ وَالِدُخَانِ الْمَتْرَجِبِينَ عَلَى طَبِيعَةِ الدَّهْنِ

سرحد

اور بہر حال زلزلہ اور چشموں کا جاری ہونا پس تو جان کہ بخارجب زمین کے اندر نمبرس ہو جاتا ہے تو  
 ایک جانب مائل ہو جاتا ہے پس وہ اس کی یعنی زمین کی وجہ سے ٹھنڈا ہو جاتا ہے پس وہ ایسے پانیوں  
 میں تبدیل ہو جاتا ہے جو اجزا بخاریہ کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں پس جب یہ (بخار) اتنا زیادہ ہو جاتا ہے کہ زمین اس کی  
 گنجائش نہیں رکھتی تو یہ زمین کے پھٹنے کو واجب کرتا ہے اور اس سے چٹنے جاری ہوتے ہیں، ابوالبرکات نے (اپنی کتاب المعتمد  
 میں فرمایا ہے کہ چشموں اور کھودی ہوئی نالیوں اور ان کے قائم مقام اشیا میں سبب وہ برفوں اور بارشوں کے پانیوں کا  
 بہنا ہے اس لئے کہ ہم ان چیزوں (چشموں نالیوں وغیرہ) کو پاتے ہیں کہ وہ زیادہ ہوتی ہیں ان (برفوں اور بارشوں کے  
 پانیوں) کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور کم ہوتی ہیں ان کے کم ہونے کی وجہ سے اور بیشک زمین کے اندر نمبرس  
 ہواؤں اور بخارات کا بدلنا اس کو اس سلسلہ میں کوئی دخل نہیں اور استدلال اس بات سے کیا ہے کہ زمین کا اندرونی  
 حصہ گرمی کے زمانہ میں زیادہ ٹھنڈا ہوتا ہے بہ نسبت سردی کے زمانہ کے پس اگر ان (چشموں وغیرہ) کا سبب ان (بخار  
 دہواؤں) کا بدلنا ہوتا تو یہ بات ضروری تھی کہ چشموں نالیوں اور کنوؤں کے پانی گرمی میں زیادہ ہوتے اور سردیوں میں  
 کم ہوتے باوجود یکہ معاملہ اس کے برخلاف ہے اس بنا پر کہ تجربہ اسی پر دلالت کرتا ہے اور حقا بات یہ ہے کہ وہ سبب  
 جس کو صاحب معتبر سے ذکر کیا ہے (وہ بھی) یقیناً معتبر ہے مگر یہ اس سبب کو معتبر ماننے سے مانع نہیں ہے جس کو مصنف  
 نے ذکر کیا ہے اور ان کا منہ کرنے پر استدلال کرنا وہ بیشک اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس چیز کا (جس کو مصنف نے ذکر کیا  
 ہے) مکمل (و مستقل) سبب ہونا جائز نہیں ہے نہ کہ اس بات پر کہ اس کا بالکل سبب ہونا جائز نہیں ہے، اور جب بخار کا  
 ہونا ہے اس طرح کہ زمین کے مسامات میں کو پار نہیں ہو یا تا یا زمین ہی ایسی غلیظ ہوتی ہے کہ اس میں مسامات نہیں ہوتے  
 تو بخار اگٹھا ہو جاتا ہے دریاں حالیکہ وہ ٹپکنے کو طلب کرنے والا ہوتا ہے اور لکلی کر پار ہونا اس کو ممکن نہیں ہوتا تو زمین  
 حرکت کرنے لگتی ہے اور ایسے ہی ہوا اور دھواؤں اور ب اوقات (تجدلات وغیرہ) کا مادہ زمین کو پھاڑنے پر قوی

ہوتا ہے تو خوفناک آواز پیدا ہوتا ہے اور کبھی آگ نکلتی ہے اس حرکت کی شدت کی وجہ سے جو بخارا اور دُخان کے مشتعل ہونے کا تقاضا کرنے والی ہے جو دونوں (بخارا اور دُخان) چکنا ہٹ کی طبیعت پر ملے ہوئے ہوتے ہیں ،

**تشریح** | واما الزلزلة الخ۔ بخارات اور دُخانات سے پیدا ہونے والی زمین کے اوپر کی فضائی کائنات کے بیان سے فراغت کے بعد زمین کے اندر کی کائنات کو بیان کرتے ہیں جیسے زمین میں زلزلہ کا آنا اور زمین

جسے چشموں کا بہنا ، زلزلہ کے معنی لغت میں حرکت دینا ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے **هي حركة تعريض الارض بسبب تحريك الاضغرة والاذخنة فيها** ، زلزلہ وہ حرکت ہے جو زمین کو لاحق ہوتی ہے بخارات اور دُخانات کے حرکت کرنے کی وجہ سے ، **الفجار** کے معنی بہنا، نکلنا ، **عینون** عین کی جمع ہے بمعنی پانی کا چشمہ ،

**فاعلم ان البخار الخ۔** یہاں سے ان دونوں (زلزلہ اور انفجار عیون) کے اسباب بیان کرتے ہیں مانتے عنوان میں تو زلزلہ کو مقدم کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ زلزلہ کی تاثیر زمین کے اندر زیادہ ہے برنسبت انفجار عیون کے اور سبب کے بیان کرنے کے وقت انفجار عیون کو مقدم کیا ہے زلزلہ پر۔ اس لئے کہ انفجار عیون کے منافع زیادہ ہیں زلزلہ ، انفجار عیون کا سبب یہ ہے کہ زمین کے بعض مواقع پانی کی بخار ورت کی وجہ سے متعلق اور نرم ہو جاتے ہیں جس سے زمین میں سوراخ پھٹن اور دراڑیں ہو جاتی ہیں ان کے راستہ سے بخارات اور ہوائیں زمین کے اندر داخل ہو کر جموس ہو جاتے ہیں اور زمین کے اندر ہی اندر کسی ایسی جہت میں چلے جاتے ہیں جہوں سے نکلنے کا راستہ مسدود ہوتا ہے۔ اب اگر یہ بخارات لطیف ہوتے ہیں تو زمین کی گرمی ورت کی وجہ سے یہ پانی میں تبدیل ہو جاتے ہیں اور کچھ باقی ماندہ اجزا بخار یہ بھی پانی کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں جب یہ اس قدر کثیر ہو جاتے ہیں کہ زمین میں ان کے سمائے کی گنجائش نہیں رہتی تو یہ زمین کے پھٹ جانے کا باعث بنتے ہیں چنانچہ زمین پھٹی ہے اور اس سے پانی کے چشمے نکل کر بہنے لگتے ہیں۔

قال ابو البركات الخ۔ ابو البركات الخ۔ **المختبر** میں بیان کیا ہے کہ چشموں ، ندیوں ، اور نہروں کا جو پانی بہتا ہے یہ پانی ان بخارات سے بنا ہوا نہیں ہوتا جو زمین میں جموس ہوتے ہیں بلکہ یہ تو برف ہے پگھلا ہوا پانی اور بارشوں کا پانی ہوتا ہے جو زمین کے مسامات اور سوراخوں کے ذریعہ زمین کے اندر داخل ہو جاتا ہے۔ یہی پھر زمین سے نکلتے ہیں جس سے چشمے وغیرہ بہتے ہیں ، اس کی دلیل وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب بارشیں زیادہ ہوتی ہیں اور برف زیادہ پڑتی ہے تو ان چشموں وغیرہ کا پانی بھی زیادہ ہوتا ہے اور بارشوں اور برف کے کم ہونے کی صورت میں یہ پانی بھی کم ہو جاتا ہے ،

**والفتوات وما بجري مجربها۔** فتوات قنات کی جمع ہے جس کے معنی کھودی ہوئی نالی ، کاشتکار اور باغبانوں لوگ زمین کے اندر کچھ اس طریقہ سے نالیاں کھودتے ہیں کہ ان کا پانی زمین کے اوپر جاری ہو جاتا ہے نیز قریب قریب درچار کنوئیں بناتے ہیں اور ان کنوئوں کے اندر نالیاں بنا دیتے ہیں جس کی وجہ سے پانی زیادہ ہو جاتا ہے ان نالیوں کو قنوات کہا جاتا ہے ، ما بجري بحرہا سے مراد نہریں اور کنوئیں ہیں ،



وان استحالۃ الاھویۃ والا بخرقۃ الخ۔ استحالہ باب استفعال کا مصدر ہے بمعنی حالت کا بدل جانا۔  
 اھویۃ ہواؤ کی جمع ہے اور ا بخرقۃ بخار کی جمع ہے منحصوۃ کے معنی مجموعہ ہوجانے والے، ابوالبرکات  
 بغدادی فرماتے ہیں کہ ہواؤں اور بخارات کے پانی میں تبدیل ہونے کو انفجارِ عیون میں کوئی دخل نہیں ہے اور اس کی دلیل  
 یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر ان کا دخل ہوتا تو گرمیوں کے زمانہ میں زمین کا باطنی حصہ زیادہ ٹھنڈا ہوتا ہے جس کی وجہ  
 یہ ہوتی ہے کہ حرارت کی وجہ سے زمین کے مسامات وسیع ہوجاتے ہیں جس سے اندر کے کچھ بخارات جو حرارت کا سبب  
 ہوتے ہیں وہ باہر نکل جاتے ہیں اس لئے زمین کا باطنی حصہ ٹھنڈا رہتا ہے اور بخارات برودت کی وجہ سے ہی پانی میں  
 تبدیل ہوتے ہیں اب جو بخارات پانی رہ گئے ہیں وہ برودت کی وجہ سے پانی بنیں گے تو گرمیوں کے زمانہ میں چشموں  
 کنوؤں وغیرہ کا پانی زیادہ ہونا چاہئے اور سردیوں میں زمین کا باطنی حصہ گرم رہتا ہے کیونکہ سردی کی وجہ سے زمین کے  
 مسامات تنگ ہوجاتے ہیں اس لئے بخارات جو حرارت کا سبب ہیں وہ اندر ہی رہتے ہیں جس کی وجہ سے زمین کا باطنی  
 حصہ سردیوں میں زیادہ گرم ہوتا ہے اور گرم ہونے کی وجہ سے جو کہ بخارات پانی میں تبدیل نہیں ہوتے اس لئے سردی  
 کے زمانہ میں چشموں اور کنوؤں کا پانی کم ہونا چاہئے حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے کہ گرمیوں میں چشموں کنوؤں  
 کا پانی کم ہوجاتا ہے اور سردیوں میں زیادہ ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ بخارات سے پانی بننے کو انفجارِ عیون میں کوئی دخل نہیں

والحق ان السبب الذی ذکرنا الخ۔ ابوالبرکات بغدادی پر اعتراض کرتے ہیں کہ انھوں نے مصنف کے بیان کردہ  
 سبب کا جو بالکل انکار کر دیا ہے اور کہہ دیا ہے کہ اس کو انفجارِ عیون میں کوئی دخل نہیں ہے یہ درست نہیں ہے بلکہ حق  
 بات یہ ہے کہ صاحبِ معجز کا بیان کردہ سبب بھی معتبر ہے اور مصنف کا ذکر کردہ سبب بھی قابلِ اعتبار ہے البتہ یہ کہا  
 جاسکتا ہے کہ مصنف کا بیان کردہ سبب سببِ تام نہیں ہے یہ نہیں کہ اس میں سبب بننے کی بالکل صلاحیت ہی  
 نہیں ہے۔ اب یہ کہا جائے گا کہ زمین کے اندر بخارات کا پانی میں تبدیل ہونا یہ شخص زمین کی برودت کی وجہ سے نہیں  
 ہوتا جس سے کہ گرمیوں میں انفجارِ عیون کا کثیر ہونا لازم آئے بلکہ زمین کی برودت اور بارشوں وغیرہ کے پانیوں ان  
 دونوں کی معاونت سے بخارات پانی بنتے ہیں اور دونوں کی معاونت سے ان کو برودت چونکہ زیادہ پہنچتی ہے اس  
 لئے بخارات کثرت سے پانی بنتے ہیں جس کی وجہ سے سردیوں اور بارشوں کے زمانہ میں انفجارِ عیون اور کنوؤں کے  
 پانیوں کی کثرت ہوتی ہے اور گرمی اور خشکی کے زمانہ میں قلت ہوتی ہے، فافہم

واذا غلظ البخار یحیث لا ینفذ الخ بخارات کی وجہ سے انفجارِ عیون تو اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ لطیف

عہ جس کا تجربہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ گرمیوں کے زمانہ میں نل (ہینڈ پمپ) وغیرہ سے جب پانی خوب نکالا جاتا ہے تو نیچے سے پانی  
 ٹھنڈا نکلتا ہے اور سردیوں میں اگر زیادہ پانی نکالا جائے تو نیچے سے گرم نکلتا ہے، اسی طرح انسان کے بدن میں بھی اس کا مشابہہ  
 ہے کہ سردیوں کے زمانہ میں بدن کا باطن گرم ہونے کی وجہ سے اندر کے بخارات پانی میں تبدیل نہیں ہوتے بلکہ ٹھنڈا اور ناک  
 کے راستہ سے بخارات اور بخارات ہی کی صورت میں نکلنے دہتے ہیں اور گرمیوں میں بدن کا باطن ٹھنڈا اور نیچے کی وجہ سے اندر کے  
 بخارات کا پانی بن جاتا ہے جو بدن کے مسامات کے راستہ سے پسینہ بن کر نکلتا رہتا ہے، ۱۳۶۔

ہوتے ہیں کماثر۔ اور اگر بخارات غلیظ ہوتے ہیں اس قدر کہ غلظت کی وجہ سے زمین کے مسامات سے پار نہیں ہو پاتے تو وہ زمین کے اندر اکٹھے ہو کر باہر نکلنا چاہتے ہیں مگر چونکہ ان کا باہر نکلنا غلیظ ہونے کی وجہ سے ناممکن ہوتا ہے اس لئے ان کے اندر ہی اندر زور لگانے اور حرکت کرنے کی وجہ سے زمین ہلنے لگتی ہے جبکہ زلزلہ کہتے ہیں۔

او كانت الارض كثيفة عديمة المسام الخ۔ بخارات کے زمین کے اندر جمع ہو کر محسوس رہنے اور باہر نہ نکلنے کی وجہ سے ہیں ایک تو ان کا زیادہ غلیظ ہونا اور سکر زمین کا کثیف اور بغیر مسامات والی ہونا ماسوائے ان دونوں وجہوں میں سے صرف وجہ اول کو بیان کیا ہے اس لئے شارح عبارت ہذا سے دوسری وجہ کا اضافہ کرتے ہیں کہ ب اوقات بخارات تو زیادہ غلیظ نہیں ہوتے وہ زمین کے مسامات سے پار ہو سکتے ہیں مگر زمین ہی اس قدر کثیف ہوتی ہے کہ اس میں مسامات نہیں ہوتے اس لئے بخارات کیلئے پار ہونا ممکن نہیں ہوتا پس زلزلہ آجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن علاقوں کی زمینیں نرم ہوتی ہیں وہاں زلزلے کم آتے ہیں نیز کثرت سے زلزلہ آنے والے علاقوں میں اگر بڑے بڑے کنوئیں کھود دئے جائیں جن سے زمین کے اندر کے بخارات باہر آجائیں تو وہاں زلزلے کم ہو جاتے ہیں۔

وكد الرميح والدخان۔ یعنی جس طرح بخارات کے محسوس ہونے کی وجہ سے زلزلہ آتا ہے اسی طرح ہوا اور دھواں بھی جو زمین میں محسوس ہو جاتے ہیں اور ان کے خود غلیظ ہونے کی وجہ سے یا زمین کے کثیف شدید ہونے کی وجہ سے یا ہر نہ نکلنے کی وجہ سے زمین میں زلزلہ آجاتا ہے،

وربما قويت المسادة على شق الارض الخ۔ ب اوقات بخارات یا ریح اور دھواں کا مادہ بڑا طاقتور ہوتا ہے جس کی وجہ سے زلزلہ اور حرکت پر ہی اکتفا نہیں ہوتا بلکہ زمین بڑی شدت کے ساتھ پھٹ جاتی ہے اور اس سے خونناک آواز پیدا ہوتی ہے اور کبھی زمین کے پھٹنے کے بعد اس سے (معاذ اللہ) آگ بھی نکلتی ہے جس کی وجہ سے یہ ہوتی ہے کہ بعض دُخانات میں چونکہ دُھنیت (رد غنیت) کی صفت ہوتی ہے جو مٹھا کے تیل یا پیٹرول کی طرح بڑی جلدی آگ کو پکڑ لیتا ہے تو زمین کی شدت حرکت کی وجہ سے بخار اور دُخان دونوں مل کر آگ سے مشتعل ہو جاتے ہیں جب زمین پھٹتی ہے تو اس سے آگ نکلتی ہے جس کو کوہ آتش فشاں بھی کہا جاتا ہے،

زلزلہ کے سبب مذکور کے علاوہ فلاسفہ نے اور بھی اسباب بیان کئے ہیں چنانچہ علامہ صدر الدین شیرازی اپنی کتاب "مدرا" میں فرماتے ہیں کہ ب اوقات زمین کے گڑھوں کے اوپر کے اطراف نیچے زمین کے اندر گر جاتے ہیں جس سے زمین کے اندر کی محسوس ہوا متحرک ہو جاتی ہے اس سے زمین میں زلزلہ آجاتا ہے اور کبھی پہاڑوں کی چوٹیوں کے زمین پر گر جانے کی وجہ سے زلزلہ آجاتا ہے اس کے بعد یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ان اسباب مذکورہ میں انحصار نہیں ہے۔ یہ تو فلاسفہ کے اپنے نتیج اور تلاش اور تجربوں و تخمینوں پر مبنی ہیں ان کے علاوہ اور بھی دیگر اسباب ہو سکتے ہیں جن کے ادراک سے عقول بشریہ ناموس میں ان کا احاطہ تو وہی ذات کر سکتی جو علیم کل شئی عالم الغیب والشہادۃ علیم بذات الصدور ہے

فصل فی المعادین المركب التام وهو الذی لہ صورتہ نوعیۃ تحفظ ترکیبہ اما

ان کیوں کہ نشور و نماء اولاً فالثانی هو المعدنی والاول امان ان کیوں کہ حیث  
 وحركة ارادية اولاً فالثانی هو النبات والاول هو الحيوان وقد يقال لم يتقنض  
 دليل على ان المعدنی والنبات ليس لهما حیث وحركة ارادية وان المعدنی ليس  
 له تغذي ونمو وغایتة عدم الوجدان وانه لا يدل على العدم ولهذا قال  
 شارح التلویحات المركب ان تحقق كونه ذا حیث و ارادية فهو الحيوان والا فان  
 تحقق كونه ذات نماء فهو النبات ولا فهو المعدنی وقد يتسكف بشعور النبات و  
 اختیاره في الحركة بما يشاهد من ميلاته عن سمت الاستقامة في الصعود اذا  
 كان هناك مانع فانه قبل ان یصل الى ذلك المانع یعوج ثم اذا جاوزة عاد  
 الى تلك الاستقامة وفي شجرة النخل واليقطين امارات شاهدة بذلك وقد يتسكف  
 ایضاً لا غتد ان المعدنی بما ظهر في المرجان من هیأة النماء

**تشریح** یہ فصل معادن کے بیان میں ہے مرکب تام اور یہ وہ (جہ مرکب) جس کیلئے ایک صورت توغیر ہوتی ہے جو اس  
 کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے یا تو اس (مرکب تام) کیلئے نشور و نماء (بڑھنا) ہوتا ہے یا نہیں پس  
 دوسری چیز وہ معدنی ہے اور اول یا تو اس کیلئے احساس اور حرکت ارادیر ہوتی ہے یا نہیں پس دوسری چیز نبات ہے  
 اور اول شے حیوان ہے۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ کوئی دلیل اس بات پر قائم نہیں ہونی کہ معدنی اور نبات کیلئے احساس  
 اور حرکت ارادیر نہیں ہے اور اس بات پر کہ معدنی کیلئے نشور و نماء نہیں ہے اور زیادہ سے زیادہ نہ پایا جاتا (دلیل  
 بن سکتا ہے) اور بیشک یہ (عدم وجدان) نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور اسی لئے شارح تلویحات نے کہا ہے  
 کہ مرکب کا اگر احساس و ارادہ والا ہونا محقق ہو جائے تو وہ حیوان ہے ورنہ پس اگر اس کا نمود والا ہونا محقق ہو جائے  
 تو وہ نبات ہے ورنہ پس وہ معدنی ہے، اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے نہات کے اندر شعور ہونے پر اور حرکت میں  
 اس کے اختیار (و ارادہ) ہونے پر اس چیز سے جس کا مشاہدہ ہوتا ہے اس کے چڑھنے میں یعنی سیدھے پن کے  
 راستہ سے اس کا ہٹ جانا جب اس جگہ کوئی روکنے والی شے ہوتی ہے اس لئے کہ وہ اس مانع تک پہنچنے سے  
 پہلے ہی ٹیڑھی ہو جاتی ہے پھر جب اس مانع سے آگے بڑھ جاتی ہے تو اسی سیدھے پن کی طرف لوٹ جاتی ہے  
 اور کھجور اور کدو کے درخت میں اس چیز کی گواہی دینے والی علامات موجود ہیں اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے معدنی  
 کے غذا حاصل کرنے کیلئے اس چیز سے جو مونگا میں ظاہر ہے یعنی بڑھنے کی ہیئت۔

**تشریح** فصل فی المعادن۔ مرکب کی دو قسمیں ہیں مرکب تام، مرکب ناقص، مرکب ناقص وہ ہے جو چاروں  
 عناصر سے مرکب نہ ہو جیسے کائنات جو کہ صرف بخار یا صرف دُخان سے مل کر بنتے ہیں، بخار دُو  
 عنصر (ہوا۔ پانی) سے مرکب ہوتا ہے اور دُخان بھی دُو عنصر (ارض۔ نار) سے مرکب ہوتا ہے، اور مرکب تام وہ ہے  
 جو چاروں عناصر سے مرکب ہو جیسے معادن (جمادات) نباتات اور حیوانات یہ تینوں عناصر اربعہ سے مل کر بنتے ہیں

مصنف مرکب ناقص کے بیان سے فارغ ہو کر مرکب تام کو بیان کرتے ہیں سب سے پہلے معادن (جمادات) کو بیان کیا ہے پھر نباتات پھر حیوانات کو۔ اس لئے کہ معادن بہ نسبت نباتات کے بسیط ہیں اور نباتات بہ نسبت حیوانات کے بسیط ہیں کیونکہ معادن میں نباتات کے اعتبار سے ایک جزو کم ہوتا ہے اور نباتات میں حیوانات کے اعتبار سے ایک جزو کم ہوتا ہے اور بسیط مقدم ہوتا ہے مرکب پر اس لئے اس ترتیب سے ان کو ذکر کیا ہے اور ان تینوں کو علیحدہ علیحدہ فصلوں میں بیان فرمایا ہے۔ فصل ہذا معادن کے بیان میں ہے، مصنف نے معادن کو تو صیغہ جمع کے ساتھ ذکر کیا ہے نبات اور حیوان کو مفرد ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ معادن کے تو انواع و اقسام کو گنایا گیا ہے کیونکہ یہ محدود و محدود ہیں اور حیوان و نبات کی صرف تعریف و تحقیق بیان کی ہے ان کے انواع و اقسام کو ذکر نہیں کیا کیونکہ ان کے انواع بیشمار ہیں جن کا احاطہ دشوار ہے اس لئے عنوانات میں معادن کو صیغہ جمع اور حیوان و نبات کو مفرد کے ساتھ ذکر فرمایا۔

ان تینوں کو موالید ثلاثہ بھی کہا جاتا ہے افلاک کو ان کے آبار اور عناصر کو ان کی اتہات کہتے ہیں۔  
معادن معدن کی جمع ہے بمعنی ہر شے کا وہ مکان جس میں اس کا اصل و مرکز ہو، سونے چاندی وغیرہ کی کان کو صحیح معنوں میں عَدَنٌ یُعْدُنُ (ن ص) عَدْنَا عَدُونًا۔ اقامت اختیار کرنا۔ معدن کی اصطلاحی تعریف عنقریب آ رہی ہے۔  
المركب التام الچو چونکہ معدن نبات اور حیوان کے احوال کی معرفت ان کی تعریف پر موقوف اور ان اقسام ثلاثہ کی معرفت ان کے مقسم کی تعریف پر موقوف ہے اس لئے شارح نے اولاً مقسم یعنی مرکب تام کی تعریف بیان کرتے ہوئے اقسام ثلاثہ کی طرف اس کی تقسیم کی ہے اور اقسام ثلاثہ میں سے ہر ایک کی تعریف بیان کی ہے،

وہو الذی لہ صورتہ نوعیۃ الچو یہ مرکب تام کی تعریف ہے کہ مرکب تام وہ ہے جس کیلئے ایک صورت نوعیہ ہوتی ہے جو اس کی ترکیب کو محفوظ رکھتی ہے ترکیب کو محفوظ رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اجزا کو اجتماع پر مجبور کرتی ہے اور انفکاک و افتراق سے روکتی ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ مرکب تام کے اندر چونکہ عناصر اربعہ ہوتے ہیں اور ہر عنصر کی علیحدہ علیحدہ ایک صورت نوعیہ ہوتی ہے جو علیحدہ علیحدہ چیز اور مکان کا تقاضا کرتی ہے، اس کا وہ جزو جو مٹی ہے اس کی صورت نوعیہ کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ سب سے اسفل مکان میں جائے اور پانی والے جزو کا تقاضا اس سے اوپر رہنے کا اور ہوا اور آگ والے جزو کا تقاضا ان سے اوپر جانے کا ہوتا ہے ان کے تقاضوں سے یہ لازم آتا ہے کہ موالید ثلاثہ کے اجزا و مجتمع ہمانہ ہو پائیں بلکہ متفرق اور منتشر رہیں اس لئے جب مرکب تام کے اندر یہ عناصر اربعہ آپس میں ملتے ہیں اور ان کے ملنے سے ان کو مزاج حاصل ہوتا ہے (علی ما مر تفصیل علی ص ۵۲) تو مبدیٰ فیاض کی طرف سے ان کو ایک صورت نوعیہ حاصل ہوتی ہے جو ایک معتدبہ زمانہ تک ان کی ترکیب کی حفاظت کرتی رہتی ہے کہ ان کو اجتماع پر مجبور کرتی ہے اور افتراق و انتشار سے روکتی ہے، اس تعریف میں الذی سے مراد مطلقاً جسم مرکب ہے جو بمنزلہ جنس ہے یہ مرکب تام مرکب ناقص مرکب منناعی (کسی فسان کا بنایا ہوا کوئی جسم مرکب جیسے بڑھی وغیرہ کا تیار کیا ہوا تخت) سب کو شامل ہے لہذا صورتہ نوعیہ کی قید فصل اول ہے جس سے مرکب منناعی نکل جاتا ہے کیونکہ اس کیلئے کوئی صورت نوعیہ نہیں ہوتی اور محفوظ ترکیبہ فصل ثانی ہے جس سے مرکب ناقص (کائنات جو) سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ کائنات جو کیلئے اگرچہ صورت نوعیہ

ہوتی ہے مگر وہ معتد بہ زمانہ تک اس کی ترکیب کی حفاظت نہیں کرتی بلکہ وہ جمع ہو کر جلدی ہی متفرق و منتشر اور مضحل ہو جاتے ہیں جیسے بادل بارش شہب وغیرہ کی آپ تفصیل پر پڑھ چکے ہیں۔ اس پر کوئی یہ اشکال کر سکتا ہے کہ دمدار اور نیزہ والے ستاروں وغیرہ کے بارے میں تو اس سے قبل یہ بتلایا گیا ہے کہ وہ باراتات کئی کئی ہینوں تک بلکہ سال تک باقی رہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ وہ باقی تو رہتے ہیں مگر ان کے بقا اور حفاظت ترکیب کی کوئی امید نہیں ہوتی ہر لمحہ ان کی ترکیب کے زوال کا اندیشہ رہتا ہے بخلاف نورالبدیۃ ثلثہ کے کہ معتد بہ زمانہ تک ان کی ترکیب کی حفاظت اور بقا کی امید رہتی ہے ناسفہم۔

اما ان بکون لہ نشو و نساء۔ مرکب تام کی نین قسمیں (معدنی نبات، حیوان) دلیل حصر کے ساتھ بیان کرنے میں جس سے ان تینوں کی تعریف بھی سمجھ میں آجاتی ہے، دلیل حصر اس طرح ہے کہ مرکب تام دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کیلئے نشو و نما (بڑھنا) ہوگا یا نہیں اگر نہیں ہے تو وہ معدنی ہے اور اگر نشو و نما ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کیلئے احساس اور حرکت ارادیہ ہوگی یا نہیں اگر نہیں ہے تو وہ نبات ہے اور اگر ہے تو وہ حیوان ہے اس سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف اس طرح سمجھ میں آتی ہے کہ معدنی اس مرکب تام کو کہتے ہیں جس میں نہ تو نشو و نما ہوتا ہے اور نہ حس اور حرکت ارادیہ ہوتی ہے، جیسے تیغ کہ یہ نہ تو بڑھتے ہیں بلکہ ان کی مقدار جوں کی توں رہتی ہے اور نہ ان میں احساس ہوتا ہے اور نہ یہ بالارادہ حرکت کرتے ہیں۔ اور نبات وہ مرکب تام ہے جس میں نشو و نما ہوتا ہے مگر جس اور حرکت ارادیہ نہیں ہوتی جیسے درخت کہ ان کی مقدار ایک حد تک بڑھتی رہتی ہے البتہ ان میں احساس اور حرکت ارادیہ نہیں ہوتی اور حیوان وہ مرکب تام ہے جس میں نشو و نما بھی ہوتا ہے اور جس اور حرکت ارادیہ بھی، جیسے حیوان کہ ان کی مقدار بھی ایک حد تک بڑھتی رہتی ہے اور یہ بالارادہ و بالاختیار حرکت بھی کرتے ہیں اور ان کو احساس بھی ہوتا ہے؛

وقد يقال لحدیثہ فی دلیل الخ۔ تقسیم مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ معدنی کے اندر نشو و نما اور حس و حرکت ارادیہ نہیں ہوتی اور نبات میں حرکت ارادیہ اور جس نہیں ہوتی اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے زیادہ سے زیادہ آپ دلیل کیلئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری تیغ اور تلاش میں کوئی معدنی ہم کو ایسا نہیں ملاحظہ میں نشو و نما ہوا اور کوئی نبات ایسا نہیں ملاحظہ میں جس اور حرکت ارادیہ ہو مگر یہ کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ عدم وجدان عدم وجود پر دلالت نہیں کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ ایسے معدنی اور نبات کا وجود ہو مگر آپ کی تلاش میں نہ آیا ہو،

ولذا قال شارح التلویجات الخ۔ تلویجات ایک کتاب کا نام ہے جو شیخ شہاب الدین مقول سہروردی کی تالیف ہے اس کے شارح علامہ ابن مکنونہ ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ دلیل قائم نہ ہونے کی وجہ سے شارح تلویجات علامہ ابن مکنونہ نے تقسیم میں کچھ تغیر کیا ہے اِنَّمَا اَنْ بَلُوْنَ الخ کے بجائے اِنَّمَا اَنْ تَحِقَّقَ الخ کہا ہے تحقق سے مراد ثبوت بالدلیل ہے اب تقسیم کا حاصل یہ ہوگا کہ مرکب تام دو حال سے خالی نہیں اگر اس کے بارے میں دلیل سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس میں حس اور ارادہ ہے تو وہ حیوان ہے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں

حسن اور ارادہ نہیں ہے تو پھر در حال سے غالی نہیں اگر وہ اس سے یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں نشوونما ہے تو وہ نبات ہے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ نشوونما نہیں ہے تو وہ معدنی ہے، شارح تلویحات کے کلام کے لحاظ سے اگر کسی پتھر میں مشاہدہ وغیرہ دلیل قطعی سے نشوونما ثابت ہو جائے تو اس کا شمار نباتات میں ہوگا اور اگر کسی نبات میں دلیل سے حسن و حرکت ارادہ ثابت ہو جائے تو اس کا شمار حیوانات میں ہوگا۔ چنانچہ بعض نباتات میں شعور و ارادہ اور بعض معدنیات میں نشوونما کا مشاہدہ ہوتا ہے جیسا کہ شارح رحمۃ اللہ علیہ آگے بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا

وقد یتسک لشعور النبات الخ۔ بعض نباتات کے اندر شعور و اختیار، جس و ارادہ کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ جیسے انگوڑ وغیرہ کی ملیں ہوتی ہیں کہ جس جس طرف کو رستی بندھی ہوئی ہوتی ہے اسی طرف کو رستی کے اوپر وہ چلتا برہتی اور پھیلتی رہتی ہیں جب سیدھے چلتے چلتے آگے کوئی ممانع چیز جیسے دیوار وغیرہ آجاتی ہے تو وہ اس تک پہنچنے سے پہلے ہی مڑ کر گھوم جاتی ہیں اور پھر رستی کی سمت کے مطابق سیدھی چلتی اور پھیلنی شروع ہو جاتی ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ استقامت کے ساتھ رستی کی سمت کے مطابق چلتے رہنا اور ممانع آجانے سے قبل ہی ٹیڑھا ہو جانا اور گھوم جانا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان میں شعور و ارادہ ہے آپ نے ایک چھوٹا سا درخت دیکھا ہوگا کہ اگر اس کو ہاتھ لگایا جائے تو فوراً مسکرا جاتا اور مرجھا جاتا ہے تھوڑی دیر کے بعد پھر اپنی پہلی حالت پر آجاتا ہے اسی لئے اس کو عوام چھوٹی موٹی کا درخت کہتے ہیں کہ چھوٹا اور مرجھایا، اسی طرح سورج منکھی کے پھول کو دیکھئے کہ اس کا رخ سورج کی طرف رہتا ہے جس جانب کو سورج چلتا رہتا ہے وہ پھول بھی اپنا رخ اسی جانب کو پھرتا رہتا ہے اسی لئے اس کو سورج منکھی کہتے ہیں۔ ان مشاہدات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں شعور اور حسن و ارادہ ہے،

رفی شجرة النخل والیقطين الخ۔ کچھ اور کدو کے درخت میں بھی اس طرح کی علامات موجود ہیں کچھ کے درختوں میں مویش و مذکر (نر اور مادہ) دونوں طرح کے ہوتے ہیں کچھوں کے باغ میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ مویش درخت کا مذکر درخت کی طرف ایسا عاشقانہ میلان ہوتا ہے کہ وہ اسی کی طرف کو جھکتا اور حرکت کرتا ہے اور کدو کی سیل پانی کی طرف مائل ہوتا ہے جدھر پانی ہوتا ہے ادھر ہی کی طرف حرکت کرتا اور پھیلتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں شعور و ارادہ موجود ہے،

وقد یتسک ایضاً الخ۔ بعض معدنی چیزیں نباتات کی طرح غذا حاصل کرتی ہیں اور ان میں نشوونما ہوتا ہے جیسے مرجان پتھر جسکو ہندی زبان میں مونگا کہتے ہیں یہ غذا حاصل کرتا ہے اور بڑھتا رہتا ہے،

الابخرية والادخنة المحتبسة في الارض اذا كثرت يتولد عنهما ماسر  
واذا المرقن كثيرة اختلطت على ضرور من الاختلاطات المختلفة فالكبر والکيف  
فتكون منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على الدخان يتولد اليشم والبلور  
والزيت والزرنيخ والرصاص وهو اما ابيض وهو القلحي او اسود وهو المشرب  
واذا اطلق الرصاص اربد به الابيض وغيره من الجواهر المشقة قيل في عدا

الزئبق والنحاس من هذا القسم فطر" أما الرصاص فلانه من الاجساد السبعة التي تتولد من امتزاج الزئبق والكبريت ولانه لا شفيف فيه وأما الزئبق فلانه لا شفيف فيه ايضا ولما تقرّر عندهم انه يتولد من جسم مائي خالطه اجزاء كبريتية في غاية اللطافة مخالطة شديدة بحيث لا يوجد له سطح الا وهو معشوق بغلاف من الاجزاء الكبريتية كالقطرات المرشوشة على تراب هبائي مستحرق غاية السحق بحيث يصير كل قطرة منها مغشاة بغلاف ترابي يحفظها وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه اى الزئبق مع بعض اى الكبريت تولدت الاجسام الارضية اى الاجساد السبعة المنتظرة وهي القابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلبس وتمدفع الى عمقها فتبسط مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والحارصيني والاسبريت والقليح

دہ بخارات اور دُخانات جو زمین کے اندر محبوس ہیں جب زیادہ ہوتے ہیں تو ان سے وہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں جو گزر چکی اور جب زیادہ نہیں ہوتے تو آئینہ ٹوں کی قسموں پر مخلوط ہو جاتے ہیں جو مقدار اور کیفیت میں مختلف ہوتی ہیں پس ان سے معدنی اجسام پیدا ہوتے ہیں پس اگر بخار دُخان پر غالب ہوتا ہے تو یشم، بلور، پارہ، ہر تال اور رائنگ پیدا ہوتے ہیں اور وہ (رائنگ) یا ٹوسفید ہوتی ہے اور وہ قطعی ہے یا سیاہ ہوتی ہے اور وہ سیسا ہے پس جب مطلق رصاص بولاجاتا ہے تو سفید ہی مراد ہوتا ہے اور ان کے علاوہ صاف شفاف جواہر (پیدا ہوتے ہیں) کہا گیا کہ پارہ اور رائنگ کو اس قسم میں شمار کرنے میں اشکال ہے بہر حال رائنگ پس اس لئے کہ وہ تو ان سات اجسام میں سے ہے جو پارہ اور گندھک کے ملنے سے پیدا ہوتے ہیں اور اسوجہ سے کہ رائنگ میں کوئی صاف شفاف نہیں ہوتا اور بہر حال پارہ پس اس لئے کہ اس میں بھی کوئی صاف شفاف نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ ٹھکار کے نزدیک ثابت ہے کہ یہ (پارہ) پانی کے جسم سے پیدا ہوتا ہے جبکہ ساتھ گندھک کے نہایت باریک اجزاء نہایت شدت کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ پانی کی کوزا سطح نہیں پائی جال مگر وہ گندھک کے اجزاء کے غلاف سے ڈھکی ہوئی ہوتی ہے جیسے (پانی کے) قطرات انتہائی باریک پس ہوئی غباری مٹی پر چھڑک دئے جائیں یا اس طور کہ ان میں سے ہر قطرہ مٹی کے غلاف کے ساتھ ڈھکا ہوا ہو جائے جو ان (قطرات) کی حفاظت کرے، اور اگر دُخان غالب ہو تو نمک، پشکری، گندھک اور نوشادر پیدا ہوتے ہیں پھر ان میں سے بعض کے یعنی پارہ کے بعض یعنی گندھک کے ساتھ ملنے سے اجسام ارضیہ پیدا ہوتے ہیں یعنی وہ سات اجسام جو منتظرہ ہوتے ہیں اور یہ وہ (اجسام) ہیں جو پتھوڑے کی چوٹ و قبول کرنے والے ہیں اس طور پر کہ وہ ٹوٹتے نہیں اور جدا نہیں ہوتے بلکہ نرم ہو جاتے ہیں اور اپنی گہرائی کی طرف دب جاتے ہیں پس پھیل جاتے ہیں جیسے سونا، چاندی، تانبا، لوہا، جست، سیسا اور رائنگ،



## تشریح

الْأَجْمِرَةُ وَالْأَخْجِنَةُ الزُّمُرُ مِنَ الْأَمْزِجَاتِ وَالزُّمُرُ مِنَ الْأَمْزِجَاتِ وَالزُّمُرُ مِنَ الْأَمْزِجَاتِ  
ان کے اسباب زمین کے اندر جموس شدہ دھات اور بخارات کا آپس میں مختلف طریقوں پر مخلوط ہونا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ دھات و بخارات کثیر مقدار میں ہوتے ہیں تو وہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کا بیان گذر چکا یعنی زلزلہ اور انفجار عمیق وغیرہ۔ اور اگر یہ نلیل مقدار میں ہوتے ہیں تو قلت کی وجہ سے ان میں انفجار عمیق اور زلزلہ کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی تو یہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط ہوجاتے ہیں اور ان کا یہ اختلاط کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، اختلاف فی الکمیۃ کا مطلب تو یہ ہے کہ ان میں سے بعض مقدار کے اعتبار سے نلیل اور بعض کثیر ہوتے ہیں اور اختلاف فی کیف کا مطلب یہ ہے کہ بعض کی حرارت شدیدہ اور بعض کی خفیفہ ایسے ہی بعض کی برودت شدیدہ اور بعض کی خفیفہ ہوتی ہے، ان کے آپس میں اس طرح اختلافات کے بعد اجسام معدنیہ پیدا ہوتے ہیں جن کی قدر سے تفصیل ماتن بیان کرتے ہیں کہ اگر بخار غالب اور دھان مغلوب ہو تو لیشم، بکور، زہیق، زریخ، رصاص، اور ان کے علاوہ ان ہی طرح کے صاف شفاف جواہر پیدا ہوتے ہیں۔ الیشم، یا اہیشم کے فتح کے ساتھ لیشم کا معرب سبز رنگ کی طرف مائل ایک قیمتی پتھر ہوتا ہے جو خفقان (دل کا دھڑکنے) کی بیماری میں مفید ہوتا ہے البسور۔ باوک۔ کسرہ لام کی تشدید اور فتح کے ساتھ بسور کے وزن پر یا بکور باوک کے فتح لام کی تشدید اور ضمہ کے ساتھ تشور کے وزن پر ایک قسم کا شیشہ یا ایک قسم کا سفید صاف شفاف پتھر، الزریق پارہ جس کو فارسی میں سیما کہتے ہیں الزریق فار کے کسرہ کے ساتھ ہندی میں اس کو ہڑتال کہتے ہیں، الرصاصی اس کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ یہ در قسم کی ہوتی ہے سفید اور سیاہ، سفید کو قلعی کہتے ہیں جس کو ہندی میں رائگ یا رانگا کہا جاتا ہے جس سے تابہ وغیرہ کے برتنوں پر پالش کی جاتی ہے اور سیاہ کو اُترب (سیسا) کہتے ہیں ماتن کے کلام میں رصاص سے مراد قلعی ہے کیونکہ جب رصاص مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے سفید یعنی قلعی مراد ہوتی ہے،

من الجواہر المشفقتہ۔ دیگر صاف شفاف جواہر مثلاً لعل (ایک قیمتی پتھر)، الماس (ہیرا) زبرجد (ایک قیمتی پتھر) قیل فی عبد الزبیب والوصاص الزہ۔ مصنف نے بخار کے غالب اور دھان کے مغلوب ہونے والی قسم میں جوڑیا اور رصاص کو شمار کیا ہے ملازادہ حوزبانی اس پر اعتراض کرتے ہیں جس کو شارح نقل فرماتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ زہیق اور رصاص کو اس قسم میں شمار کرنا درست نہیں، رصاص کو شمار کرنا ایک تو اسوجہ سے درست نہیں ہے کہ رصاص کے اجزاء اذاتیہ بخارات اور دھاتات نہیں ہیں بلکہ زہیق اور کبریت ہیں یعنی یا مادہ گندھک، ان دونوں کے اختلاط سے جو سات اجسام پیدا ہوتے ہیں جن کا بیان عنقریب آ رہا ہے رصاص بھی انہیں سات اجسام میں سے ہے لہذا اس کو یہاں اس قسم میں شمار کرنا غلط ہے دوسرے اس وجہ سے کہ مصنف نے یہاں جواہر مشفقتہ کی قید لگائی ہے اور رصاص صاف شفاف نہیں ہوتا صاف شفاف وہ شے کہلاتی ہے جس سے اس کے پیچھے کانظر آئے اور رصاص ایسا نہیں ہوتا مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مصنف کے قول "و غیر ما من الجواہر المشفقتہ" کا مطلب یہ ہے کہ ان مذکورہ اجسام کے علاوہ جو جواہر پیدا ہوتے ہیں وہ صاف شفاف ہوتے ہیں مذکورہ اجسام کا شفاف ہونا ضروری نہیں۔

واما الزیسیق الیہ زریق (پارہ) کو بھی قسم مذکور میں شمار کرنا ایک تو اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ یہ صاف شفاف نہیں ہوتا اس کا جواب وہی ہوگا جو ابھی دھامس کے بارے میں گذرا ہے، اور دوسرے اس وجہ سے کہ حکماء کے نزدیک یہ بات محقق اور طے شدہ ہے کہ زریق کے اجزا اولیہ بخارات اور دخانات نہیں ہوتے بلکہ اجزا ارمائیہ اور اجزا کریمیہ ہوتے ہیں۔ اجزا ارمائیہ کے ساتھ نہایت لطیف اجزا کریمیہ ایسی شدت کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں کہ اجزا ارمائیہ کی سطح کے اوپر اجزا کریمیہ کا غلاف چڑھ جاتا ہے، اجزا کریمیہ سے ڈھکے ہوئے اجزا ارمائیہ کو زریق (پارہ) کہتے ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے نہایت باریک پسپی ہوئی غباری مٹی کے اوپر جب پانی کے قطرات چھڑک دئے جائیں تو تم نے دیکھا ہوگا کہ پانی کے قطرات کے اوپر غباری مٹی کا غلاف اس طرح چڑھ جاتا ہے کہ پانی کا ہر قطرہ غباری مٹی سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے اور اجزا کریمیہ پانی کے قطرہ کا چاروں طرف سے احاطہ کر کے گویا اس کی حفاظت کرتے ہیں

وان غلب الدخان یتولد الہ۔ اور اگر صورت اولیٰ کے برعکس یعنی دُخان غالب اور بخار مغلوب ہوتا ہے تو دُخان میں چونکہ کثافت اور شدت ہوتی ہے تو کثافت اور شدت و تیزی دلی چیزیں پیدا ہوتی ہے جیسے نمک، پھسکڑی، گندھک، نوشادر۔ یہ سب چیزیں کثیف اور غیر شریف ہوتی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں دُخان غالب ہے۔ والزجاج، زجاج یہ زجاج کا معرب ہے بمعنی پھسکڑی یہ چار قسم کی ہوتی ہے سفید، سبز، سرخ، سیاہ۔ والکبریت، بکسر الکاف بمعنی گندھک فارسی میں اس کو گوگر و کہتے ہیں۔

والنوشادر۔ بضم النون نمک ہی کی طرح سفید اور کھارے ذائقہ والی ایک مشہور و معروف معدنی شے ہے، شعرون اختلاف بعض ہذا، الہ۔ بعض اول سے مراد زریق اور بعض ثانی سے مراد کبریت ہے یعنی قسم اول اور قسم ثانی سے پیدا ہونے والے اجسام میں سے جب زریق اور کبریت آپس میں مخلوط ہوتے ہیں تو سات اجسام ارضیہ پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے سونا، چاندی، تانبا، لوہا، جست، سیسہ، دانگ، شارح نے ان اجسام سبعة کو متفرق کہا ہے پھر اس کی تفسیر کی ہے کہ متفرق وہ اجسام ہونے میں جو متفرق یعنی تھوڑے سے چوڑے کی چوڑے کہ قبول کر لیتے ہیں طرف یطرق (دن) طرف تھوڑا مارتا یعنی جب ان پر تھوڑا مارتا جاتا ہے تو یہ ٹوٹ کر متفرق نہیں ہوتے بلکہ نیچے کی طرف کو دب کر پھیل جاتے ہیں اور چپٹے ہو جاتے ہیں کہ طول و عرض میں ان کی مقدار بڑھ جاتی ہے اور عمق میں کم ہو جاتی ہے ان اجسام سبعة میں یہ بات تجرباً در مشاہدہ سے بالکل ظاہر ہے،

الغارصینی۔ فارسی میں اس کو روج تو تیا اور ہندی میں جست کہا جاتا ہے، ماتن نے ان اجسام سبعة کے پیدا ہونے کی کیفیت کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی، ہدایۃ الحکمتہ کے شارح قدیم علامہ میرک جنگی نے اس کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ پارہ اور گندھک اگر دونوں صاف ہوتے ہیں اور گندھک کے ذریعہ پارہ مکمل طور پر نیک جاتا ہے پس اگر گندھک سرخ ہوتی ہے اور اس میں رنگ چڑھا دینے والی قوت ہوتی ہے اور وہ قحرق (جلادینے والی) نہیں ہوتی تو سونا پیدا ہوتا ہے اور اگر گندھک سفید ہوتی ہے تو چاندی پیدا ہوتی ہے اور اگر پارہ و گندھک دونوں عمدہ اور صاف ستھرے ہی ہیں اور گندھک میں رنگنے والی قوت بھی ہے لیکن پکنے سے

پیلے اس کی طرف انجناد پیدا کرنے والی برودت پہنچ گئی ہے تو خالصتاً پیدا ہوتی ہے اور اگر پارہ تو صاف سمجھا ہے مگر گندھک  
 رُدی قسم کا ہے تو اگر گندھک میں توت احتراقیہ ہے تو تانبا پیدا ہوتا ہے اور اگر پارہ عمدہ نہیں ہے بلکہ رُدی ہے تو رصاص  
 یعنی قلعی (رانگ) پیدا ہوتا ہے اور اگر پارہ اور گندھک دونوں رُدی ہوتے ہیں اور پارہ متخالص ہوتا ہے یعنی زیادہ ٹھوس  
 نہیں ہوتا اور گندھک رُدی ہونے کے ساتھ ساتھ مخرق بھی ہونے لگے تو لوہا پیدا ہوتا ہے اور اگر دونوں رُدی ہونے کے  
 ساتھ ساتھ ضعیف ترکیب ہوتے ہیں یعنی ان کے آپس میں ترکیب ہونے میں کچھ کمزوری رہ جاتی ہے تو اُترت یعنی سیاہ پیدا ہوتا  
 یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اجسام مذکورہ کے پیدا ہونے کی وجوہات و اسباب بیان کئے گئے ہیں یہ شخص حدیث اور تجربات  
 پر مبنی ہیں ان پر کونسا دلیل قطعی یعنی قائم نہیں ہے جن لوگوں کا اس کا تجربہ ہو جاتا ہے جیسے اصحاب کیمیا اور اصحاب کبیر  
 زبیر اور کبریت کو مذکورہ کیفیات کے ساتھ مذکورہ طریقوں پر جب مخلوط کرتے ہیں تو اس سے ان کو ظن غالب ہو جاتا ہے  
 کہ زمین کے اندر بھی طبعی طور پر اسی طرح کے اختلاطات سے اجسام معجزہ مذکورہ پیدا ہوتے ہیں اور جن لوگوں کو اس کا  
 تجربہ نہیں ہے وہ لوگ ان احکام اور ان کی وجوہات کو بطور نقل بیان کر دیتے ہیں۔ مصنف نے بھی ابہام و اجمال کے  
 ساتھ اس کو نقل کر دیا ہے کیفیات اور وجوہات کی تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ اصحاب کیمیا و جو کیمیائی تدبیروں سے  
 سونا چاندی بنانے کا دعویٰ کرتے ہیں شیخ رئیس ابوعلی بن سینا نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ اس کا وقوع تو  
 درکنار امکان بھی نہیں ہے زبیر اور کبریت کا سونے چاندی میں تبدیل ہو جانا محال بات ہے یہ لوگ دراصل تانبے  
 پر چاندی کی پالش یا چاندی پر سونے کی پالش چڑھا دیتے ہیں یا رصاص سے اس کے نقائص دور کر دیتے ہیں جس  
 سے وہ چاندی کی طرح معلوم ہونے لگتی ہے اور ظاہر ہے کہ پالش صرف عوارضات میں سے ہے اس سے حقیقت نہیں  
 بدلتی مگر شیخ کی یہ تردید قابل قبول نہیں ہے اس لئے کہ جب یہ بات محقق ہے کہ ہماری تدبیروں سے عناصر میں انقلاب  
 ہو جاتا ہے پالی کو ہم گرم کرتے ہیں ہوا بن جاتا ہے اسی طرح اور دیگر انقلابات میں جن کی تفصیل ۵۱۶ تا ۵۲۴ پر گزر چکی  
 ہے، اس طرح جب ان عناصر کی حقیقتیں بدل سکتی ہیں تو زبیر اور کبریت کو کیمیائی تدبیروں سے سونے چاندی میں  
 تبدیل کرنا بھی ممکن ہے واللہ اعلم بالصواب

فصل فی النبات ولذو قوة ای صورة نوعیة عدیمة الشعور عند اکثر مخلوقات ترکیبہ  
 و قصد رعنہا حرکات النبات فی الاقطار المسماة نسماً و افعال مختلفة بالارث مختلفة  
 قیل فان الواحد لا یصدر عنه افعال مختلفة الا بالارث المختلفة و فیہ نظر لان قولہم  
 الواحد من حیث هو واحد لا یصد من غیر الا الواحد علی تقدیر صحیحہ لیستلزم ان لا  
 یصد من الواحد افعال مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات الارث  
 او غیرها و تسمى لفسان نباتیة و هی کمال اول و هو ما یتیم بہ النوع اما فی حد ذاته کھیاة السریة  
 فانھا کمال للخشب السریة لانه لا یتیم السریة فی حد ذاته الا بها و فی صفاتہ کالبیاض فانه  
 کمال للجسم الابيض لا یکمل فی صفتہ الا بہ والاول کمال اول والثانی کمال ثانی

لجسم طبعی لیس المراد یہ ہونا ما یقابل الجسم العلیی بل ما یقابل الجسم الصنّاعی  
 واحترزہ عن مثل العیاءة السیریتی ومنہم من رنح طبعی علی انه صنفہ لکمال احترازا  
 عن الکمال الصنّاعی فالکمال الاول قد یكون صنّاعیا یحصل بصنّع الانسان کما فی السیریر  
 وقد یکن طبعیا لا مدخل لصنّعه فیہ الیٰ یعوز خبرہ علی انه صنفہ جسم ای جسم  
 مشتمل علی الالیز ورفعه علی انه صنفہ کمال ای کمال ذوالیہ واحترز عن صور البساط  
 والمعدنیات من جهة ما یتولد ویزید ویغنی فی فقط واحترزہ عن النفس حیوانی والانسائیة

ترجمہ

یہ فصل نبات کے بیان میں ہے اور اس کے لئے ایک قوت یعنی صورت نوعیہ ہوتی ہے جس میں اکثر کے  
 نزدیک شعور نہیں ہوتا جو نبات کی ترکیب کی حفاظت کرتا ہے اور اس (قوت) سے نبات کی حرکات  
 اطراف میں جن کا نام منور رکھا جاتا ہے اور مختلف افعال مختلف آلات کے ذریعہ صادر ہوتے ہیں، کہا گیا اس لئے کہ  
 واحد سے مختلف افعال نہیں صادر ہوتے ہیں مگر مختلف آلات کے ذریعہ، اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ ان کا قول  
 کہ واحد سے واحد ہونے کی حیثیت سے نہیں صادر ہوتا ہے مگر ایک اس (قول) کے صحیح ہونے کو مان لینے پر یہ اس بات  
 کو مستلزم ہے کہ واحد سے مختلف افعال نہیں صادر ہوتے مگر مختلف جہات کے ذریعہ خواہ وہ جہات آلات ہوں یا ان  
 کے علاوہ۔ اور اس (قوت) کا نام نفس نباتیہ رکھا جاتا ہے اور وہ (نفس نباتیہ) کمال اولیٰ ہے اور وہ (کمال) وہ  
 شے ہے جس سے نوع مکمل ہوتی ہے یا تو اپنی ذات کے اعتبار سے جیسے کہ تخت کی ہیئت پس بیشک یہ تخت کے جسم کا کمال  
 ہے اس لئے کہ سریر اپنی ذات کے لحاظ سے مکمل نہیں ہوتا ہے مگر اس (ہیئت) کی وجہ سے۔ یا اپنی صفات کے اعتبار سے  
 جیسے سفیدی پس بیشک یہ سفید جسم کا کمال ہے (وہ جسم) نہیں مکمل ہوتا ہے اپنی صفت میں مگر اس (سیاہی) کی وجہ  
 اور یہ کمال اولیٰ ہے اور دوسرا کمال ثانوی ہے۔ جسم طبعی کیلئے یہاں پر اس (جسم طبعی) سے مراد وہ نہیں ہے جو جسم طبعی  
 کے مقابل ہے بلکہ وہ جو جسم صنّاعی کے مقابل ہے اور اس کے ذریعہ احتراز کیا گیا ہے تخت کی ہیئت جیسے سے اور ان میں  
 بعض لوگ وہ ہیں جنہوں نے طبعی کو رفع دیا ہے اس بنا پر کہ یہ کمال کا صفت ہے احتراز کرتے ہوئے کمال صنّاعی سے  
 پس کمال اولیٰ کبھی صنّاعی ہوتا ہے جو انسان کی کارگیری سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ تخت میں اور کبھی طبعی ہوتا ہے جس  
 میں انسان کی کارگیری کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ آلہ والا ہوتا ہے۔ اس کا (لفظ الیٰ) جہ پڑھنا بھی جائز ہے اس  
 بنا پر کہ یہ جسم کی صفت ہے یعنی ایسا جسم جو آلہ پر مشتمل ہو اور اس کا رفع پڑھنا بھی جائز ہے اس بنا پر کہ یہ کمال کی صفت  
 نہیں یعنی کمال آلہ والا ہے، اور اس کے ذریعہ احتراز کیا گیا ہے بساط اور معدنیات کی صورتوں سے۔ اس جہت سے کہ  
 وہ پیدا ہوتا ہے اور بڑھتا ہے اور غذا حاصل کرتا ہے، فقط۔ اور اس (فقط کا قید) کے ذریعہ نفس حیوانی اور نفس

انسانی سے احتراز کیا گیا ہے،

تشریح

فصل فی النبات مرکب تام کے اقسام ثلاثہ میں سے قسم اول معدنیات سے فراغت کے بد قسم ثانی  
 نباتات کو بیان کرتے ہیں۔ نبات کی تعریف آپ ص ۵۶۶ پر پڑھ چکے ہیں کہ نبات وہ مرکب تام ہے

جس کیلئے نشور نما ہوتا ہے جس اور حرکت ارادہ نہیں ہوتی۔

ولہ قوتہ اسی صورتہ نوعیۃ النباتات کے اندر ایک بغیر شعور وارادہ والی قوت ہوتی ہے جس سے حرکات نباتیہ اور فعال نباتیہ صادر ہوتے ہیں۔ قوت سے مراد صورت نوعیہ ہے کیونکہ یہ آثار مختلفہ کامبدأ اور علت ہوتی ہے یعنی اس سے یہ آثار صادر ہوتے ہیں اس لئے اس کو قوت کہہ دیا جاتا ہے شارح نے قوت کی تفسیر صورت نوعیہ کے ساتھ اس وجہ سے کی ہے کہ قسم یعنی مرکب تام کی تعریف میں صورتہ نوعیہ کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ ۵۶۵ پر آپ اس کی تعریف پڑھ چکے ہیں المركب التام وہوالذی کالمصورتہ نوعیۃ تحفظ ترکیبہ۔ اور جس چیز کا اعتبار مقسم میں ہوتا ہے اتام میں بھی اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اس لئے مرکب تام کی قسم اول نبات میں بھی صورت نوعیہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

عدیۃ الشحور عند الاکثر۔ شارح نے عند الاکثر کی قید اس لئے بڑھائی ہے کہ بعض حکماء متقدمین کے یہاں بعض نباتات کی صورت نوعیہ میں شحور ہوتا ہے دلیل ان کی وہی ہے جو گذر چکی ہے کہ بعض مونث کعبور کے درخت کا مذکر درخت کی طرف میان ہوتا ہے، اور بھی دیگر مثالیں کدو اور انگور کی بیلوں کی ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

تحفظ ترکیبہ، جس طرح معدنیات کی صورت نوعیہ ان کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے کما تفصیلاً علی ۵۶۵۔ اسی طرح نباتات کی صورت نوعیہ ان کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے اور ان کے اجزاء کو مفتح رکھتی ہے۔

وقصد و عنہا حرکات النبات الی نباتات کی صورت نوعیہ سے مختلف حرکات اور مختلف افعال مختلف آلات کے واسطہ سے صادر ہوتے ہیں۔ حرکات سے مراد اطراف ثلثہ یعنی طول عرض عمق میں نباتات کا حرکت کرنا ہے جس کو نمو (برطصنا) کہا جاتا ہے کہ درخت لمبائی چوڑائی اور موٹائی میں حرکت کرتا اور بڑھتا رہتا ہے۔ اقطار کے معنی اطراف کے ہیں مراد یہی اطراف ثلثہ میں طول، عرض، عمق۔

واقعال مختلفۃ افعال مختلفہ سے مراد تغذیہ، تنمیه، تولید، جذب، امساک، مضغ، دغ، یعنی غذا حاصل کرنا، بڑھوتری پیدا کرنا، بچہ پیدا کرنا۔ غذاؤں کو جذب کرنا، ان کو روکنا، ان کو مضغ کرنا، ان کے فضلات کو دغ کرنا۔ جن کی تفصیل منقریب آرہی ہے۔

بالآت مختلفۃ۔ آلات کی جمع ہے آکہ کی تعریف یہ ہے حی الواسطۃ بین الفاعل و منفعلہ فی وصول اثر الیہ۔ آکہ فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان ایک واسطہ ہوتا ہے فاعل کے اثر کو منفعل تک پہنچانے میں جیسا کہ ہنشار (لکڑی کاٹنے کی آری یا آرہ) برٹھی کیلئے کہ یہ فاعل یعنی برٹھی اور منفعل یعنی لکڑی کے درمیان واسطہ ہے برٹھی کے اثر (کاٹنے) کو لکڑی تک پہنچانے کیلئے۔ آلات مختلفہ سے مراد قوت غاذیہ، قوت تامیہ، قوت مؤلذہ، قوت جانزیہ، قوت ماسک، قوت ہاضمہ، قوت ذافعہ جن کے ذریعہ افعال مذکورہ بالا صادر ہوتے ہیں وسیلۃ تفصیلہا۔

۵۶۵ پر آپ پڑھ چکے ہیں کہ مرکب تام پر مبدأ قیاض کی طرف سے ایک صورت نوعیہ کا فیضان ہوتا ہے جو اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے اس سے متعلق یہ سمجھو کہ مرکب تام اگر ادنیٰ درجہ کا ہے تو ادنیٰ درجہ کی صورت نوعیہ اس پر فائض ہوتی اور اگر اعلیٰ درجہ کا ہے تو اعلیٰ درجہ کی صورت نوعیہ اس پر فائض ہوتی ہے، مرکبات تامہ میں سب سے ادنیٰ

درجہ معنیات کا ہے ان سے اعلیٰ و اشرف نباتات ہیں پھر ان سے اعلیٰ و اشرف درجہ حیوانات کا ہے اور سب سے اعلیٰ درجہ انسان کا ہے، پس معدنیات پر تو سب سے ادنیٰ درجہ کی صورت نوعیہ نازل ہوئی ہے جس سے صرف ترکیب کی حقیقت کا عمل صادر ہوتا ہے اور نباتات کو اس سے اعلیٰ و اشرف درجہ کی صورت نوعیہ عطا کی جاتی ہے جس سے ترکیب کی حفاظت کے ساتھ ساتھ تغذیہ تنبیہ تولید وغیرہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں اور حیوانات کو اس سے بھی اعلیٰ درجہ کی صورت نوعیہ عطا کی ہے جس سے ان افعال مذکورہ کے ساتھ ساتھ احساس اور حرکت بلالذاتہ کا عمل بھی صادر ہوتا ہے اور انسان پر سب سے اعلیٰ و اشرف صورت نوعیہ کا فیضان ہوتا ہے جس سے ان سب افعال مذکورہ کے ساتھ ساتھ ادراک معقولات کا عمل بھی صادر ہوتا ہے،

قیل فان الواحد لا یصدر عنہ الا بالآیات مختلفہ کی جو قید لگائی گئی ہے قییل الہ سے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ فلاسفہ کے یہاں یہ قاعدہ مشہور ہے "الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد" فاعل واحد سے نحل واحد ہی کا صدور ہوتا ہے متعدد افعال فاعل واحد سے صادر نہیں ہوتے ہاں اگر متعدد آلات کا واسطہ ہو تو فاعل واحد سے آلات متعدد کے واسطہ سے افعال متعددہ صادر ہو سکتے ہیں اب قوت نباتیہ فاعل واحد ہے اور اس سے افعال متعددہ (تغذیہ تنبیہ تولید) صادر ہوتے ہیں تو یہ بغیر آلات مختلفہ کی مدد کے صادر نہیں ہو سکتے اس لئے آلات مختلفہ کا ہونا ضروری ہے و فیہ نظر لان قولہ ہذا شارح وجہ مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ اولاً تو فلاسفہ کا قاعدہ مذکورہ مسلم اور صحیح نہیں ہے کیونکہ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے اور اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو فاعل واحد سے افعال متعددہ کے صادر ہونے کیلئے آلات کا ہونا ضروری نہیں مطلقاً جہات متعددہ کا ہونا کافی ہے خواہ وہ جہات آلات ہوں یا غیر آلات اس لئے آلات کی قید کا نا درست نہیں ہے، جہات آلات سے عام ہوتی ہیں، آلات تو امور نفس الامریہ ہی ہو سکتے ہیں اور جہات امور نفس الامریہ اور امور اعتباریہ دونوں کو عام ہیں اگر آلات متعددہ کا ہونا ضروری قرار دیا جائے تو عقل سے مسترد آثار و افعال کا صدور محال ہوگا کیونکہ عقل کیلئے آلات متعددہ نہیں ہیں البتہ جہات متعددہ میں جیسے امکان ذاتی اور وجوب بالذات وغیرہ ان مختلف جہات کے ذریعہ اس سے متعدد افعال کا صدور ہوتا ہے،

و قسمی نفساً نباتیاً قوت نباتیہ کو نفس نباتیہ بھی کہتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح نفس کا اطلاق قوت مجردہ پر ہوتا ہے اسی طرح قوت مادہ کو بھی نفس کہا جاتا ہے کیونکہ نفس نباتیہ مادہ سے مجردہ نہیں ہے،

و صحیح کمال اولیٰ الہ نفس نباتیہ کی تعریف کرتے ہیں یہ تعریف کتاب کے اندر متن کے درمیان شرح کی عبارت آجائے گی وجہ سے متفرق و منتشر ہو گئی ہے تعریف اس طرح ہے۔ "ہی کمال اولیٰ لبحسب طبعی الہی من جہتہ ما یتولد فیہ زیداً و یغنی فیہ فقط وہ جسم طبعی کا کمال اولیٰ ہے جو آئندہ والا ہے صرف پیدا ہونے، بڑھنے اور غذا حاصل کرنے کے اعتبار سے، شارح نے درمیان میں عبارات کا اضافہ کر کے تعریف مذکور کی مکمل تحقیق و تشریح فرمائی ہے،

وہو ما یتیم بہ النوع یہ مطلق کمال کی تعریف ہے کہ کمال اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے کسی نوع کی تکمیل ہوتی ہے۔ یعنی نوع اپنے مکمل ہونے میں اس کی محتاج ہوتی ہے۔ پھر کمال کی دو قسمیں ہیں۔ کمال اولیٰ۔ کمال ثانوی، اس لئے کہ

کمال در حال سے خالی نہیں یا تو اس کی وجہ سے نوع کی تکمیل اس کی ذات کے اعتبار سے ہوگی یا اس کی صفت کے اعتبار سے اور کو کمالِ اولیٰ کہا جاتا ہے جیسے تخت کی ہیئت تخت کیلئے کمالِ اولیٰ ہے کہ تخت کی ذات کی تکمیل بغیر اس کی ہیئت کے نہیں ہوتی جب تک لکڑی کے ٹکڑوں کو کاٹ کر تخت کی ایک فصوص ہیئت کے ساتھ جو ٹٹا نہیں جائیگا اس وقت تک تخت کی ذات کی تکمیل نہیں ہوگی اور دوسری صورت کو کمالِ ثانوی کہا جاتا ہے جیسا کہ سفیدی سفید جسم کیلئے کمالِ ثانوی ہے کہ جسم ابھی کی صفت بیاض کی تکمیل بغیر بیاض کے نہیں ہوتی ہے جسم ابھی کو محض ذات کی تکمیل کیلئے بیاض کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ جسم کی ذات تو مطلقاً جو مقابلِ الیحادثلثہ ہے خواہ ابھی ہو یا غیر ابھی البتہ اس کی صفت بیاض کی تکمیل کیلئے سفیدی کی ضرورت ہے گو یا کمالِ ثانوی نوع کے عوارض کو کہا جاتا ہے جیسے سواد، بیاض وغیرہ۔

لجسہ طبعی جسم طبعی کی تعریف ص ۵۹ پر گذر چکی ہے جو جوہر قابل لافسارہ فی الجهات الثلثہ کیونکہ جسم طبعی کا استعمال عام طور پر جسمِ تعلیمی کے مقابلہ میں ہوتا ہے (جسمِ تعلیمی کی تعریف ص ۶۱ پر گذری ہے جو الکلم القائم بالجبم الطبعی الساری فیہ فی الجهات الثلاثہ) اس لئے یہاں بھی وہم ہوتا ہے کہ جسم طبعی کہہ کر جسمِ تعلیمی سے احتراز مقصود ہے شارح "لیس المراد به ضمنا الخ" کہہ کر اس وہم کو دور کرتے ہیں کہ یہاں اس کا استعمال جسمِ تعلیمی کے مقابلہ میں نہیں بلکہ جسمِ صنّاعی کے مقابلہ میں ہے یعنی جسم طبعی کہہ کر جسمِ صنّاعی سے احتراز مقصود ہے جسمِ تعلیمی سے نہیں۔ جسمِ تعلیمی سے احتراز تو مطلق جسم کہنے ہی سے ہوتا ہے اس لئے کہ جب لفظ جسم مطلق بولتے ہیں تو اس سے جسم طبعی ہی مراد ہوتا ہے جو تعلیمی کے مقابلہ میں مستعمل ہے اس لئے طبعی کی قید لغو اور زائد ہو جائے گی پس معلوم ہوا کہ مصنف نے طبعی کی قید جو لگائی ہے وہ جسمِ صنّاعی کو نکلانے کیلئے لگائی ہے اس لئے یہاں جسم طبعی سے مراد وہ جسم ہے جس میں کسی انسان کی صنعت کو دخل نہ ہو یعنی کسی انسان کے بنانے سے نہ بنا ہو بلکہ طبعی اور قدرتی طور پر وجود میں آیا ہو جیسے نباتات کے اجسام درخت وغیرہ اور جسمِ صنّاعی اس جسم کو کہتے ہیں جس میں کسی انسان کی صنعت کو دخل ہوتا ہے جیسے تخت کرسی وغیرہ کلاں کو برصی اور مستری تیار کرتا ہے پس جسمِ صنّاعی کا کمالِ اولیٰ تعریف سے خارج ہو جائے گا جیسے ہیئت سریر یہ یہ۔ سریر کا کمالِ اولیٰ ہے اور سریر جسمِ صنّاعی ہے،

ومنہم من رفع طبعی الخ اکثر شارح نے تو طبعی کو جسم کی صفت قرار دیتے ہوئے مجرور پڑھا ہے ترجمہ یہ ہوگا کہ جسم طبعی کا کمالِ اولیٰ اور بعض شارح نے طبعی مرفوع پڑھا ہے اور اس کو کمال کی صفت قرار دیا ہے اب ترجمہ یہ ہوگا کہ جسم کا کمالِ طبعی اولیٰ "اب کمال طبعی کہہ کر کمالِ صنّاعی تعریف سے خارج ہو جائے گا کمال کی قوس میں کمال طبعی کمالِ صنّاعی، کمالِ طبعی وہ کمال ہے جس میں انسان کے عمل کو دخل نہیں ہوتا جیسے درخت وغیرہ کی ہیئت اور کمالِ صنّاعی وہ کمال ہے جو انسان کی صنعت سے حاصل ہوتا ہے جیسے تخت کی ہیئت کمالِ صنّاعی ہے جو انسان کی صنعت سے حاصل ہوتی ہے۔

میصل بصنع الانسان الخ حاشی ہدایت الحکمہ مولانا محمد بن حسن العسیمی اس پر اشکال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بصنع الانسان کے بجائے بصنع الحيوان کہنا چاہئے تاکہ پرندوں کے گھونسلوں کے کمال کو بھی تعریف شامل ہو جائے کیونکہ یہ کمالِ صنّاعی ہے حالانکہ انسان کی صنعت کو اس میں دخل نہیں ہے مگر مولانا محمد بن القضاة نے اس کے



۱۰۔ جواب دئے ہیں۔ انسان کا ذکر تو مثلاً ہے مراد حیران ہی ہے خواہ وہ انسان ہو یا غیر انسان۔ یہ میحصلُ بصنع الانسان سے مراد یہ ہے کہ انسان کی صنعت سے حاصل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اور پرندوں کے گھونسلے اگرچہ انسان کے بنائے ہوئے نہیں ہوتے لیکن انسان اسی طرح تنگے وغیرہ دیکھ کر ان گھونسلوں کو بنا سکتا ہے بخلاف درخت وغیرہ کی ہیئت کے کہ اس میں انسان کی صنعت کا کسی طرح کا بھی دخل نہیں ہے۔ پس یہ تعریف جانوروں کے گھونسلوں کے کمال کو بھی شامل ہے،

آئیے یا نسبتی کے ساتھ آلہ کی طرف غور ہے یعنی آلہ والا۔ اس پر بھی دو اظہار پڑے گئے ہیں جسم کی صفت قرار دیتے ہوئے تو یہ مجرور ہو گا یعنی ایسا جسم جو آلہ پر مشتمل ہو اور کمال کی صفت ہونے کی صورت میں مرفوع ہو گا۔ ایسا کمال جو آلہ والا ہو گا وہ بلا ہے کہ نفس نباتیہ سے جو افعال نباتیہ (تغذیہ تمہیہ تولید وغیرہ) صادر ہوتے ہیں جن سے نبات کی ذات کی تکمیل ہوتی ہے وہ مختلف قوتوں کے واسطے سے صادر ہوتے ہیں مثلاً قوتِ غاذیہ نامیہ مولدہ وغیرہ اور یہی مختلف قوتیں آلات کہلاتی ہیں۔ آئی کی قید رکھ کر بس لفظ غرضیہ اور معدنیات کی صورت نوعیہ سے احتراز مقصود ہے اس لئے کہ ان کی صورت نوعیہ سے جو حفاظت ترکیب کا عمل صادر ہوتا ہے وہ آلات کے واسطے سے نہیں بلکہ بالذات صادر ہوتا ہے

من جهة ما يتولد وينفذ فقط۔ ما مصدریہ ہے اور تینوں افعال کی ضمیریں جسم کی طرف راجع ہیں یعنی کمال کا آلہ ہونا ان تین افعال کی اعتبار سے ہے یعنی جسم کے پیدا ہونے اس کے بڑھنے اور اس کے غذا حاصل کرنے کے اعتبار سے ہے پس نفس نباتیہ آلات مختلفہ کے ذریعہ جسم کو پیدا کرتا ہے اس کو نشرو نما دیتا ہے اور کو غذا پہنچاتا ہے۔ شارح نے فقط کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ نفس نباتیہ کی تعریف سے نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ خارج ہو جائیں ورنہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی۔ کیونکہ نفس انسانیہ اور نفس حیوانیہ سے بھی یہ تینوں افعال مذکورہ صادر ہوتے ہیں مگر چونکہ ان دونوں نفسوں سے فقط یہی تین افعال نہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی افعال صادر ہوتے ہیں چنانچہ نفس حیوان سے ان افعال ثلاثہ کے ساتھ ساتھ ادراک جزئیات جسمانیہ اور حرکت ارادیہ یہ دو فعل مزید صادر ہوتے ہیں اور نفس انسانیہ سے افعال خمسہ مذکورہ کے ساتھ ساتھ ادراک کلیات اور نظر و فکر کے افعال کا بھی صدور ہوتا ہے

اس لئے فقط کی قید ضروری ہے تاکہ یہ دونوں نفس نفس نباتیہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں اور تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائے۔ یہاں پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ فقط کی قید ان محققین حکماء کے مذہب پر ضروری ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حیوان والے پانچوں افعال نفس حیوانیہ ہی سے صادر ہوتے ہیں جب مبداء فیاض کی طرف سے حیوان پر نفس حیوانیہ کا فیضان ہوتا ہے تو نفس نباتیہ باطل ہو جاتا ہے اور اب وہ پہلے تین افعال (تغذیہ تمہیہ اور تولید) بھی اور مزید دو فعل (ادراک جزئیات اور حرکت ارادیہ) یہ پانچوں افعال نفس حیوانیہ ہی سے صادر ہوتے ہیں اس صورت میں فقط کی قید ضروری ہے تاکہ نفس حیوانیہ و انسانیہ سے احتراز ہو جائے اور اگر دوسرے حکماء کا مذہب اختیار کیا جائے کہ حیوان کے اندر نفس حیوانیہ کے ساتھ نفس نباتیہ بھی باقی رہتا ہے تین افعال کا صدور تو نفس نباتیہ سے ہوتا ہے اور صرف مزید دو فعلوں کا صدور نفس حیوانیہ سے ہوتا ہے تو اب فقط کی قید کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ جب نفس حیوانیہ سے ان تین افعال کا

صدر ہوتا ہی نہیں ہے تو وہ نفس نباتیہ کی تحریف میں داخل ہی نہیں ہے کہ فقط کی قید سے اسکو خارج کیا جاتا ناہم۔

فلها قوۃ غازیۃ لاجل بقاۃ الشخص وھی القوۃ التي تحیل جسماً اخری الى مشاکلتہ  
الجسم الذی فیہ فتلتصق تلك القوۃ ذلك الجسم المشاکل بہ بدل ما تحلل عنه بالحرارة  
الغریزیۃ او غیرها ولها قوۃ نامیۃ لاجل کمال الشخص والقیاس ان یقال مُنیۃ لکن صد  
راعۃ امشاکلۃ الغازیۃ وھی التي تزيد فی الجسم الذی فیہ زیادۃ فی اقطارہ طولاً و  
عرضاً عمقاً قیل احترق عن الزیادۃ الصناعیۃ فانها لا تکرر فی الاقطار الثلثۃ لان الزیادۃ  
الصناعیۃ فی بعض الاقطار یوجب النقصان فی بعض اخر و فیہ نظر لان زیادۃ الجسم المغذی  
فی الاقطار بان تمام الغذاء الیہ لا ینفسم و اذا کان كذلك فنقول فی الزیادات الصناعیۃ  
الیضا اذ اضاف الصانع الی الشعۃ مقدراً اخر من الشمع حصلت الزیادۃ الصناعیۃ فی  
الاقطار الی ان ینال کمال الشتر ینخرج بہ مبدأ السمن والورم اذ لیس غایۃ ہما بلوغ الجسم  
الی کمال نشوؤہ وقیل ہما خارجان بقولہ علی تناسیب طبعی ای نسبۃ تقتضیہا طبیعۃ المحل و  
قد یقال ان السمن والورم خارجان بقولہ فی اقطارہ طولاً و عرضاً و عمقاً أما السمن فلانہ لا ینزید  
فی الطول بل فی العرض والعمق وأما الورم فلا متناج تورم القلب بالاتفاف وتورم العظام  
عند اکثرین اقول فیہ بحث لان المفہوم من زیادۃ الجسم فی اقطارہ الثلثۃ ان ینزید مجموعہ  
من حث ہر مجموع لا ان ینزید کل جزئ من اجزائہ وقد صرح بعض المحققین بان السمن  
یزید فی الطول ایضا

**ترجمہ** پس نفس نباتیہ کے لئے ایک قوتِ غازیہ ہے شخص کے بقا کے لئے کی وجہ سے اور یہ وہ قوت ہے جو دوسرے  
جسم کو بدل دیتی ہے اس جسم کے ہم شکل ہونے کی طرف جس کے اندر وہ (قوت) ہے پس یہ قوت اس جسم  
ہو جانے والے جسم کو اس (پیلے جسم) کے ساتھ ملا دیتی ہے اس چیز کے بدلہ میں جو اس (جسم) سے گھلتی رہتی ہے  
طبیعت میں رکھی ہوئی حرارت کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کی وجہ سے اور اس (نفس نباتیہ) کیلئے ایک قوتِ نامید ہے  
شخص کے مکمل ہونے کی وجہ سے اور قیاس (کالتقاضا) یہ ہے کہ شمسیہ (بڑھانے والی قوت) کہا جائے لیکن انھوں  
نے غازیہ کی مشابہت کی رعایت کی ہے، اور یہ وہ قوت ہے جو اضافہ کرتی ہے اس جسم کے اندر جس میں یہ  
(قوت) ہے ایسا اضافہ جو اس کے اطراف میں ہوتا ہے لمبائی چوڑائی اور موٹائی کے اعتبار سے، کہا گیا ہے کہ  
اس (اقطار کی قید) سے مصنوعی اضافہ سے احتراز کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ تینوں اطراف میں نہیں ہوتا اس لئے کہ  
مصنوعی اضافہ بعض اطراف میں دوسرے بعض میں کمی ہو جانے کو واجب کرتا ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ  
غذا حاصل کرنے والے جسم کی اطراف میں زیادتی اس کی طرف غذا کے ملنے کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ بذاتِ خود اور

جب ایسا ہے تو ہم کہتے ہیں مصنوعی زیارتوں میں بھی جب بنانے والا موم کی طرف موم کی دوسری مقدار کا اضافہ کر دے تو اطرافِ فَلَاش میں زیادتی حاصل ہو جائے گی۔ یہاں تک کہ بڑھنے کی تکمیل کو پہنچ جائے اس سے موٹاپے اور ورم کا سبب خارج ہوتا ہے اس لئے کہ ان دونوں کا انتہا جسم کا اس کے بڑھنے کے کمال تک پہنچنا نہیں ہے اور کہا گیا ہے یہ دونوں مصنف کے اس قول "طبعی نسبت پر" سے خارج ہیں یعنی ایسی نسبت پر جس کا نحل کی طبیعت تقاضا کرتی ہے اور کہی کہا جاتا ہے کہ موٹاپا اور ورم مصنف کے قول "فی انتظارہ طولاً و عرضاً و عمقاً" سے خارج ہیں بہر حال موٹاپا پس اس درجہ تک وہ لمبائی میں نہیں بڑھتا بلکہ چوڑائی اور موٹائی میں (بڑھتا ہے) اور بہر حال ورم پس قلب پر ورم آنے کے خالی ہونے کی درجہ سے بالاتفاق اور پٹریوں پر ورم آنے کے (محال ہونے کی وجہ سے) اکثر لوگوں کے نزدیک۔ میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے اس لئے کہ جسم کے اپنے تینوں اطراف میں زیادہ ہونے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کا مجموعہ مجموعہ ہونے کی حیثیت سے زیادہ ہونہ یکہ اس کا جزا میں سے ہر ہر جز زیادہ ہو اور بعض محققین نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ موٹاپا بن لیبائی میں بھی زیادہ ہوتا ہے،

**تشریح** فَلَاحاً قُوَّةً غَاذِيَةً اِلَى نَفْسٍ نَبَاتِيَّةٍ كِى تَعْرِيفِ كِى بَعْدِ اِسْ كِى اَلآتِ اِعْنِى قُوَّتُوْنَ كِى تَفْصِيْلِ بِيَانِ كِرْتِى هِى نَفْسٍ نَبَاتِيَّةٍ كِى لَ اُتُوه تُوْتِى هِى چَارِ مَخْدُوْمٍ اُوْر چَارِ خَادِمِ هِى، مَخْدُوْمِ چَارِ قُوْتِى هِى هِى۔ قُوْتِ غَاذِيَةٍ۔ قُوْتِ نَابِيَّةٍ قُوْتِ مُوَلَّدِةٍ قُوْتِ مَهْضُوْرَہ۔ يِهَا سِ قُوْتِى مَخْدُوْمِ كُو بِيَانِ كِرْتِى هِى قُوْتِى خَادِمِ بَحِى چَارِ هِى جَاذِبِ مَاسِكِ هَا ضَمِّهٖ وَ اَفْعِهٖ اِن كَا بِيَانِ ۵۸۵۔ پَرِ وَ اَلْخَافِيَةِ تَجْذِبُ اَلْخِذَّ اَوِ اَلْوَجْهَ كِى تَحْتِ اُرْ هَا پِ يِهَا اِن اِيْكَ بَاتِ ذَمْنِ نَشِيْنِ كِرْتِى چَا هِى كِى اَفْعَالِ نَابِيَّةٍ (تَغْذِيَةٍ تَنْمِيَّةٍ تَلْوِيْدِ) جِس طَرَحِ بَاتَاتِ كِى اَنْدَرِ پَا ئِے جَاتِے هِى اِسِ طَرَحِ جِيْرَانِ وَ اَلنَّاسِ مِى بَحِى پَا ئِے جَاتِے هِى اِگْرَ چِ بِيَانِ نَبَاتَاتِ كَا چَلِ رِهَا هِى مَگْرَ جُو تَشْرِيْحِ يِهَا اِن اِفْعَالِ اُوْر قُوَّتُوْنَ كِى سَتَحْلِقِ كِى جَا لَے كِى وَه بَاتِ اُوْر جِيْوَانِ اُوْر اِنْسَانِ تِنُوْنِ پَرِ مُنْطَبِقِ هُوْگِے۔

مخدوم چار قوتوں میں سے پہلی قوت قوتِ غازیہ جو جسمِ نباتی یا جسمِ حیوانی و انسانی کے بقا کیلئے ہے کہ اس کی وجہ سے جسم کی ذات باقی رہتی ہے اور دوسری قوتِ نابیہ ہے یہ جسم کی تکمیل کیلئے ہے کہ اس سے جسم کا نشوونما ہوتا ہے اور اس کے بقا و قامت کی تکمیل ہوتی ہے اور تیسری اور چوتھی قوتِ مولدہ اور مہضورہ یہ دونوں آئندہ نسل کو باقی رکھنے کیلئے ہیں کہ ان دونوں سے نبات اور حیوان و انسان کی آئندہ نسل کا سلسلہ چلتا رہتا ہے، مائیں نے ان چار مخدوم قوتوں میں سے پہلی تین کو بیان کیا ہے مہضورہ کو ذکر نہیں کیا جس کی وجہ شارح مولدہ کی تشریح کے تحت بیان کرینگے وَ هِى الْقُوَّةُ الَّتِى اِلَى قُوْتِ غَاذِيَةٍ كِى تَعْرِيفِ كِرْتِى هِى۔ غَاذِيَةٍ كِى مَسْئَلِخْتِ مِى غِذَاوِيْنِ وَ اَلِى قُوْتِ غِذَاوِيْنِ (دِن) غِذَا وَ اَخْرَاكِ دِيْنَا اُوْر اَصْطِلَاحِى تَعْرِيفِ يِهْ هِى كِى يِهْ وَه قُوْتِ هِى جُو اِيْكَ دُو سَرِے جِسْمِ كُو لِيْتِى هِى اُوْر اِس كُو اِسَا پِلِے جِسْمِ كِى هِم شَكْلِ بِنَا دِيْتِى هِى جِسْمِ كِى اَنْدَرِ وَه قُوْتِ مَوْجُوْدِ هِى اُوْر هِم شَكْلِ بِنَا لَے هُوْنِے جِسْمِ كُو اِس پِلِے جِسْمِ كِى سَا تَهْ لَاحِظِ كِرْتِى هِى اُوْر اِس پِلِے جِسْمِ كَا جُو حَصِّهٖ حَرَارَتِ وَ غَيْرِہٖ كِى دَرَجِے سِے كَهْلَقَا اُوْر كِهْ هُوْتَا رِهْتَا هِى اِس كَا بَدَلِ پِيْدَا كِرْتِى هِى جِسْمِ سِے وَه جِسْمِ بَاتِي رِهْتَا هِى، اِس كِى تَوْضِيْحِ يِهْ هِى كِهْ جِسْمِ خَوَاہِ نَبَاتِي هُو يَا جِيْوَانِي وَ اَلنَّاسِي هُو حَقِّ تَعَالٰى نِے اِس كِى

طبیعت میں ایک حرارت رکھی ہے جس کو حرارتِ غریزہ کہتے ہیں اور ایک حرارت ان اجسام کو غذاؤں دواؤں ہواؤں اور حرکاتِ بدنہ وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے اس کو حرارتِ غریبیہ اور عرضیہ کہتے ہیں وہ دونوں حرارتوں کی وجہ سے جسم گھلتا رہتا ہے اور گھٹنا چلا جاتا ہے اگر جسم کو باہر سے غذا نہ ملے تو یہ گھل گھل کر کم ہوتا ہوتا جلد ہی ختم ہو جائے اور باقی نہ رہے تو حق تعالیٰ نے جسم کی بقا کیلئے اس کو قوتِ غازیہ عطا فرمائی ہے جسم کو جب باہر سے غذا ملتی ہے (بنائات کی غذا مثلاً پانی ہوا مٹی دھوپ وغیرہ میں اور حیوان کی غذائیں گھاس دانہ پانی وغیرہ ہیں اور ان نون کی غذائیں شلاروٹی سامن وغیرہ بے شمار مطہحات و مشروبات ہیں) تو قوتِ غازیہ اس غذا کو اپنے جسم کے ہم شکل بناتی ہے اگر جسم بنا لگا کی قوتِ غازیہ ہے تو یہ اس کی غذا یعنی پانی ہوا دھوپ وغیرہ لکڑی اور پتوں وغیرہ کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے اور اگر جسم حیوانی و انسانی کی قوتِ غازیہ ہے تو اس کی غذاؤں کو گوشت پوست خون اور ہڈیوں وغیرہ کے ہم شکل بنا دیتی ہے اور اس کو جسم کے ساتھ لاحق کر دیتی ہے کہ حرارت کی وجہ سے جتنا جسم کا گھل گھل کر رفتہ رفتہ کم ہوتا جاتا ہے اس کا بدل پیدا ہونا رہتا ہے اور جسم باقی رہتا ہے اگر قوتِ غازیہ نہ ہوتی تو جسم کا بقا نہ رہتا گھل گھل کر جلد ہی ختم ہو جاتا۔

تَحْيِيلُ جَسْمًا آخَرَ - تَحْيِيلُ أَحَالَةٍ (باب افعال) سے مضارع کا صیغہ ہے یعنی ایک حالت سے دوسری حالت میں بدل دینا جسمِ آخَرَ سے مراد غذا ہے یعنی غذائی جسم کی شکل کو مفتدی جسم کی شکل میں بدل دیتی ہے  
بالحرارة الغریزیة حرارتِ غریزہ حرارتِ طبعیہ کو کہا جاتا ہے جو جسم کے اندر ذاتی اور طبعی ہوتی ہے۔ غوراً وغیراً (رض) غوراً کسی تھے کو کسی تھے میں پختگی کے ساتھ داخل کرنا جیسے لکڑی زمین میں گاڑنا۔ کیونکہ حرارتِ طبعیہ جسم کی طبیعت میں پختگی کے ساتھ داخل شدہ اور لکڑی ہوئی ہوتی ہے اس لئے اس کو حرارتِ غریزہ کہتے ہیں۔

اور غیر حاکم سے مراد حرارتِ عرضیہ اور غریبیہ ہے جو غذاؤں، دواؤں، ہواؤں اور حرکاتِ بدنہ اور نفسانیہ سے حاصل ہوتی ہے  
ولہا قوتہ نامیہ - دوسری قوت قوتِ نامیہ ہے جو جسم کے نشوونما اور بڑھنے کے قدر و قامت کی تکمیل کیلئے ہوتی ہے۔  
والقیاس ان یقال الخ - قاعدہ کے مطابق اس کا نام مَحْيِيَةٌ ہوتا چاہئے تھا کیونکہ ناصیہ تو نَسْمِيَةٌ (ن) نحواً بمعنی بڑھنا سے اسم فاعل ہے تو ناصیہ کے معنی بڑھنے والی قوت حالانکہ یہ قوت جو جسم کو بڑھانے والی ہے تو نامی قوت ہوا نہ کہ قوت۔ اس لئے اس کو مَحْيِيَةٌ کہنا چاہئے اَنْعَى مِیْیَ انْمَاءً یا بافعال سے بمعنی بڑھانا مَحْمِيَةٌ بڑھانے والی قوت مگر فلاسفہ نے غازیہ کی لفظی مشابہت اور مشاکلت کی رعایت کرتے ہوئے اس کا نام خلاف قیاس ناصیہ رکھ دیا ہے  
وحی التي تزید فی الجسم الذی ہی فیہ الخ قوتِ نامیہ کے لغوی معنی تو ابھی اد پر معلوم ہو چکے ہیں مصنف اصطلاحی معنی بیان کرتے ہیں کہ یہ وہ قوت ہے جو اپنے نخل جسم میں تینوں اطراف طول عرض عمق میں زیادتی پیدا کرتی ہے کہ جسم تینوں اطراف میں بڑھ جاتا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ یہ قوت غذا کو جسم کے اجزاء کے درمیان داخل کرتی ہے اور غذا کے اجزاء کو جسم کے اجزاء کے ساتھ ملاتی ہے جس سے جسم کے تینوں اطراف میں اضافہ ہو جاتا ہے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کام بھی وہی ہوا جو قوتِ غازیہ کا تھا کہ یہ بھی غذا کو حاصل کرتی ہے اور اس کو جسم کے ہم شکل بنا کر اس کے ساتھ ملا دیتی ہے پھر تو دونوں قوتیں متحد ہو گئیں کوئی فرق نہیں رہا جبکہ بعض فلاسفہ ان دونوں کے اتحاد ہی کے قائل ہیں

مگر جو لوگ ان دونوں میں فرق کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ دونوں توانوں کے افعال متحد ہیں مگر قوتِ غازیہ سے ان افعال کا صدور اس حد تک ہوتا ہے کہ بدل مایہ تخلل پیدا ہو جائے اسی وجہ سے اس کے ذریعہ نشوونما نہیں ہوتا اور قوتِ نامیہ سے ان افعال کا صدور بدل مایہ تخلل سے زائد مقدار میں ہوتا ہے جس کی وجہ سے جسم کی مقدار میں اضافہ اور نشوونما ہوتا ہے پس دونوں توانوں میں فرق ہو گیا۔

قتیل احتراز بہ عن الزیادة الصناعیة الیہ۔ تعریف میں زیادتی کو جو اطرافِ ثلاثہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس قید کی وجہ سے مصنوعی زیادتی سے احتراز مقصود ہے زیادتی نسبتاً عام یا مصنوعی زیادتی وہ ہے جس میں کسی انسان کی صنعت کو دخل ہو۔ کوئی صنایع جب کسی مصنوع کے کسی طرف میں زیادتی کرے گا تو دوسرے طرف میں کمی واقع ہو جائے گی تینوں اطراف میں زیادتی نہیں ہوتی جیسے کسی نرم شے مثلاً موم کو کھینچ کر اگر اس کے طول کو بڑھا یا جائے تو اس کے عرض اور عمق میں کمی واقع ہو جائے گی اور اس کو اگر دبا کر اور پھیلا کر عرض کو بڑھا یا جائے تو طول و عمق میں کمی ہو جائے گی۔ تینوں اطراف میں اضافہ نہیں ہوگا جملہ زیادتی مذکورہ کے جو قوتِ نامیہ کے ذریعہ ہوتی ہے یہ تینوں اطراف میں ہوتی ہے پس اطرافِ ثلاثہ کا قید کی وجہ سے زیادتی صنایع خارج ہو گئی۔

رضیہ نظر الیہ۔ شارح اس وجہ مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ قوتِ نامیہ سے جسم کے اطرافِ ثلاثہ میں جو زیادتی ہوتی ہے وہ خود بخود نہیں ہوتی بلکہ باہر سے جسم آخر یعنی غذا کو ملانے کی وجہ سے ہوتی ہے اگر موسم کے ساتھ بھی باہر سے دوسرا موسم ملا دیا جائے تو تینوں اطراف میں زیادتی ہو جائے گی کسی طرف میں کمی واقع نہیں ہوگی لہذا قید مذکور سے زیادتی صنایع خارج نہیں ہوگی

الان یبلغ کمال النشو الیہ قوتِ نامیہ جو جسم کی مقدار کو زیادہ کرتی ہے وہ کہاں تک کرتی ہے اس زیادتی کی انتہا کو بیان کرتے ہیں کہ جسم کی طبعی طور پر جتنا لمبا ہونا مناسب ہوتا ہے اس تناسبِ طبعی کے مطابق جب جسم کا نشوونما مکمل ہو جاتا ہے تو قوتِ نامیہ کام بند کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس مقدار پر پہنچ کر جسم کا قدرتِ قائمات ٹھہر جاتا ہے خواہ وہ جسم نباتی ہو یا جسم حیوانی و انسانی ہو۔ ورنہ تو جس حساب سے بچپن کے زمانہ سے انسان وغیرہ کا قدر اور عرض و عمق بڑھتا آ رہا ہے بڑھنے کی عمر میں مساجد کے میناروں کے برابر بلکہ اس سے بھی لمبا قد ہو جانا چاہئے تھا اسی طرح عرض و عمق میں قوتِ اضافہ ہو جانا چاہئے تھا۔

مفسر جریہ صید التسمین والنورم الیہ۔ سمن بکسر السین وفتح الیم معنی موٹاپا اور ورمم لفتح الواو والراء معنی سوجن اور بھونچا جانا۔ شارح فرماتے ہیں کہ قوتِ نامیہ کی تعریف میں الان یبلغ کمال النشو کی قید لاکر سمن اور ورمم کی علت کو نکالنا مقصود ہے، یعنی بااوقات آدمی بہت زیادہ موٹا ہو جاتا ہے یا اس کے جسم پر ورمم آ جاتا ہے تو یہ موٹاپا اور ورمم قوتِ نامیہ کا فعل نہیں ہے یہ دوسرے اسباب خارجیہ بیماری وغیرہ کی وجہ سے ہوتا ہے قوتِ نامیہ کا کام تو کمال نشوونما تک پہنچا دینا ہے بخلاف مبداسمن اور ورمم کے کہ اس کی انتہا رکھنا نشوونما تک پہنچانا نہیں بلکہ یہ تو جسم کو کمال نشوونما سے بھی آگے بڑھا دیتا ہے اس لئے سمن و ورمم کا مبداء اور سبب قوتِ نامیہ سے خارج ہے،

وقیل ہما خارجان بقولہ علی تناسب طبعی الیہ ملاحظہ فرمائیے کہ سمن اور ورمم یہ دونوں ماتن کے قول

علیٰ تناسب طبعی سے خارج ہوتے ہیں کیونکہ دُرْم اور سَمْن میں جو اضافہ ہوتا ہے وہ جسم کے طبعی تناسب سے بڑھ جاتا ہے بعض شارح قانون نے تصریح کی ہے کہ انسان کے طول و عرض و عمق کا طبعی تناسب یہ ہے کہ اس کا طول اس کے عرض کا پانچ گنا اور اس کے عمق کا سات گنا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ دُرْم اور سَمْن میں یہ تناسب باقی نہیں رہتا بلکہ اس سے متجاوز ہو جاتا ہے پس تناسب طبعی کی قید لگانے سے دُرْم اور سَمْن خارج ہو گئے۔

وقد يقال ان السمّن والورم هم الّٰذی۔ اور بعض شارح یہ کہتے ہیں کہ دُرْم اور سَمْن مانتن کے قول فی اقطارہ طویلاً و عرضاً و عمقاً سے ہی خارج ہو چکے ہیں سمْن تو اسوجہ سے کہ اس سے صرف عرض اور عمق میں اضافہ ہوتا ہے طول میں اضافہ نہیں ہوتا یعنی موٹاپے کی وجہ سے انسان جوڑائی اور ڈھلانی میں پھیلتا اور بڑھتا ہے اس کے قد کی لمبائی جوں کی توں رہتی ہے اور دُرْم اس وجہ سے خارج ہوا کہ انسان و حیوان کے بعض اجزا پر دُرْم نہیں آتا قلب کے بارے میں تو تمام اہلبار کا اتفاق ہے کہ اس پر کبھی دُرْم نہیں آتا اس پر دُرْم کا آنا محال ہے اور بڈھیوں کے متعلق اکثر اہلبار کا کہنا ہے کہ ان پر دُرْم کا آنا محال ہے پس معلوم ہوا کہ دُرْم جسم کے تمام اقطار میں داخل نہیں ہوتا بلکہ قلب اور عظام و دم سے خالی رہتے ہیں لہذا اقطار ملتہ کی قید لگانے سے دُرْم خارج ہو گیا۔

فلا متناع قورم القلب۔ بعض لوگوں نے اس پر یہ کہا ہے کہ قلب کے تورم کے محال ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قلب دُرْم کو قبول ہی نہیں کرتا بلکہ قلب دُرْم کو قبول تو کرتا ہے مگر اس پر دُرْم آتے ہی فوراً موت واقع ہو جاتی ہے انسان زندہ نہیں رہتا اس لئے کہہ یا جاتا ہے کہ قلب متورم نہیں ہوتا۔

وتورم العظام عند الاکثرین۔ اس کا وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ہڈیاں چونکہ سخت اور ٹھوس ہوتی ہیں اس لئے ان کے اندر دُرْم پیدا کرنے والا مادہ داخل نہیں ہوتا مگر جو لوگ بڈھیوں کے متورم ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ بڈھیاں غذائوں کے ذریعہ بڑھتی ہیں تو جب بڑھنے والا مادہ ان میں داخل ہو سکتا ہے تو مادہ متورمہ میں انھیں راستوں سے داخل ہو سکتا ہے اس لئے بڈھیوں پر دُرْم آنا محال نہیں ہے،

اقول فیہ بحث الّٰذی۔ سَمْن اور دُرْم کے خارج ہونے کا جو ذریعہ بیان کی گئی، میں شارح ان پر اعتراض کرتے ہیں۔ خروج دُرْم کی دلیل پر تو اعتراض یہ ہے کہ اقطار ملتہ میں زیادتی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم کے اجزا میں سے ہر ہر جز میں زیادتی کا تحقق ہو جس کی قلب اور بڈھیوں میں بھی زیادتی پائی جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جسم کا مجموعہ بحیثیت مجموعہ کے بڑھ جائے لہذا اگر قلب و عظام پر دُرْم نہیں آتا تو اس سے اقطار ملتہ میں زیادتی پر کوئی زور نہیں پڑتی ہے اور خروج سَمْن دلی دلیل پر اعتراض یہ ہے کہ بعض محققین کی تصریح کے مطابق سَمْن کی وجہ سے طول میں بھی اضافہ ہوتا ہے کیونکہ جب سر کی کھال اور پاؤں کے تلووں پر موٹاپا آئے گا تو یقیناً طول میں زیادتی پائی جائے گی اگرچہ وہ زیادہ محسوس نہیں ہوگی اس لئے یہ کہنا کہ سَمْن سے طول میں اضافہ نہیں ہوتا درست نہیں ہے،

ویدا قوۃ مولیدۃ لاجل بقاء النوع وحی الّٰتی تاخذ من الجسم الذی ھی یدہ جزء و  
تجعل مادۃ ویدۃ لملئہ ارضی من جنسہ لیشمل البخل و اعلم ان ہذا ثلث قوی

احدُها ما يجعل الدمَّ المستعِدَّ للموتية مئياً في الأنتيين وثانيهما تمهيبي كلَّ جزءٍ من المئتي الحاصل من الذكر والأنتي في الرحم لبعضه مخصوص بان يجعل بعضه مستعداً للعظمية وبعضه مُستعداً للعصبيّة إلى غير ذلك والمولدة مجموع هاتين القوتين فوحدتها اعتبارية وثالثها ما تصير مواد الأعضاء بصورتها الخاصة بها تسمى مصورة وقد ذهب المحقق الطوسي إلى أنّ صدور التصدير عن قوة عمليّة الشعور ممتنع وكان المصنف أيضاً

ذهب إلى ذلك فلذا المريد كالمصورة ههنا

ترجمہ

اور نفس نباتیہ کیلئے ایک قوت مؤلّدہ ہے، نوع کے باقی رہنے کی وجہ سے اور یہ وہ قوت ہے جو اس جسم سے جس میں وہ ہے ایک جز لیتی ہے اور اس کو مادہ اور سبب بنا دیتی ہے اس کے مثل کیلئے یا اس کی جنس کے شخص کیلئے تاکہ یہ ختم کو بھی شامل ہو جائے اور جان لے کر یہاں تین قوتیں ہیں ان میں سے ایک وہ ہے جو سنی بننے کی صلاحیت رکھنے والے خون کو تخصیص کے اندر مئی بنا دیتی ہے اور ان میں سے دوسری وہ (قوت) ہے جو مذکر اور مؤنث سے عضو مخصوص کے ذریعہ رحم کے اندر حاصل ہونے والی مئی کے ہر جز کو اس بات کیلئے بنا کر قتی ہے کہ اس کے بعض حصہ کو بڑی بننے کی صلاحیت رکھنے والا بنائے اور اس کے بعض کو چھٹا وغیرہ بننے کی صلاحیت رکھنے والا بنائے اور مؤلّدہ ان دونوں قوتوں کا مجموعہ ہے پس ان کا ایک ہونا اعتباری چیز ہے اور ان میں سے تیسری وہ (قوت) ہے جو اعضاء کے مادوں کی صورتیں بناتی ہیں ان کی ان صورتوں کے ساتھ جو ان (اعضاء) کے ساتھ مخصوص ہیں اور اس کا نام مصورة رکھا جاتا ہے اور محقق طوسی اس طرف گئے ہیں کہ صورتیں بنانے کا عمل صادر ہونا بغیر شعور والی قوت سے محال ہے اور گو یا کہ مصنف بھی اسی طرف گئے ہیں اسی لئے انھوں نے یہاں مصورة کو ذکر نہیں کیا۔

تشریح

ولها قوة مولدة التیسری قوت قوت مؤلّدہ ہے۔ مولدة (تفعل) سے اسم فاعل مؤنث کا صیغہ ہے بمعنی بچہ پیدا کرنے والی قوت۔ حق تعالیٰ نے یہ قوت نوع کو باقی رکھنے کیلئے پیدا فرمائی ہے حکماء کے نزدیک تو عالم ابدی ہے کبھی معدوم نہیں ہوگا اور اہل اسلام کے نزدیک قیامت تک باقی رہنے والا ہے اور چونکہ اکثر اشیا کے اشخاص قیامت تک باقی نہیں رہ سکتے اس لئے ان کا بقا ان کی اذراع کے بقا سے ہوگا اور ان اذراع کی بقا کیلئے حق تعالیٰ نے یہ انتظام فرمایا کہ نباتات و حیوانات میں قوت مؤلّدہ پیدا فرمائی جس کے ذریعہ سے نوع کے افراد پیدا ہونے کا سلسلہ چلتا رہتا ہے اس طرح یکے بعد دیگرے نوع کے افراد آتے رہنے سے نوع باقی رہتا ہے

وهی التي ناخذ من الجسم الذي الخ قوت مؤلّدہ کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہیں کہ یہ وہ قوت ہے جو اپنے محلّ جسم سے ایک جز لیتی ہے اور اس کو اسی جیسے جسم کے وجود میں آنے کیلئے مادہ اور مبدأ (سبب) بنا دیتی ہے جس سے پھر اس نوع کا ایک اور جسم وجود میں آجاتا ہے اسی کو تولد کہتے ہیں۔

او شخصی من جنسہ الخ چونکہ ماتن نے تعریف میں لفظ مثله استعمال کیا ہے اور مثل اصطلاح میں شریک فی التوابع کو کہتے ہیں اس لئے اس تعریف پر اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ بغیر یعنی ختم کو شامل نہیں ہے کیونکہ یہ گھوڑے اور گدھا سے



پیدا ہونے سے جو نہ تو فرس کی نوع میں سے ہے اور نہ گدھی کی نوع میں سے، اس اشکال کو دور کرنے کیلئے شارح نے اس شخص سے مناجت کا افسانہ کیا ہے کہ یا تو اس کی نوع کا یا اس کی جنس کا ایک شخص اور فرد وجود میں آتا ہے، اور خیر اگرچہ فرس و نثار کی نوع میں سے نہیں ہے البتہ حیوان ہونے کی وجہ سے ان کی جنس میں سے ہے اسلئے تفریق خیر کو شامل ہو کر جامع ہو گئی۔

واعلم ان ہھنا ثلث قوی الی۔ شارح فرماتے ہیں کہ دراصل تولید کیلئے تین قوتوں کی ضرورت ہے کیونکہ تولید کیلئے تین افعالی درکار ہیں۔ ۱۔ معدہ میں غذا کے ہضم ہونے کے بعد جو خون تیار ہوتا ہے تو خون کے جس جز میں منی بننے کی صلاحیت ہوتی ہے اس کو منی بنا کر خصیتین میں رکھ دینا ۲۔ مذکر اور مؤنث سے عضو مخصوص کے ذریعہ جو منی رحم کے اندر حاصل ہوتی ہے اس کے بعض حصہ کو بڑی بننے کیلئے اور بعض کو پٹھا وغیرہ بننے کیلئے تیار کرنا ۳۔ اعضاء و جوارح بننے کیلئے بڑی اور پھولوں کی جڑ مخصوص صورتیں ہوتی ہیں وہ صورتیں اور شکلیں بنانا۔ ان تینوں افعال کیلئے تین قوتوں کی ضرورت ہے فعل اول کو انجام دینے والی قوت کا نام قوت مُحصِلہ ہے کیونکہ یہ منی کو حاصل کرنے والی ہے فعل ثانی کو انجام دینے والی کا نام قوت مُفَصِّلہ ہے کیونکہ یہ مادہ منویہ کے اجزا کی بڑی اور پٹھے وغیرہ کی طرف تفصیل (جدا جدا) کرنے والی ہے ان دونوں قوتوں کے مجموعہ کو قوت مؤلکہ کہا جاتا ہے پس قوت مؤلکہ اگرچہ ظاہر میں تو ایک ہی قوت ہے مگر درحقیقت یہ دو قوتوں کا مجموعہ ہے ظاہری اعتبار سے اس کو واحد کہہ یا گیا ہے پس اس کی وحدت اعتباری ہوئی نہ کہ حقیقی۔ اور فعل ثالث کو انجام دینے والی قوت کا نام قوت مصوّرہ ہے جس کا وجود مختلف فیہ ہے جس کو شارح عنقریب بیان کریں گے۔

صنیافی الا نشیئین۔ انشئین کے منی خصیتین یعنی فوطے۔ حکیم بقراط کے نزدیک تو منی پورے بدن کے تمام اعضاء میں رہتی ہے اور ارسطو کے نزدیک خصیتین میں رہتی ہے شارح کا کلام لاسطو کے مذہب کے موافق ہے، بعضو مخصوص۔ مراد آلائسائل (ذکر) ہے یعنی جماع اور وحی کرتے وقت مذکر اور مؤنث کی منی عضو مخصوص کے ذریعہ رحم و بچہ والی کے اندر پہنچتی ہے،

شارح نے قوت مؤلکہ کی جو تشریح کی ہے وہ اس انداز سے کی ہے جو حیوان اور انسان کے ساتھ مخصوص ہے مگر یہ تمثیل کے طور پر ہے حیوان و انسان کے ساتھ اخصاص مقصود نہیں ہے اس تشریح کا اجراء نباتات میں اس طرح ہو گا کہ نباتات میں ایک قوت وہ ہوتی ہے جو جسم بناتی ہے اس جز کو میکروسکوپ میں بیج بننے کی صلاحیت ہوتی ہے بیج بنا دیتی ہے اور دوسری قوت وہ ہے جو بیج کے اجزاء میں سے جس چیز میں پتہ بننے کی صلاحیت ہے اس کو پتہ بننے کیلئے اور جس میں شاخ بننے کی صلاحیت ہے اس کو شاخ بننے کیلئے اور جس میں جڑ بننے کی صلاحیت ہے اس کو جڑ بننے کیلئے اسی طرح جس میں پھول اور پھل بننے کی صلاحیت ہے اس کو پھول اور پھل بننے کیلئے تیار کرتی ہے اور تیسری قوت وہ ہے جو اعضاء و رخت یعنی پتوں جڑوں شاخوں پھولوں اور پھلوں وغیرہ کی مخصوص مخصوص صورتیں اور شکلیں بناتی ہے،

ذہب المحقق الطوسی الی۔ قوت مصوّرہ کے وجود و عدم کے بارے میں اختلاف ہے محقق نصیر الدین طوسی تجرید کے اندر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک قوت مصوّرہ باطل ہے کیونکہ بغیر شعور والی قدرت سے تصدیق کا صادر ہونا محال ہے اسلئے کہ نباتات وغیرہ کی شاخوں اور پتوں، پھولوں اور پھلوں کی عجیب و غریب صورتیں اور شکلیں پھر پھولوں کی قسم قسم کی ذلفریبا

رنگین اور ان کا نقش و نگار اور اس سے بڑھ کر حیوانات اور انسانوں کے اعضاء و جوارح کی صورتیں اور شکلیں اور ان میں پوشیدہ حکمتیں اور مصلحتیں جن کے بارے میں عقول حیران ہیں ایسے عجیب و غریب اور غیر العقول افعال کا صدور بغیر شعور والی قوت سے ممکن نہیں ہے۔ یہ کام تو قادر مطلق عظیم و حکیم ہی کا ہے **هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْفَالِقَ الْبَارِي الْمُصَوِّرَ لَهُ** **الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**۔ **هُوَ الَّذِي صَوَّرَكُمْ نَحْسَنَ صُورَكُمْ**۔ اس پر کسی کو یہ شبہ ہو کہ حیوان و انسان میں تو شعور ہوتا ہے لہذا اس کی قوت مؤثرہ بھی ذی شعور ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ قوت مؤثرہ تو خواہ کسی بھی جسم کی ہو نبات کی ہو یا حیران و انسان کی وہ غیر ذی شعور ہی ہوتی ہے۔ حیوان و انسان کی جو ذی شعور قوتیں ہیں وہ دوسری ہیں قوت مکرر کہ قوت محرکہ ارادیہ قوت عاقلہ مفکرہ وغیرہ۔ اور حکما کے نزدیک قوت مصورہ موجود ہے محقق طوسی کی دلیل کا جواب انہوں نے یہ دیا ہے کہ جس خالق نے قوت مصورہ کو پیدا کیا ہے اسی خالق نے اس قوت میں افعال عجیبہ و غریبہ کو انجام دینے کی صلاحیت بھی پیدا کی ہے اسلئے اس میں کوئی استبعاد و انقاع نہیں ہے، بعض لوگوں نے قوت مصورہ کے بطلان پر دلیل پیش کی ہے کہ قوت مصورہ واحد ہے اور تصویر کیلئے افعال مختلف درکار ہیں والواحد لا یصدر عنہ الا الواحد۔ لہذا قوت مصورہ سے تصویر کا صدور محال ہوگا مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اگر واحد میں جہات مختلف ہوں تو افعال مختلفہ کا صدور اس سے ہو سکتا ہے پس قوت مصورہ بھی جہات مختلف رکھتی ہے جس کی وجہ سے افعال مختلفہ کا صدور ہو جاتا ہے **وكان المصنف ايضا ذهب الى ما ذكره جرجان محقق طوسی کے مذہب کی طرف معلوم ہوتا ہے اسی لئے انہوں نے اس مقام پر قوت مصورہ کا ذکر نہیں کیا۔**

والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتضمه وتدفع ثقله فلها خواص اربع قوة جاذبة وماسكة وحاضمة ودافعة للثقل لا يبعد ان تجذب الغاذية والهاضمة واكثر الاطباء كجاليونوس والبي سميل المسيحي وصاحب الكامل وغيره من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما غاية ما قيل في الفرق ان القوة الهاضمة يبتدأ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الهاضمة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية فاذا استحال شيئا ابا العضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كروا للصورة العضوية ونساذ للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطيز ما لا يحل ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص وياخذ استعدادها للصورة العضوية في الاستعداد ولا يزال الادل ينتقص والثاني يشهد الى ان تنتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فحدثت الاخرى وهي العضوية فهنا حالان احد هما ساذ على الاخرى فالعالم الاول هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الجاذبة

**تشریح** اور قوتِ غازیہ غذا کو کھینچتی ہے اور اس کو روکتی ہے اور اس کو ہضم کرتی ہے اور اس کی تلچھٹ کو دفع کرتی ہے پس قوتِ غازیہ کیلئے چار خادم ہیں، کھینچنے والی قوت، روکنے والی، ہضم کرنے والی، اور تلچھٹ کو دفع کرنے

والی۔ یہ بات بعید نہیں ہے کہ غازیہ اور ہاضمہ (دونوں) ایک ہی ہوں، اور اکثر اطباء جیسے جالینوس اور ابو سہیل مسیحی اور صاحب کامل وغیرہ اطباء متاخرین نے ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے اور فرق کے بارے میں جربات کہی گئی وہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ قوتِ ہاضمہ کا نفل شروع ہوتا ہے جاذبہ کے نفل کے ختم ہونے اور مار سکے کے نفل کے شروع ہونے کے وقت، پس جب کسی عضو کی جذب کرنے والی قوت کچھ خون کو جذب کرتی ہے اور اس عضو کی روکنے والی قوت اس کو روکتی ہے تو خون کی ایک صورت نوعیہ ہوتی ہے پس جب وہ (خون) تبدیل ہو کر عضو کے مشابہ ہو جاتا ہے تو وہ صورتِ (دوسری) باطل ہو جاتی ہے اور دوسری صورت (عضویہ) پیدا ہو جاتی ہے پس یہ صورتِ عضویہ کا پیدا ہونا اور خون کی صورت کا ناسد ہو جانا ہوتا ہے اور یہ کون و نفاذ بیشک اس طور پر حاصل ہوتے ہیں کہ اس مقام پر پکانے کی وجہ سے وہ بات پیدا ہوتی ہے کہ جسکی وجہ سے خون کی صورت کے مادہ کی استعداد کم ہوتی شروع ہو جاتی ہے اور صورتِ عضویہ کے مادہ کی استعداد بڑھتی شروع ہو جاتی ہے اور پہلی مسلسل کم ہوتی رہتی ہے اور دوسری زیادہ ہوتی رہتی ہے یہاں تک کہ مادہ اس حیثیت تک پہنچ جاتا ہے کہ پہلی صورت اور وہ خون والی ہے اس (مادہ) سے باطل ہو جاتی ہے پس دوسری صورت اور وہ عضو والی ہے پیدا ہو جاتی ہے پس اس جگہ دو حالتیں ہیں ایک ان میں سے دوسری پر مقدم ہے پس پہلی حالت یہ تو قوتِ ہاضمہ کا نفل (اور دوسری حالت) یہ قوتِ غازیہ کا نفل ہے

**تشریح** والی غازیہ تجذب الخذاع الخ نفس نباتیہ کی محدودہ قوتوں کے بیان سے غازیہ ہو کر خادمہ قوتوں کو بیان کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ قوتِ غازیہ کا کام جو ماقبل میں بتایا گیا ہے کہ غذاؤں کو لیکر جسم کے اعضاء کے ہر شکل بنا دینا یہ کوئی آسان کام

نہیں ہے بلکہ اس کیلئے قوتِ غازیہ کو چار مراحل طے کرنے پڑتے ہیں اولاً تو قوتِ غازیہ غذا کو کھینچ کر جسم کے اندر لاتی ہے ثانیاً اسکو ایک معتدبہ زمانہ تک معدہ وغیرہ میں روک کر رکھتی ہے تاکہ حرارت سے غذا اپنی شروع ہو جاوے وہ کئی گنتی ہے تو نائشاواہ اسکو ہضم کرتی ہے یعنی اسکی صورت میں تخریر پیدا کر کے اعضاء کے مشابہ بنانا شروع کرتی ہے جتنے اجزاء میں اعضاء بننے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ تو اعضاء بن کر ان کے ساتھ ملحق ہو جاتے ہیں اور بالجاہز اجزاء فاسد اور خراب ہوتے ہیں ان میں اعضاء بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ان سے چونکہ علیحدگی اور خلائی ضروری ہے اسلئے ان کو دفع کر کے باہر پھینک دیتی ہے اب ظاہر ہے کہ ان چار کاموں کو انجام دینے کیلئے اسکو چار خاموں کی ضرورت ہے اسلئے قوتِ غازیہ کیلئے چار خادمہ قوتیں ہیں ۱۔ قوتِ جاذبہ جو غذا کو اندر کھینچتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر انسان کو الٹا لٹکا دیا جائے اور اس حالت میں کچھ کھائے تو کھانا اوپر چڑھ کر معدہ میں پہنچے گا معلوم ہوا کہ جسم کے اندر قوتِ جاذبہ ہوتی ہے جو غذا کو اندر کھینچتی ہے خواہ سیدھا ہو کر کھائے یا الٹا ہو کر بیٹھ کر یا لیٹ کر روز تو کھانا طبعی طور پر اپنے نفل کی طرف سے نیچے کی طرف حرکت کا تقاضا کرتا ہے۔ ۲۔ قوتِ ماسکہ جو غذا کو معتدبہ زمانہ تک معدہ وغیرہ میں روکتی ہے یہی وجہ ہے کہ قوتِ غذا مثلاً پانی یا چائے یا شربت وغیرہ پیتے ہی فوراً پیشاب یا اُفانہ کے راستے سے بہ کر نہیں نکلتا حالانکہ تیلی شے کو ذرا سا راستہ بھی نکلنے کیلئے ہل جائے وہ فوراً بہ کر نکل جاتی ہے معلوم ہوا کہ جسم کے اندر قوتِ ماسکہ ہوتی ہے جو غذا کو روک لیتی ہے ۳۔ قوتِ ہاضمہ جو غذا کو ہضم کرتی اور اس میں تخریر پیدا کرتی ہے اور خون وغیرہ میں تبدیل کر دیتی ہے ہضم کی تحقیق و تفصیل ۵۸۶ پر آ رہی ہے ۴۔ قوتِ دائمہ جو فضلات کو دفع کرتی ہے جو بول و براز وغیرہ کی صورت میں خارج ہو جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ بول و براز کے تقاضے کے وقت انسان بلا اختیار بہر جانا ہے علم ہوا کہ ایک قوت دائمہ بھی ہوتی ہے دفع فضلات کے نفل ہضم اتار کر کرن ان اور کھینچنا تلچھٹ یعنی وہ گاڑ جیے بیٹھ جاتی ہے جس کو فضلہ بھی کہتے ہیں۔

فلحاً خواد مراربع۔ قوتِ غازیہ کے چار خادم ہیں مائیل میں یہ بات گزیر چکی ہے کہ شخص کا بقا اور کمال دو قوتوں سے ہوتا ہے غازیہ اور ناسیہ سے پس یہ دونوں قوتیں مقصود بالذات ہوتی ہیں اور یہ مذکورہ چاروں قوتوں میں ان دونوں کی خادم ہیں مگر فلحما کے بجائے فلحا کہا گیا اس لئے کہ یہ بلا واسطہ جو خادم ہیں غازیہ ہی کی ہیں ناسیہ کی تو بلا واسطہ خدمت کرتی ہیں کیونکہ غازیہ خود ناسیہ کی خادم ہے ناسیہ کو نشوونما کا کام کرنے کیلئے غازیہ سے خدمت لینی پڑتی ہے تو یہ چاروں قوتیں خادم ہوئیں غازیہ کی اور غازیہ خادم ہے ناسیہ کی پس یہ چاروں بھی بلا واسطہ خادم ہوئیں ناسیہ کی لان خادم الخادم خادم اور چونکہ تو لیبہ و تصویر کی تکمیل بھی ان افعال اربعہ (جذب اساک ہنم دفع) سے ہوتا ہے اس لئے ان چاروں قوتوں کو سبھی چاروں قوتوں کیلئے خواد کہہ دیا گیا ہے پس غازیہ ناسیہ مولدہ مصورہ مخدومہ ہیں اور جاذبہ اساکہ ہاضمہ دانفہ انکی خواد ہیں لایبعد ان متحد الخازیہ والهاضمہ۔ مائت نے غازیہ کو مخدوم اور ہاضمہ کو اس کے خواد میں سے ایک خادم بتایا ہے جس سے ان دونوں قوتوں میں مغایرت معلوم ہوتی ہے مگر شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہ بات عقل سے کوئی بعید نہیں ہے کہ قوتِ غازیہ اور قوتِ ہاضمہ دونوں متحد ہی ہوں اس لئے کہ دونوں کا عمل ایک دوسرے کے مشابہ ہے قوتِ غازیہ بھی غذا کو جسم کے اعضاء کے ہم شکل بناتی ہے اور ہاضمہ بھی غذا کی صورت میں تغیر کر کے اس کو عضو کے ہم شکل بناتی ہے لہذا ان دونوں میں کوئی مغایرت نہیں ہے جو غازیہ ہے وہی ہاضمہ ہے پس اس صورت میں غازیہ کے خواد صرف تین ہوں گے جاذبہ، ماسک، دانفہ۔ اور فرماتے ہیں کہ حکیم جالینوس، ابو سہیل مسیحی اور صاحب کامل اور ان کے علاوہ اطباء و متاخرین ان دونوں قوتوں میں اتحاد ہی کے قائل ہیں حکیم جالینوس نے رابیعہ المنافع میں فرمایا ہے کہ معدہ کے اندر ایک قوت ہوتی ہے جس سے وہ غذا کو جذب کرتا ہے اور ایک دوسری قوت ہوتی ہے جس سے وہ غذا کو روکتا ہے اور ایک تیسری قوت ہوتی ہے جس سے فضلات کو دفع کرتا ہے اور ایک اور قوت ہے جو ان تینوں سے مقدم ہے جس کو مغیرہ کہا جاتا ہے اسی قوت کی وجہ سے معدہ ان تین قوتوں کا محتاج ہوتا ہے اس کلام میں حکیم جالینوس نے مغیرہ یعنی غازیہ کو مخدوم اور جاذبہ ماسک دانفہ کو خادم بتایا ہے اور ہاضمہ کا کوئی ذکر نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک غازیہ اور ہاضمہ دونوں ایک ہی ہیں۔ اور ابو سہیل مسیحی نے اپنی ایک کتاب میں لکھا ہے کہ طبعی قوتیں تین ہیں غازیہ، منیمہ، مولدہ اور غازیہ چار قوتوں کا نام ہے جاذبہ ماسک ہاضمہ دانفہ ان کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ غازیہ اور ہاضمہ میں کوئی مغایرت نہیں ہے بلکہ غازیہ باقی تین قوتوں کے بھی مغایر نہیں ہے،

کچا لینیوس۔ حکیم جالینوس ان آٹھ اطباء میں سے ایک ہے جو رؤس الاطباء اور ان کے مرجح و مدادی کہلاتے ہیں اطباء کبار کا اختتام حکیم جالینوس پر ہوتا ہے۔ یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دو سو برس بعد پیدا ہوئے روم اور مصر میں علم حکمت حاصل کیا اور اپنے تمام ہم عصروں پر سبقت لیگئے۔ انھوں نے علم طب میں چار سو کتابیں تصنیف کی ہیں ان کے ہارے میں سنایا گیا ہے کہ اخیر عمر میں شدید مرض اسہال لاحق ہوا اور عرصہ دراز تک اس مرض میں مبتلا رہے اس کا علاج کرنے میں بڑی جدوجہد کی جس قدر علاج کرتے تھے اسی قدر مرض زیادہ ہوتا جاتا تھا لوگ طعن و تشنیع کرتے تھے کہ امراض کے علاج میں کمال مہارت کے باوجود اپنے اس مرض کے علاج میں عاجز ہو رہے ہیں آخر کار لوگوں کے طعن و تشنیع سے تنگ آکر ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا ایک گھڑ الاڈ اور پانی سے بھر دو لوگوں نے گھڑ الاڈ کو پانی سے بھر دیا حکیم جالینوس

تھوڑی سی کوئی دوا اس پانی میں ڈال دی اور فرمایا کہ اس گھڑے کو پھوڑ دو گھڑا پھوڑا گیا تو پانی برف کی طرح جما ہوا تھا فرمایا کہ میں یہ دوا بھی کثیر مقدار میں استعمال کر چکا ہوں مگر اس سے بھی کوئی فائدہ نہیں ہو رہا ہے (عین القضاة و عقل و شعور)  
 و ابی سہیل المسیحی - یہ ایک فلسفی تھے ان پر علم طب کا غلبہ تھا علم طب میں ان کی بہت سی مفید تصانیف ہیں یہ مذہب کے اعتبار سے نصرانی تھے (عین القضاة)

وصاحب الکامل - علاؤ الدین علی بن عباس الہمازی ہیں جن کی وفات ۳۸۴ھ میں ہوئی مشہور طبیب ہیں انھوں نے ابوہامر موسیٰ بن سیار وغیرہ سے علم حاصل کیا اور شاہ عقد الدولہ قناحسرو ابن رکن الدولہ ابوعلی حسن بن بویہ دہلی کیلئے ادریس مفرودہ کے ذریعہ مداوۃ امراض میں ایک کتاب لکھی، علم طب میں ان کی کتاب کمال الصناعة الطبیہ و ضخیم جلدوں میں ہے (ظفر المحصلین باحوال المصنفین ص ۴۷)

و غایۃ ما قیل فی الفرق الیٰ جن لوگوں نے قوتِ غازیہ اور ہانمہ میں فرق کیا ہے ان کی دلیل بیان کرتے ہیں امام لازمی نے شرح قانون میں ذکر فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قوتِ ہانمہ کا نفل اس وقت شروع ہوتا ہے جب قوتِ جاذبہ کا نفل ختم ہو کر قوتِ ماسکہ کا نفل شروع ہو جاتا ہے چنانچہ اعضا کی رگوں میں جو خون ہوتا ہے جب کسی عضو کی قوتِ جاذبہ خون کو کھینچتی ہے اور قوتِ ماسکہ اس کو رکھتی ہے تو اس وقت تک تو خون کی صورت بوجہ خون ہی کی شکل میں ہوتی ہے قوتِ ماسکہ کے خون کو روکنے کے زمانہ ہی میں حرارت کی وجہ سے خون رگوں میں پکنا شروع ہوتا ہے جس سے اس کی صورت میں تغیر آتا رہتا ہے کہ صورتِ دُمویہ رفتہ رفتہ کم ہوتی شروع ہو جاتی ہے اور صورتِ عضویہ زیادہ ہوتی شروع ہو جاتی ہے اس طرح ہوتے ہوتے آخر کار صورتِ دُمویہ بالکل ناسد اور ختم ہو کر صورتِ عضویہ پیدا ہو جاتی ہے اور وہ خون عضویہ میں تبدیل ہو جاتا ہے تو یہ علیحدہ علیحدہ جو دو حالتیں ہیں ایک تو صورتِ دُمویہ کے مادہ کی استعداد کا کم ہونا اور دوسری صورتِ عضویہ کے مادہ کی استعداد کا زیادہ ہونا ان دونوں حالتوں کیلئے علیحدہ علیحدہ دو قوتوں کا ہونا ضروری ہے پہلی حالت کیلئے قوتِ ہانمہ اور دوسری حالت کیلئے قوتِ غازیہ ہے پس قوتِ ہانمہ کا کام تو صورتِ دُمویہ کو کم کرنا ہوا اور قوتِ غازیہ کا کام صورتِ عضویہ کو زیادہ کرنا ہوا ان دونوں کے عمل کے منافیہ ہونے کی وجہ سے یہ دونوں قوتیں بھی ایک دوسرے کے مفاہیر ہیں۔

و اور د علیہ اندلہ لا یجوز ان یکون حصول الحالتین بقوۃ واحدۃ فانہ لو اعتبر بعد مثل هذه الحالات واستدعت کل واحدۃ منها قوۃ علی حدیۃ لصار القوی اکثر من المداکومۃ ذن للغذاء تخیرات کثیرۃ بحسب مراتب المضموم لعضوہا لغير فی الکیف فقط وبعضها لتیر فی الصوره النوعیۃ ایضاً ولما جاز ان تکون تلك التغيرات الکثیرۃ بقوۃ واحدۃ ہی الهاضمۃ فلیجوز ان یکون التغير الی الصوره العضویۃ ایضاً بتلك القوۃ لبعینہا فتکون ہی مبطلة للصوره الدمویۃ ومحصلة للصوره العضویۃ كما كانت مبطلة للصوره الغذائیۃ ومحصلة للصوره الدمویۃ والنامیۃ لیفعل من الفعل اولاً حیث کمال النشوء وتبقى الغاذیۃ لتفعل الی ان تجوز فیہ من المروت وتیل هذا دلیل علی التباہیر بین القوتین ویمتثل ان یکون

قوت واحدہ مختلف احوالہا بالقوتہ والضغف فتحصل برتھتہ من الغذاء ما يزيد على قدر المتعطل وذلك في سبت العنبر اعني الى قريب من الثلثين ثم تطرق اليها شئ من الضغف فتحصل منه ما يساويه وذلك في سبت الرتوف الى قريب من الاربعين ثم تزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتعطل وذلك في سبت الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سبت الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعدة الى آخر العنبر

**ترجمہ** اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ کیوں نہیں جائز ہے کہ دونوں حالتوں کا حاصل ہونا ایک ہی قوت سے ہو جائے اس لئے اگر ان جیسی حالات کے متعدد ہونے کا اعتبار کیا گیا اور ان میں سے ہر حالت علیحدہ علیحدہ قوت کا تقاضا کرے گی تو قوتیں تو مذکورہ (قوتوں) سے زیادہ ہوجائیں گی اس لئے کہ غذا کیلئے ہضموم کے مرتبوں کے لحاظ سے بہت سے تغیرات ہوتے ہیں ان میں سے بعض تغیر صرف کیفیت میں اور بعض صورتِ لوزیہ میں بھی ہوتے ہیں اور جب ان بہت سے تغیرات کا ایک ہی قوت سے جو کہ وہ ہاضمہ ہے ہونا جائز ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہئے کہ صورتِ عضویہ کا طرف تغیر بھی یعنی اس قوت سے ہوجائے پس یہی (قوت) صورتِ دُمویہ کو باطل کرنے والی اور یہی صورتِ عضویہ کو حاصل کرنے والی ہوگی جیسا کہ یہی صورتِ غذائیہ کو باطل کرنے والی اور یہی صورتِ عضویہ کو حاصل کرنے والی تھی اور قوتِ نامیہ عمل کرنے سے پیچھے ہی رکھ جاتی ہے بڑھوتری کے مکمل ہونے کے وقت اور قوتِ غازیہ عمل کرتی ہوئی باقی رہتی ہے یہاں تک کہ وہ عاجز ہوجاتی ہے پس موت لاحق ہوجاتی ہے کہا گیا کہ یہ دونوں قوتوں (نامیہ اور غازیہ) کے درمیان منافیرت پر دلیل ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں ایک ہی قوت ہو جس کے احوال قوت اور ضعف کی وجہ سے مختلف ہوں پس یہ غذا کا حصہ اتنا حاصل کرتی ہے جو گھٹنے والی چیز کی مقدار سے زیادہ ہوتا ہے اور یہ بڑھنے کی عمر میں ہوتا ہے یعنی تیس سال کے قریب تک پھر اس قوت کی طرف کچھ ضعف راستہ کھڑا لیتا ہے پس وہ اس (غذا) میں سے اتنا ہی حاصل کر پاتی ہے جو اس (گھٹنے والا شے) کے برابر ہوتا ہے اور یہ (بڑھوتری) کے ٹھہر جانے کی عمر میں ہوتا ہے چالیس سال کے قریب تک پھر اس قوت کی کمزوری زیادہ ہوتی چلی جاتی ہے پس وہ گھٹنے والی شے کے برابر بھی حاصل کرنے پر قادر نہیں ہوتی اور پوسیدہ طور پر گھٹنے کی عمر میں ہوتا ہے جو ظاہر نہیں ہوتا یعنی ساٹھ سال کے قریب تک اور ظاہر طور پر گھٹنے کی عمر میں جو کہ اس کے بعد عمر کا خیر تک ہے۔

**تشریح** وادرج علیہ الی۔ قوتِ حاضمہ اور غازیہ میں منافیرت کی دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر آپ ان معمولی معمولی حالتوں کا علیحدہ علیحدہ اعتبار کریں گے اور ہر ہر حالت کیلئے ایک ایک قوت کا ہونا ضروری قرار دیں گے تو پھر تو قوتوں کی تعداد بہت زیادہ ہوجائے گی کیونکہ غذا کے اندر اس طرح کے حالات اور تغیرات تو بہت سے پائے جاتے ہیں چنانچہ آپ اگر غذا کے ہضم تک کے مراتب کو دیکھیں تو ان میں بہت سے تغیرات ہوتے ہیں کیونکہ غذا جسم کے اندر مختلف مقامات میں جا کر کئی مرتبہ ہضم ہوتی ہے بعض مرتبہ صرف کیفیت بدلتی ہے اور بعض مرتبہ میں

صورت لوجیبہ بھی بدل جاتی ہے اور ان تمام تغیرات کیلئے آپ نے صرف ایک قوت ہاضمہ کا اعتبار کیا ہے تو جب ایک قوت سے یہ تغیرات کثیرہ صادر ہو سکتے ہیں تو مذکورہ دونوں حالتوں کا صدور ایک ہی قوت سے کیوں نہیں ہو سکتا پس ہم یہ کہیں گے کہ ایک ہی قوت صورتِ ذمویہ کو باطل کرنے والی بھی ہے اور وہی صورتِ عضویکہ پیدا کرنے والی بھی ہے کیونکہ جب غذا سے خون بنا تھا تو صورتِ غذائیہ کو باطل کرنا اور صورتِ ذمویہ کو باطل کرنا یہ بھی تو دو علیحدہ علیحدہ کام ہیں ان دونوں کاموں کے لئے آپ نے علیحدہ علیحدہ دو قوتوں کا اعتبار نہیں کیا بلکہ ایک ہی قوت نے یعنی ہاضمہ نے صورتِ غذائیہ کو باطل کر کے صورتِ ذمویہ کو پیدا کر دیا پس اسی طرح یہ ایک ہی قوت صورتِ ذمویہ کو باطل کر کے صورتِ عضویکہ پیدا کر دے گی اس لئے یہ دو متغایر قوتیں نہیں ہوں گی۔

**بحسب مراتب المضموم -** غذا کے ہضم ہونے کے چار مراتب ہیں جن کا تفصیل یہ ہے کہ جب معدہ کی قوتِ جذبہ غذا کو کھینچ کر معدہ میں پہنچاتی ہے تو وہاں غذا کا پہلی مرتبہ ہضم ہوتا ہے کہ معدہ میں کھینچ کر غذا کی کیفیت بدل جاتی ہے جیسا ہوا اہ کھایا ہوا کھانا رنگت اور چکنا ہٹ میں جو کے آٹے کے مشابہ ہو جاتا ہے اس کو یونانی زبان میں کیلوس کہتے ہیں پھر دوسری مرتبہ جگر میں ہضم ہوتا ہے کہ معدہ میں ہضم کی تکمیل کے بعد جو اجزاء لطیفہ جگر میں پہنچنے کے بعد اخلاط اربعہ ( بلغم - دم - صفراء - سودا) ہیں اور اجزاء کثیفہ جو فضلہ ہو رہے آنتوں میں پہنچ جاتے ہیں اجزاء لطیفہ جگر میں پہنچنے کے بعد اخلاط اربعہ ( بلغم - دم - صفراء - سودا) میں تبدیل ہو جاتے ہیں کہ صورتِ غذائیہ زائل ہو کر اخلاط اربعہ کی صورت پیدا ہو جاتی ہے یونانی زبان میں اس کو کیروس کہتے ہیں پھر تیسری مرتبہ رگوں میں ہضم ہوتا ہے کہ اخلاط اربعہ میں سے خون ممتاز ہو کر جگر سے جدا ہو کر رگوں میں پہنچ جاتا ہے اور سودا و طحال یعنی تلی میں اور صفراء مرارہ یعنی پتے میں اور بلغم سینے میں پہنچ جاتا ہے۔ رگوں میں جا کر خون کا ہضم ہوتا ہے جس سے اس کی کیفیت میں تبدیلی واقع ہوتی ہے کہ اس میں اعضا بننے کا استعداد پیدا ہو جاتی ہے پھر چوتھی مرتبہ اعضا میں ہضم ہوتا ہے کہ اس کی صورت اعضا کی صورتوں میں تبدیل ہو جاتی ہے تفصیل مذکور سے ظاہر ہے کہ ان مراتب اربعہ میں سے مرتبہ اولیٰ اور ثانیہ میں تغیر فی الکلیف اور ثانیہ اور رابعہ میں تغیر فی الصورة النومیہ ہوتا ہے اور کئی غذا کا چار مرتبہ ہضم ہو رہا ہے اور ہر مرتبہ ایک حالت زائل ہو کر دوسری حالت پیدا ہو رہی ہے لہذا آٹھ حالات ہو گئے ہر حالت کیلئے ایک ایک قوت کی اگر ضرورت ہو تو آٹھ قوتیں ہونی چاہئیں۔ حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ ان معمولی معمولی حالات کا علیحدہ علیحدہ کوئی اعتبار نہیں ہے ایک ہی قوت سے یہ سب امور صادر ہو سکتے ہیں

**والسامیۃ تقف من الفعل اولاً الخ** ایک اعتراض مقدر کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ قوتِ نامیہ اور غذائیہ کا متغایر ہونا کوئی ضروری نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں متحد ہوں غذا کو لیکر اعضا کے ہم شکل بنانا اور نشوونما کرنا یہ دونوں کام قوتِ غذائیہ ہی کرتی ہو۔ مصنف عبارت لہذا سے اس کا جواب دیتے ہیں اور گویا ان دونوں کے درمیان متغایرت کی دلیل بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نشوونما قوتِ غذائیہ کا عمل ہوتا تو قوتِ غذائیہ تو اخیر عمر تک باقی رہتی ہے کیونکہ جسم خواہ انسان ہو یا حیوانی یا نباتی اخیر عمر تک کھاتا اور پیتا رہتا ہے لہذا نشوونما بھی اخیر عمر تک ہوتا رہتا چاہے تھا اور جسم کا طول دعرض بڑھانے کا عمر میں بہت زیادہ ہو جانا چاہے تھا حالانکہ ایک حد پر جا کر طول دعرض



شہرچا تا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نشوونما قوتِ غذائیہ کا کام نہیں ہے اس کیلئے علیحدہ قوتِ نامیہ ہے اور قوتِ نامیہ کا اصل نشوونما کے مکمل ہونے کے بعد ختم ہو جاتا ہے اور قوتِ غذائیہ کا عمل اخیر عمر تک باقی رہتا ہے۔

قوتِ نامیہ کا عمل جو ایک حد پر پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ابتداء میں رطوبت زیادہ ہوتی ہے اور نشوونما اور تضاد نرم ہوتے ہیں مسامات کھلے ہوئے ہوتے ہیں تو ان میں غذا کے اجزاء آسانی سے داخل ہوتے رہتے ہیں اور نشوونما ہوا رہتا ہے اور رفتہ رفتہ رطوبت خشک ہوتی جاتی ہے اعضاء سخت ہو جاتے ہیں مسامات بند ہو جاتے ہیں تو غذا کا ان میں داخل ہونا دشوار ہو جاتا ہے اس لئے قوتِ نامیہ اپنے عمل سے عاجز ہو جاتی ہے اور نشوونما بند ہو جاتا ہے۔  
 اسی لئے ان تجربہ فیض الموت یعنی قوتِ غذائیہ اخیر تک باقی رہتی ہے اور اپنا عمل کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ جب وہ بھی بدل مایہ تخلل پیدا کرنے سے عاجز ہو جاتی ہے تو موت لاحق ہو جاتی ہے۔

قیل هذا دلیل علی التنازل یعنی قوتِ نامیہ کا قالی ہونا اور غذائیہ کا باقی رہنا یہ دونوں میں تغایر کی دلیل ہے اس لئے کہ قالی اور باقی میں تغایر ہوتی ہے۔

وہی مثل ان لیکن هناك قوت واحدة ای تغایرت کی دلیل پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ غذائیہ اور نامیہ دونوں ایک ہی قوت ہیں تغذیہ اور تنبیہ دونوں کام قوتِ غذائیہ پر چھڑکتی ہے یہ بات کہ نشوونما اخیر تک کیوں نہیں ہوتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابتداء میں قوتِ غذائیہ قوی ہوتی ہے حررتِ غریزیہ کی وجہ سے جتنی مقدار بدن کی گھٹتی اور کم ہوتی ہے اس کا بدل اس سے زیادہ مقدار میں حاصل کرتی ہے اس لئے نشوونما ہوتا رہتا ہے تقریباً تیس سال کی عمر تک جس کو سنِ ثنوی کہتے ہیں ایسا ہی ہوتا رہتا ہے پھر قوتِ غذائیہ میں کچھ کمزوری آجاتی ہے جس کی وجہ سے وہ مایہ تخلل کے مساوی بدل حاصل کرتی ہے جتنا حصہ بدن کا کم ہوتا رہتا ہے اتنا ہی بدل پیدا ہوتا رہتا ہے اس لئے نشوونما بند ہو جاتا ہے یہ چالیس سال کی عمر کے قریب تک ہوتا ہے جس کو سنِ وقوف کہتے ہیں پھر قوتِ غذائیہ کا ضعف برپا ہوتا ہے اس لئے وہ مایہ تخلل کے مساوی حاصل کرنے پر قادر نہیں رہتی چنانچہ اب جسم کے اندر انحطاط آنا شروع ہو جاتا ہے کہ برہمچاری میں جسم شکر بانا ہے لاغرا دکھ کر رہتا ہے اس عمر کو سنِ انحطاط کہتے ہیں انحطاط کے دو حصے ہوتے ہیں ایک انحطاطِ خفی یعنی جسم میں انحطاط تو پیدا ہوتا ہے مگر وہ خفی رہتا ہے زیادہ ظاہر اور محسوس نہیں ہوتا یہ تو ساٹھ سال کے قریب تک ہوتا ہے اس کو سنِ کھولت (ادھیڑ عمر) بھی کہتے ہیں دوسرا انحطاط ظاہر جس کو سنِ شیخوخت کہتے ہیں یہ ساٹھ سال کے بعد سے لیکر اخیر عمر تک (۱۲۰ سال کے قریب تک) ہوتا ہے،

الی قویب من الالوجین۔ بعض نے سنِ وقوف کی انتہاء ۳۵ سال بیان کی ہے دراصل اگر رطوبتِ غریزیہ مکمل ہوتی ہے اور قوائے بدنہ شدید اور مضبوط ہوتی ہیں تو سنِ وقوف کا منتہی چالیس سال اور اگر رطوبتِ غریزیہ مکمل نہیں ہوتی اور قوائے بدنہ ضعیف ہوتے ہیں تو اس کا منتہی ۳۵ سال ہے۔

فصل فی الحيوان وهو منتص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول الجسم طبعي الی من جهة  
 ماتدرك الحيوانات العسمانية وتتحرك بالارادة اقول ههنا بحث لانه ان اراد الالوجی

من جهة هذين الأمرين فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية  
 لأنها آلية من جهة الأفعال النباتية أيضاً وإن أراد الأئمة من جهة مطلقاً  
 فينتقض التعريف بالنفس الناطقة فالمناسب أن يقال من جهة ما يفعل الأفعال النباتية  
 ويدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالإرادة فقط للهمة إلا أن يقال أنه ذهب  
 إلى ما زعمه بعضهم أن بدن الحيوان يشتمل على صورة معدنية لحفظ التركيب وعلى  
 نفس نباتية للتغذية والتممية والتوليد وعلى نفس حيوانية للاحساس والحركة الإرادية  
 والبيرد مثل هذا على تعريف النفس النباتية لأنها وإن صدر عنها أثر الصورة المعدنية  
 وهو حفظ التركيب لكنها ليست الآلية من جهة

**تشریح** یہ فصل حیوان کے بیان میں ہے اور وہ (حیوان) نفس حیوانیہ کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ (نفس  
 حیوانیہ) جسم طبعی کا کمال اولیٰ ہے جو اولاً ہے اس اعتبار سے کہ وہ جزئیات جسمانیہ کا ادراک کرتا  
 ہے اور بلا ارادہ حرکت کرتا ہے میں کہتا ہوں اس مقام پر بحث ہے اس لئے کہ اگر آگ والا ہونا فقط ان دونوں چیزوں  
 کے اعتبار سے فراویا ہے اس بنا پر جو نبات میں گذر چکی ہے پس یہ تعریف نفس حیوانیہ پر صادق نہیں ہوگی اس لئے  
 کہ نفس حیوانیہ افعال نباتیہ کے اعتبار سے بھی آگ والا ہوتا ہے اور اگر آگ والا ہونا ان دونوں کی جہت سے مطلق طور  
 پر مراد لیا جائے تو تعریف نفس ناطقہ کے ساتھ ٹوٹ جائے گی پس مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے "اس جہت سے  
 کہ وہ افعال نباتیہ کرتا ہے اور جزئیات جسمانیہ کا ادراک کرتا ہے اور بلا ارادہ حرکت کرتا ہے فقط" اے اللہ  
 مگر یوں کہا جائے کہ مصنف اس طرف گئے ہیں جس کا بعض لوگوں نے گمان کیا ہے یعنی یہ کہ حیوان کا بدن ترکیب  
 کی حفاظت کے لئے تو معدنی صورت پر مشتمل ہوتا ہے اور غذا حاصل کرنے اور بڑھنے کیلئے نفس نباتیہ پر اور احساس  
 اور حرکت ارادہ کیلئے نفس حیوانیہ پر (مشتمل ہوتا ہے) اور اس طرح کا اعتراض نفس نباتیہ کی تعریف پر وارد نہیں ہوگا  
 اس لئے کہ اس سے اگرچہ معدنی صورت کا اثر اور وہ ترکیب کی حفاظت ہے "بھی صادر ہوتا ہے لیکن وہ اس کے  
 اعتبار سے آگ والا نہیں ہے۔

**تشریح** فصل فی الحیوان وهو مختص بالنفس الحیوانیة نبات سے فارغ ہونے کے بعد حیوان  
 کو بیان کرتے ہیں حیوان کی ایک تعریف تو پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جس کیلئے  
 نشوونما کے ساتھ ساتھ حس و ارادہ بھی متحقق ہو۔ ایک دوسری تعریف ماتن نے یہاں فرمائی ہے کہ حیوان وہ ہے  
 جو نفس حیوانیہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔

وحی کمال اولیٰ بحسب طبعی۔ نفس حیوانیہ کی تعریف کرتے ہیں کہ نفس حیوانیہ جسم طبعی کا کمال اولیٰ ہے جو در اعتبار  
 سے آگ والا ہوتا ہے ایک تو جزئیات جسمانیہ کا ادراک کرنے کے اعتبار سے اور دوسرے حرکت بلا ارادہ کرنے کے اعتبار  
 سے۔ جزئیات کے ساتھ جسمانیہ کا قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ نفس حیوانیہ میں جزئیات مجردہ کے ادراک کرنے کا

آلہ نہیں ہوتا، جزئیات مجرورہ کا ادراک تو نفس ناطقہ ہی کرتا ہے جو کہ انسان کے اندر موجود ہوتا ہے۔  
 اقول ہلنا بصت الی نفس حیوانیہ کی تعریف مذکورہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ نفس حیوانیہ کی تعریف میں ادراک جزئیات حیات  
 اور حرکت بالارادہ ان دو اعتبار سے جو اس کو مدبر کہنا یا گیا ہے مانتا ہے اس کے بعد فقط کی قید نہیں لگائی اب سوال یہ  
 ہے کہ یہاں فقط کی قید معتبر ہے یا نہیں؟ اگر معتبر ہے جس طرح نبات میں فقط کی قید مجتہد مانتی گئی تو یہ تعریف جامع نہیں  
 کیونکہ نفس حیوانیہ فقط وہی اعتبار سے آلہ والا نہیں ہوتا بلکہ افعال نباتیہ (تغذیہ، تنمییہ، تولیدیہ) کے اعتبار سے بھی آلہ والا  
 ہوتا ہے یعنی نفس حیوانیہ پانچ اعتبار سے آلہ والا ہوتا ہے پس یہ تعریف جامع تو کیا ہوتی نفس حیوانیہ کے کسی فرد پر بھی  
 صادق نہیں ہے اور اگر فقط کی قید معتبر نہیں ہے بلکہ مطلقاً ان دو اعتبار سے آلہ والا ہونا مراد ہے خواہ دوسرے کسی اعتبار  
 سے آلہ والا ہو یا نہ ہو تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ نفس ناطقہ (نفس انسانیہ) پر بھی صادق آتی ہے  
 کیونکہ مطلقاً ان دونوں اعتبار سے آلہ والا تو نفس ناطقہ بھی ہوتا ہے۔

فالمناصب ان یقال الیہ۔ شارح تعریف کو صحیح کرنے کے لئے دو قیدوں کا اضافہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مناسب  
 یہ ہے کہ یوں کہا جائے من جهة ما یفعل الافعال النباتیة ویؤدی الی الجزئیات الجسادیة وتجرک بالارادۃ  
 فقط کہ نفس حیوانیہ مذکورہ نہیں افعال نباتیہ اور ادراک جزئیات جسمانیہ اور حرکت ارادیہ فقط ان پانچ افعال کے  
 اعتبار سے آلہ والا ہوتا ہے اب قید اول کی وجہ سے تعریف جامع اور تیسرے یعنی فقط کی وجہ سے مانع ہو گئی کیونکہ نفس  
 ناطقہ مزید دو اعتبار سے آلہ والا ہوتا ہے ایک ادراک کلیات دوسرے نظر و فکر۔

اللہمَّ اِلَّا اَنْ یُقَالَ الیہ فقط کی قید کا اعتبار کرنے کی صورت میں جو جامعیت پر اعتراض تھا شارح اس کا جواب دیتے  
 ہیں کہ مصنف کا مذہب غالباً ان حضرات کے موافق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حیوان دراصل صورت معدنیہ اور نفس نباتیہ اور  
 نفس حیوانیہ تینوں پر مشتمل ہوتا ہے صورت معدنیہ کی وجہ سے تو ترکیب کی حفاظت ہوتی ہے اور نفس نباتیہ کی وجہ سے افعال  
 تغذیہ تنمییہ تولید صادر ہوتے ہیں اور نفس حیوانیہ کی وجہ سے ادراک جزئیات اور حرکت ارادیہ صادر ہوتی ہیں اس صورت  
 میں ظاہر ہے کہ نفس حیوانیہ فقط دو فعلوں کی جہت سے آلہ والا ہوتا ہے اور حیوان کے اندر جو افعال نلثہ نباتیہ پائے جاتے  
 ہیں وہ اس وجہ سے کہ حیوان نفس نباتیہ پر بھی مشتمل ہوتا ہے تو وہ نفس نباتیہ کے افعال ہیں نہ کہ نفس حیوانیہ کے پس نفس حیوانیہ  
 کی تعریف اس کے افراد پر صادق آرہی ہے مگر چونکہ یہ مذہب محققین کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے شارح نے اللہمَّ  
 اِلَّا اَنْ یُقَالَ کہ اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ "اللہمَّ اِلَّا اَنْ یُقَالَ" کی تشریح و تحقیق ص ۱۸۲ پر گزر چکی ہے  
 و لا یورد مثل هذا الخ ایک شبہ کو دور کرتے ہیں شبہ یہ ہوتا ہے کہ جس طرح کا اعتراض نفس حیوانیہ کی تعریف پر وارد  
 ہوتا ہے اسی طرح کا اعتراض نفس نباتیہ پر بھی وارد ہونا چاہئے کیونکہ اس میں تین افعال کے بعد فقط کی قید کا اعتبار کیا  
 گیا ہے حالانکہ نفس نباتیہ سے افعال نلثہ کے علاوہ حفظ ترکیب کا فعل بھی صادر ہوتا ہے جو کہ صورت معدنیہ کا اثر ہوتا ہے۔  
 پس نفس نباتیہ کی تعریف اس کے افراد پر صادق نہیں آرہی ہے شارح اس شبہ کو دفع کرتے ہیں کہ یہ اعتراض نفس نباتیہ

ع۔ جیسا کہ آپ ملاحظہ فرمائیں کہ بعض حکماء کے نزدیک حیوان کے اندر نفس حیوانیہ کے ساتھ نفس نباتیہ بھی باقی  
 رہتا ہے اور افعال نباتیہ اسی سے صادر ہوتے ہیں ۱۲

پروارد نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ اگرچہ نفس نباتیہ سے حفظ ترکیب کا عمل صادر ہوتا ہے مگر وہ اس کے اعتبار سے آلہ والا نہیں ہوتا وہ عمل تو اس سے بلا واسطہ آلہ صادر ہوتا ہے اس کا آلہ والا ہونا تو فقط تنہی اعتبار سے ہے۔

فلہا باعتبار ما یخصھا من الآثار قوۃ مد رکتہ و محرکتہ أما المد رکتہ فہی ایتافی الظاہر او فی الباطن اما التي فی الظاہر فہی خمس و المراد انّ المعلوم لنا من الحواس الظاہر خمس کذات ممکن التحق فی نفس الامر المتحقق فیما کذا لا یجز انّ یحقق فی نفس الامر خاصۃ اخری بعض الحیرات وان لم تعلمھا کما انّ الاکتمہ لا یعلم قوۃ الابصار والعین لا یعلم ذہ اجماع السمع وصرقۃ مؤدعۃ فی العصبۃ للفروشۃ فی مقعر الصماخ التي فیہا ہواء متحقق کالطبل فاذا وصل الہواء المتکيف بکيفیۃ الصوت لتمرّجہ الحاصل من قرح او قلع عیسفین مع مقاومۃ المقرع للقارح والمقروح للقارح الى تلك الحصبۃ وقومها ادکسۃ القوۃ المودعۃ فیہا وکذا ان کان الہواء قریباً منہا وليس المراد بوصول الہواء الحاصل للصوت الى السامعۃ انّ ہواء واحد ابعینہ یتوج وتکيف بالصوت ویوصلہ الیہا بل انّ ما یجاءر ذلك الہواء المتکيف بالصوت یتمرّج وتکيف بالصوت ایضاً وکذا الى ان یتوج وتکيف به الہواء المرکذ فی الصماخ فیدرکہ السامعۃ حیثین

**ترجمہ** پس نفس جو ایہ کیلئے ان آثار کے اعتبار سے جو اس کیلئے خاص ہے ایک قوت مد رکتہ ہے اور ایک محرکہ ہے بہر حال مد رکتہ پس وہ یا تو ظاہر میں ہے یا باطن میں۔ بہر حال وہ جو ظاہر میں ہے پس وہ پانچ ہیں اور مد رکتہ یہ ہے کہ جو اس ظاہر میں سے ہم کو جو معلوم ہیں وہ پانچ ہیں نہ کہ جن کا نفس الامر میں متحقق ہونا ممکن ہے یا جو نفس الامر میں متحقق ہیں وہ ایسے ہیں (یعنی پانچ ہیں) اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ نفس الامر میں بعض حیوانوں کیلئے کوئی اور حالت متحقق ہو اگرچہ ہم اس کو نہ جانتے ہوں جیسے کہ مادر زار نابینا دیکھنے کی قوت کو نہیں جانتا اور نامرد شخص جماع کی لذت کو نہیں جانتا (ان پانچ قوتوں میں سے ایک) سمع ہے اور یہ وہ قوت ہے جو اس پٹھے میں سپرد کیگئی ہے جو بکھا ہوا کان کے اس سوراخ کی گہرائی میں جس میں ہوا رکھی ہوئی ہے ڈھول کی طرح پس جب آواز کی صفت سے متصف ہو نیوالی ہوا اپنے حرکت کرنے کی وجہ سے جو سخت کھٹکھٹانے یا اکھاڑنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے کھٹکھٹائی ہوئی شے کے کھٹکھٹانے والی شے کے اور اکھاڑی ہوئی شے کے اکھاڑنے والی شے کے برابر ہونے کے ساتھ۔ اس پٹھے تک پہنچتی ہے اور اس کو کھٹکھٹائی ہے تو وہ قوت جو پٹھے میں رکھی ہوئی ہے اس (آواز) کا ادراک کر لیتی ہے اور ایسے ہی اگر ہوا پٹھے کے قریب ہوتی ہے اور آواز کو اٹھانے والی ہوا کے قوت سے متصف ہوتی ہے اور آواز کو اس پٹھے تک پہنچا دیتی ہے بلکہ (مراد یہ ہے) کہ وہ ہوا جو آواز کے ساتھ متصف ہوا کے متصل ہوتی ہے وہ بھی حرکت کرتی ہے اور آواز کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے اور اسی طرح (سلسلہ چلا رہتا ہے) یہاں تک کہ وہ ہوا متحرک اور

اور آواز کے ساتھ مصنف ہو جاتی ہے جو کان کے سوراخ میں ٹھہری ہوئی ہوتی ہے پس آواز کا قوتِ سامعہ اس وقت ادراک کر لیتی ہے۔

**تشریح** فلما باعتبار ما يغصها الخ چونکہ نفسِ حیوانیہ کیلئے دماغِ مخصوص ہوتے ہیں ایک ادراکِ جزئیاتِ حیوانیہ دوسرا حرکتِ ارادیہ اس لئے اس کے اندر دو قوتیں ہوتی ہیں ایک قوتِ مدبرکہ جو جزئیاتِ جسمانیہ کا ادراک کرنے والی ہے دوسری قوتِ محرکہ جو حرکتِ ارادیہ کرانے والی ہے، قوت کو مدبرکہ مجازاً اکید یا گیا ہے ورنہ تو حکما کے نزدیک مدبرکہ دراصل نفس ہوتا ہے اور قوتِ ادراک کیلئے وسیلہ ہوتی ہے تسمیۃً لئیسبب باسم السبب کے قبیل سے قوت کو مدبرکہ کہہ دیا جاتا ہے۔

اما المدركة فهي اما في الظاهر الخ قوتِ مدبرکہ دو قسم پر ہے ظاہرہ اور باطنہ۔ ظاہرہ سے مراد دماغ سے باہر کی قوتیں اور باطنہ سے مراد دماغ کے اندر کی قوتیں ہیں جن کو حواسِ خمسہ ظاہرہ اور حواسِ خمسہ باطنہ کہا جاتا ہے حواسِ خمسہ ظاہرہ یہ ہیں۔ قوتِ سامعہ (سننے کی قوت) قوتِ باصرہ (دیکھنے کی قوت) قوتِ شامہ (سونگھنے کی قوت) قوتِ ذائقہ (چکھنے کی قوت) قوتِ لاشہ (چھونے کی قوت)۔ اور حواسِ خمسہ باطنہ یہ ہیں۔ حسِ مشترک، خیال، وشم، حافظہ۔ مشعرۃً اس طرح یہ مدبرکہ قوتیں کل دس ہو جاتی ہیں۔

والمراد ان المعلوم لنا الخ۔ مصنف کے کلام سے چونکہ یہ دہم ہو سکتا تھا کہ حواسِ ظاہرہ نفسِ الامر میں پانچ ہی میں منحصر ہیں حالانکہ نفسِ الامر میں اس انحصار پر کوئی دلیل قطعی موجود نہیں ہے اس لئے شارح اس دہم کو دور کرتے ہیں کہ مصنف کی ماہِ نفسِ الامر میں انحصار نہیں ہے کہ نفسِ الامر میں پانچ ہی قوتیں پائی جاتی ہیں یا پانچ ہی کا پایا جانا ممکن ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ہماری معلومات کے اعتبار سے حواسِ ظاہرہ پانچ میں منحصر ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی حیوان کو حق سبحانہ و تعالیٰ نے کوئی چھٹا حواسہ بھی عطا فرمایا ہو مگر وہ ہماری معلومات اور تتبع و تلاش میں نہ آیا ہو کیونکہ عدم وجدان یا عدم علم عدم وجود کی دلیل نہیں ہے جیسا کہ بیچارہ مادر زاد اندھا دیکھنے کی قوت کو نہیں جانتا وہ تو یہ سمجھتا ہے کہ حواسِ ظاہرہ چار ہی ہیں اسی طرح نامرد انسان جس میں عورتوں کی خواہش نہیں ہوتی اور جماع پر قادر ہی نہیں ہوتا وہ بیچارہ جماعِ کلدت اور چاشنی کو نہیں جانتا حالانکہ یہ دونوں چیزیں نفسِ الامر میں موجود ہیں۔

**العديتین۔** بروزن بستین بمعنی وہ مرد جو عورتوں کی خواہش نہ رکھتا ہو اور وہ عورت جو مردوں کی خواہش نہ رکھتی ہو **السمیح وهو قوة مؤدعة۔** حواسِ خمسہ ظاہرہ کو بیان کرتے ہیں مصنف نے ان میں سے سیمح کو مقدم کیا ہے اس لئے کہ اس کا ادراک تمام جہات کو شامل ہے کہ قوتِ سامعہ تمام جہات سے آوازوں کا ادراک کرتی ہے بخلاف بصر کے کہ وہ جہتِ مقابلہ (سامنے کی جہت) ہی سے ادراک کرتی ہے قرآن پاک میں بھی سیمح کو بصر پر مقدم کیا گیا ہے ارشاد باری ہے **إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَ مُسْتَوْلَا (پ) وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ الْآیة (پ)۔** شارح نے قوتِ سامعہ کی تشریح کی ہے کہ یہ وہ قوت ہے جو کان کے سوراخ کی گہرائی میں کبھی ہولی کھلتی میں رکھی ہوئی ہے جہاں ہوا جموس ہوتی ہے جس طرح ڈھول کے اندر ہوتی ہے، عصبۃ کے معنی پتے

کے آتے ہیں۔ مراد یہاں پر باریک سا پٹھا ہے جس کو جھلی کہتے ہیں مُقْتَر کے معنی باطن اور گہرائی الصِّمَاح بمعنی کان کا سورخ، مُتَقَوِّق بمعنی مجوسس احتقان (انتقال) سے ہے بمعنی رُکنا۔ مجوس ہونا۔ یعنی کان کے سورخ کے اندر کی گہرائی میں جہاں ہوا مجوس ہوتی ہے اس میں ایک سفید جھلی ہوتی ہے اس میں حق تعالیٰ قوت سامعہ رکھی ہے القی فیہا۔ یہ سورخ کی صفت ہے اس لئے کہ جو اعضاء کمر میں وہ عربی میں مؤنث استعمال ہوتے ہیں اور اس کو عصبۃ کی صفت بھی بنایا جاسکتا ہے۔

فاذا وصل الهواء الى قوت سامعہ آوازوں کا ادراک کس طرح کرتے ہیں اس کی کیفیت بیان کرتے ہیں کہ جب مثلاً سختی کے ساتھ کسی چیز کو کسی چیز پر مار کر کھٹکھٹایا جاتا ہے یا کسی شے کو سختی کے ساتھ اکھاڑا جاتا ہے یا کسی طرح کوئی آواز ہو۔ نیز وغیرہ سے پیدا ہوتی ہے تو اس آواز کے ساتھ ہوا متکثف اور متصف ہو کر کان کے راستہ سے جھلی تک پہنچتی ہے اور اس سے ٹکراتی ہے جس سے جھلی میں رکھی ہوئی قوت سامعہ اس آواز کا ادراک کر لیتی معلوم ہوا کہ آواز کاسنائی دینا ہوا کے واسطے سے ہوتا ہے اگر آواز اور قوت سامعہ کے درمیان کوئی ایسے شے جائے جو آواز سے متصف ہو اور کان تک پہنچنے سے روکتی ہو جیسے آئینہ وغیرہ تو اس آواز کا ادراک نہیں ہو سکتا جیسا کہ مجرب اور مشاہد ہے۔

للمتوجه الحاصل۔ لشموج باب فعمل کامصدر بمعنی پانی کا حرکت کرنا لہریں مارنا۔ موج کے معنی پانی کی لہر۔ آواز کے ساتھ ہوا کے متصف ہونے کو پانی کی لہروں کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح پانی میں ڈھیلا وغیرہ پھینکنے سے پانی متحرک ہوتا ہے اور اس کی حرکت کی لہریں دور تک پہنچ جاتی ہیں اسی طرح ہوا کا آواز کے ساتھ متصف ہونا بھی رفتہ رفتہ دور تک چل کر کان کے سورخ تک پہنچ جاتا ہے۔

قوع او قلع عثیفین۔ قرع یقرع (دفع) قرعاً ماناً۔ کھٹکھٹانا۔ قلع یقلع (دفع) قلعاً اکھاڑنا۔ عنیف بمعنی سخت یعنی قرع اور قلع دونوں سخت ہونا ضروری ہے اگر آہستہ مارا جائے یا آہستگی کے ساتھ کسی شے کو اکھاڑا اور توڑا جائے تو اس سے آواز پیدا نہیں ہوتی۔

مع مفاد صفة المقروع للقارع الخ۔ مقاومة کے معنی برابر ہونا یعنی قارع اور مقروع دونوں سختی میں برابر ہونے چاہئیں اگر ان میں سے کوئی ایک نرم ہو جیسے روٹی کے ڈھیر پر پتھر مارا جائے یا پتھر کے اوپر روٹی مارا جائے تو ظاہر ہے کہ آواز پیدا نہیں ہوتی جب دونوں سخت ہوں گے تبھی آواز پیدا ہوگی۔ اسی طرح قلع اور مقروع دونوں سختی میں برابر ہوں اگر اکھاڑنے والا کسی شے کو آہستگی کے ساتھ اکھاڑے اور پھاڑے تو آواز پیدا نہیں ہوتی مثلاً آپ کسی کاغذ وغیرہ کو ایک دم سختی کے ساتھ پھاڑیں تو آواز پیدا ہوگی اور اگر آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا پھاڑیں تو آواز نہیں ہوگی۔

وقرعھا۔ یہ وصل پر معطوف ہے یعنی جب ہوا اس جھلی تک پہنچتی ہے اور اس جھلی کو کھٹکھٹاتی ہے۔ وكذا ادنا كان الهواء قريباً منها۔ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ آواز کے ساتھ متصف ہوا کا دور سے آکر عصبہ کو کھٹکھٹانا ضروری نہیں ہے بلکہ ہوا کا جھلی کے قریب ہونا بھی کافی ہے چنانچہ کان کے بالکل قریب سے اگر کوئی

آواز آئے اس سے بھی کان کے اندر کی ہوا جو عصب کے قریب ہے متکثف ہوگی اور قوت سامعہ اس کا ادراک کر لے گی۔  
 وہیں المراد بوصول الهواء الحامل للصوت إلا ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آواز کے ساتھ متکثف  
 ہونے والی ہوا تو تھوڑی سی مشخص زمین ہوا ہوگی وہ ہوا زائد سے زائد دو چار آدمیوں کے کانوں میں پہنچنی چاہئے اور دو چار  
 آدمیوں ہی کو آواز سنائی دینی چاہئے حالانکہ ایک آواز کو ایک ہی وقت میں ایک ساتھ سینکڑوں اور ہزاروں آدمی سن لیتے  
 ہیں ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس کا جواب دیتے ہیں کہ بعینہ ایک ہی ہوا اتنی تک نہیں پہنچتی بلکہ یہ ہوا اپنے متصل ہوا کو آواز کے  
 ساتھ منتقل کر دیتی ہے پھر وہ ہوا اپنے متصل ہوا کو تکثیف کر دیتی ہے اس طرح تکثیف و نقصان کا سلسلہ چلتا رہتا ہے اور اس  
 مقام کی فضا میں پھیلی ہوئی کافی وسیع ریزلٹ ہوا آواز کے ساتھ منتقل ہو جاتا ہے یہاں تک کہ پورے مجمع کے کانوں میں  
 جو ہوا موجود ہے وہ تکثیف ہو جاتا ہے اور سب لوگ اس آواز کو سن لیتے ہیں۔ اور آواز جتنی بلند ہوتی ہے اتنی ہی زیادہ  
 ہوا متکثف ہوتی ہے اور دوتک آواز سنائی دیتی ہے۔

والبصر وهو قوة في ملتقى عصبين نابتئین من مقدم الدماغ مجوفتین تتقاربان حتى  
 تتلاقیا وتقا طاقا طعاصليشيا وبصير تجريفهما واحد انما تتباعدا ان الى العينين  
 فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور والمذاهب  
 المشهورة للعلماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرباضيين وهو ان الابصار يخرج  
 شعاع من العينين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم  
 انهما اختلفوا فيما بينهما فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مضمت وذو جماعة اخرى  
 الى انه مركب من مخروط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم  
 تمتد متفرقة الى المبصر كما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك المخروط اذ ركز البصر وما وقع  
 بين اطراف تلك المخروط لمركب ركة ولذلك يخفى على البصر المسامات التي في غاية البعد في  
 سطح المبصر ات ذهاب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العينين خط واحد مستقيم فاذا  
 انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طولہ وعرضه حركة في غاية السرعة وتتحيل بحركته  
 هيئة مخروطية

ترجمہ اور (ان حواس خمسہ ظاہرہ میں سے دوسرا) بصر ہے اور یہ تو ت ہے جو ایسے دو پٹھوں کے ملنے کی  
 جگہ میں رکھی ہوئی ہے جو دماغ کے اگلے حصہ سے ابھرنے والے ہیں اندر سے خالی ہیں دونوں قریب قریب  
 ہوتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ دونوں ملاقات کرتے ہیں اور آپس میں ایک دوسرے کو چلبلی طریقہ پر کاٹتے ہیں  
 اور ان دونوں کا اندر والی حصہ ایک ہو جاتا ہے پھر دونوں ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہوئے آنکھوں تک پہنچ جاتے  
 ہیں پس یہ اندر کی خالی جگہ ملاقات کرنے کے مقام میں ہے اس میں قوت باصرہ رکھی گئی ہے اور اس (مقام) کا نام

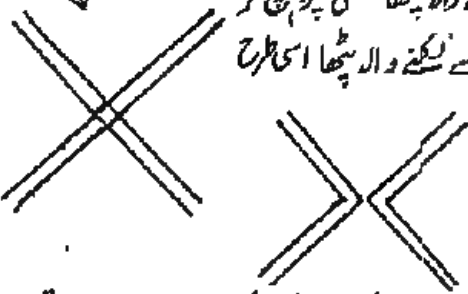


جمع النور دکھا جاتا ہے اور دیکھنے کے بارے میں حکما کے مشہور مذاہب تین ہیں پہلا مذہب ریاضیین کا ہے اور وہ یہ ہے کہ دیکھنا آنکھوں سے شعاع نکلنے کے ذریعہ ہوتا ہے مخروطی ہیئت پر جس کا سر آنکھ کے مرکز کے پاس اور اس کا پیچھے کا حصہ دیکھی جانے والی شے کی سطح کے پاس ہوتا ہے پھر انھوں نے آپس میں اختلاف کیا ہے پس ایک جماعت تو اس طرف گئی ہے کہ یہ مخروط ٹھوس ہوتا ہے اور دوسری جماعت اس طرف گئی ہے کہ یہ شعاعوں کے سیدھے خطوط سے مرکب ہوتا ہے جن کے وہ کنارے جو آنکھ کے متصل ہیں اس کے مرکز کے پاس اکٹھے ہو جاتے ہیں پھر جدا جدا ہو کر دیکھی جانے والی شے تک دراز ہو جاتے ہیں پس دیکھی جانے والی شے کا راجحہ حصہ میں پہلے خطوط کے کندے منطبق (رہت) ہو جاتے ہیں، اس کو آنکھ ادراک کر لیتی ہے اور جو حصہ ان خطوط کے کناروں کے درمیان واقع ہو جاتا ہے اس کا ادراک نہیں کرتی اور اسی وجہ سے آنکھ پر وہ سوراخ پوشیدہ رہ جاتے ہیں جو دکھائی دینے والی چیزوں کی سطحوں میں نہایت باریکی میں ہوتے ہیں اور تیسری جماعت اس طرف گئی ہے کہ آنکھوں سے نکلنے والا ایک سیدھا خط ہوتا ہے پس جب وہ (خط) دکھائی دینے والی شے تک پہنچتا ہے تو اس کی سطح پر اس کی لمبائی اور چوڑائی کی جہتوں میں انتہائی تیزی کے ساتھ حرکت کرتا ہے اور اس کے حرکت کرنے سے ایک مخروطی ہیئت خیال میں پیدا ہوتی ہے،

## تشریح

والبصر وهو قوة في ملتقى الوتر - جو اس خمیہ نظا پرہ میں سے دوسری قوت قوت باہرہ ہے۔ وہ قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصہ میں دو ابھرے ہوئے پٹھوں کے ملتقی میں رکھی ہوئی ہے یعنی حق تعالیٰ نے پارپ اور تلکی کی طرح اندر سے خالی دو پٹھے بنائے ہیں جو دماغ کے اگلے حصہ سے اُبھرے ہیں اور رفتہ رفتہ قریب ہوتے ہوئے دونوں مل گئے ہیں پھر دونوں جدا ہو کر در در ہوتے ہوئے دونوں آنکھوں تک پہنچ گئے ہیں تو درمیان میں جہاں وہ دو پٹھے آپس میں ملتے ہیں وہاں اگر ان کی تجلیف یعنی اندورنی خالی حصہ ایک ہو جاتا ہے اس مقام کو ملتقی العصبین کہتے ہیں اور اسی کو جمع النور بھی کہا جاتا ہے اس ملتقی میں حق تعالیٰ نے قوت باہرہ رکھی ہے،

و تقاطعها اتفاقاً صلیبياً - حکماء کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ دونوں پٹھے جب آپس میں ملتے ہیں تو تقاطع کے ساتھ یعنی ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے ملتے ہیں یا بغیر تقاطع کے۔ اکثر حضرات تو فرماتے ہیں کہ تقاطع کے ساتھ سے ہیں دائیں طرف سے نکلنے والا پٹھا بائیں آنکھ تک پہنچتا ہے اور بائیں جانب سے نکلنے والا دائیں آنکھ تک پہنچتا ہے لہذا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ بغیر تقاطع کے ملتے ہیں دائیں جانب سے نکلنے والا پٹھا ملتقی پر پہنچ کر دائیں طرف ہی کو مڑ کر بائیں آنکھ تک پہنچ جاتا ہے اور بائیں طرف سے نکلنے والا پٹھا اسی طرح بائیں طرف ہی کو مڑ کر بائیں آنکھ تک پہنچ جاتا ہے لہذا۔



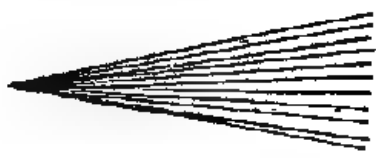
شراح کا کلام دونوں مذہبوں کو شامل ہے البتہ یہ کہا جائے گا کہ پہلی صورت میں تقاطع حقیقہ ہے اور دوسری صورت میں حقیقہ تو تقاطع نہیں۔ مگر مجازاً اس کو تقاطع سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔ تقاطع صلیبی کا مطلب یہ ہے کہ ایسا تقاطع جو صلیب میں واقع ہوتا ہے، صلیب کے معنی وہ لکڑی جس پر سولہ دی جاتی ہے اس کی شکل ایسی ہوتی ہے جس طرح دو خط ہوتے ہیں

ہیں۔ مگر مجازاً اس کو تقاطع سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔ تقاطع صلیبی کا مطلب یہ ہے کہ ایسا تقاطع جو صلیب میں واقع ہوتا ہے، صلیب کے معنی وہ لکڑی جس پر سولہ دی جاتی ہے اس کی شکل ایسی ہوتی ہے جس طرح دو خط ہوتے ہیں

جو آپس میں ایک دوسرے کو کاٹتے ہیں +

ولذین درجهم النور۔ کیونکہ وہ روشنی کا مقام ہے اس لئے اس کو مجمع النور کہتے ہیں۔

وللذہاب المشہورۃ للحکماء الخ۔ البصار کی کیفیت یعنی قوت باصرہ سے رویت کس طرح ہوتی ہے اس کے متعلق حکماء کے تین مذاہب مشہور ہیں۔ حکماء ریاضیین کا مذہب یہ ہے کہ رویت آنکھوں سے شعاعیں نکلنے کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی رائی (دیکھنے والے) کا آنکھ سے شعاعیں نکل کر مرئی (دیکھی جانے والی شے) پر پڑتی ہیں اس طرح کہ تمام شعاعوں کے مجموعہ کی ایک جانب جو نوکدار ہوتی ہے وہ آنکھ کے مرکز یعنی پتلی کے بالکل بیچ کے حصہ پر ہوتا ہے جس نوکدار جانب کو اس کہتے ہیں اور دوسری جانب جو چوڑی ہوتی ہے وہ مرئی کی سطح پر ہوتا ہے اس جانب کو قاعدہ کہتے ہیں اور اس سے



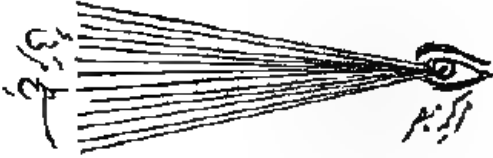
ایک مخروطی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسی کہ گاجر کی شکل ہوتی ہے۔ لہذا مخروطی شکل کو کہتے ہیں جو ایک طرف سے نوکدار دوسری طرف سے چوڑی ہوتی ہے۔



شعاع انہم اختلفوا فیما بینہم۔ آنکھوں سے نکلنے والی شعاعوں کی پھر کیفیت کیا ہوتی ہے اس بارے میں حکماء ریاضیین کی تین جماعتیں ہو گئی ہیں۔ ایک جماعت کا کہنا تو یہ ہے کہ شعاعوں سے بننے والی مخروطی شکل بالکل ٹھوس ہوتی ہے شعاعوں کے بیچ میں کوئی خالی جگہ نہیں ہوتی لہذا۔



ایک دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ مخروطی شکل شعاعوں کے خطوط مستقیم سے مرکب ہوتی ہے ان شعاعوں کے درمیان جگہ خالی رہتی ہے ان خطوط کے وہ کنارے جو آنکھ کے متصل ہوتے ہیں وہ مرکز بصر کے پاس اکٹھے ہو جاتے ہیں اور دوسری طرف کے کنارے متفرق ہو کر مرئی تک دراز ہو جاتے ہیں مرئی کے جن جن حصوں پر خطوط شعاعیہ کے کنارے جا کر منطبق اور ٹٹ پڑتے ہیں ان کی رویت ہوتی ہے اور جو حصے خطوط کے کناروں کے درمیان رہ جاتے ہیں ان کا ادراک نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بدن کے اندر جو انتہائی باریک مسامات اور سوراخ ہوتے ہیں وہ نظر نہیں آتے کیونکہ خطوط شعاعیہ کے کنارے ان پر منطبق نہیں ہوتے وہ مسامات خطوط کے درمیان رہ جاتے ہیں تو اگر یہ ادراک کیلئے خطوط شعاعیہ کا مرئی پر انطباق شرط ہے اس کیفیت کی شکل یہ ہوتی ہے۔



تیسری جماعت کا مذہب یہ ہے کہ آنکھوں سے نکلنے والا صرف ایک ہی خط مستقیم ہوتا ہے وہ بصر سے نکل کر جب مرئی تک پہنچتا ہے تو آنکھ سے متصل کنارہ تو مرکز بصر پر اپنی جگہ قائم اور ساکن رہتا ہے اور دوسرا کنارہ جو مرئی سے متصل ہے وہ مرئی کی سطح پر طول و عرض میں بڑی تیزی کے ساتھ اس طرح حرکت کرتا ہے کہ اس سے ایک مخروطی شکل متخیل ہوتی ہے۔ خارج میں تو وہ ایک خط مستقیم ہوتا ہے مگر ایک طرف سے حرکت کرنے کی وجہ سے خیال میں مخروطی شکل محسوس

ہے یہ شعاعیں اگرچہ ویسے تو نظر نہیں آتیں لیکن جب سورج یا کسی روشن چیز اور بلب وغیرہ کی طرف نظر کر کے ہیں تو آنکھوں سے چمکدار تار سے نکلنے ہوئے دکھائی دیتے ہیں یہاں وہ شعاعیں ہوتی ہیں ۱۲

ہوتی ہے جیسے نقطہ کی حرکت مستقیمہ کی درجہ سے خط مستقیم اور حرکت مستدیرہ کی درجہ سے دائرہ متعین ہوتا ہے جیسا کہ شعاع قرآنیہ کی مثال ۳۰ پر گزر چکی ہے کہ وہ ایک شعاع اور انگارہ ہوتا ہے مگر گھومنے کی درجہ سے دائرہ نظر آتا ہے،

الثانی مذهب الطبعیین وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره قالوا ان مقابلة البصر للباصرة توجب استعداد الفیض به صورة علی الجلیدیة یعنی فی الابصار الانطباع فی الجلیدیة والایری الشئ الواحد شیئین لانطباع صورته بییدیة العینین بل لا ید من تادی الصورة الی ملتقى العصبتین المحورتین ومنه الی الحس المشترك ولصیرید وابتادی الصورة من الجلیدیة الی الملتقى ومنه الی الحس المشترك انتقال العرض الذی هو الصورة بل ارادوا ان الطباعها فی الجلیدیة معدة لفیضان الصورة علی الملتقى وفیضانها علی الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار لیس بالانطباع ولا بخروج الشعاع الذی فی البصر بل ان الهواء المشف الذي بین الرائی والمرئی یتکلیف بکیفیة الشعاع الذی فی البصر ویصیر ذلک الة للابصار

**تشریح** دوسرا مذہب طبعیین کا ہے اور وہ یہ ہے کہ دیکھنا نقش ہونے کے ذریعہ ہوتا ہے اور یہی ارسطو اور اس کے متبعین کے نزدیک مختار ہے جیسے شیخ رئیس وغیرہ انہوں نے کہا ہے کہ مرئی کا آنکھ کے سامنے ہونا ایسی صلاحیت کو واجب کرتا ہے جس سے مرئی کی صورت جلیدیہ (آنکھ کی مہمانی رطوبت) پر جاری ہو جاتی ہے (نقش ہو جاتی ہے) اور دیکھنے کیلئے جلیدیہ میں نقش ہو جانا کافی نہیں ہے ورنہ تو لیک شے کی دو شے دکھائی دینی چاہئیں اس کی صورت کے نقش ہونے کی وجہ سے دونوں آنکھوں کی دونوں رطوبتوں میں بلکہ اس صورت کا ان دونوں اندر سے خالی پھولنے لگتی ہوگی اور وہاں سے حس مشترک تک پہنچا ضروری ہے اور جلیدیہ سے ملتی ہوگی اور وہاں سے حس مشترک تک صورت کے پہنچنے سے انہوں نے عرض کا جو کہ صورت ہے منتقل ہونا مراد نہیں لیا ہے بلکہ انہوں نے یہ مراد لیا ہے کہ اس صورت کا جلیدیہ میں نقش ہو جانا تیار کرنے والا ہے اس کے جاری ہونے کو ملتی ہوگی اور اس کا جاری ہونا اس (ملتی) پر تیار کرنے والا ہے اس کے جاری ہونے کو حس مشترک پر اور تیسرا مذہب حکماء کی ایک جماعت کا ہے اور وہ یہ ہے کہ دیکھنا تو نقش ہونے کے ذریعہ ہوتا ہے اور نہ اس شعاع کے نکلنے سے جو آنکھ میں ہوتی ہے بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ صاف و شفاف ہو جو دیکھنے والے اور دکھی جانے والی شے کے درمیان ہوتی ہے وہ اس شعاع سے متصف ہو جاتی ہے جو آنکھ میں ہے اور اس (صاف) کی وجہ سے وہ (ہوا) دیکھنے کا واسطہ بن جاتی ہے

**تشریح** الثانی مذهب الطبعیین۔ مذاہب مشہورہ شہ سے دوسرا مذہب حکماء طبعیین کا ہے کہ رویت الطباع دار تمام یعنی صورت کے نقش ہونے اور چھپنے کی وجہ سے ہوتی ہے

اسی کو اسطو اور اس کے قلعین شیخ رئیس ابوعلی بن سینا وغیرہ نے اختیار کیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ مرنے والے جانگم کے مقابل اور سامنے ہوتی ہے تو اس سے ایک ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ مرنے کی صورت آنکھ کے اندر موجود جلید پر نقش ہو جاتی اور چھپ جاتی ہے اس کے واسطے وہ نئے مرنے نظر آجاتا ہے۔ جلید یہ کیا چیز ہے اس کو بھی سمجھو۔

علی الجلید یہ آنکھ کے اندر موجود رطوبتوں میں سے زہج کی رطوبت کو جلید یہ کہتے ہیں۔ آنکھ کے اندر سات طبقات اور تین رطوبتیں ہوتی ہیں۔ سات طبقات کے نام یہ ہیں۔ طبقہ مہلبیہ، طبقہ شمیہ، طبقہ شبکیہ، طبقہ عنکبوتیہ، طبقہ معصیہ، طبقہ قرینیہ، طبقہ ملتحمہ، ان طبقات کو عوام الناس پر دوں سے تعبیر کرتے ہیں کہ آنکھ میں سات پردے ہوتے ہیں اور تین رطوبتوں کے نام یہ ہیں۔ رطوبت زجاجیہ، رطوبت جلیدیہ، رطوبت بھینسیہ، جلید یہ جلید کی طرف منسوب ہے جلید اس شہم کو کہتے ہیں جو زمین پر گر کر جم جائے یہ رطوبت چمکدار جمی ہوئی شہم کی طرح ہوتی ہے اس لئے اس کو جلید یہ کہا جاتا ہے،

ولا یکنی لالا بصار الا لطباع الخ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ اگر رویت انطباع صورت کے ذریعہ ہوتا ہے تو دونوں آنکھوں سے دیکھنے کے وقت ایک چیز دو نظر آتی چاہیں اس لئے کہ صورت کا انطباع دونوں آنکھوں کی دونوں جلیدوں میں ہوتا ہے حالانکہ ایک شے ایک ہی نظر آتی ہے خواہ ایک آنکھ سے دیکھا جائے یا دونوں سے؟ اس کا جواب دیتے ہیں کہ رویت کیلئے جلید یہ صورت کا انطباع کافی نہیں ہے بلکہ دونوں آنکھوں میں انطباع کے بعد وہ صورتیں ملتقی الحصبینین (مجمع النور) میں پہنچ جاتی، یہاں جا کر وہ دونوں صورتیں ایک ہی ہو جاتی ہیں۔ اس لئے ایک ہی چیز نظر آتی ہے پھر وہ صورت ملتقی سے قوت حسن مشترک میں پہنچ جاتی ہے اور وہاں جا کر محفوظ ہو جاتی ہے قوت حسن مشترک یہ حواس خمسہ باطن میں سے ایک قوت ہے جو مقدم دماغ میں رکھی ہوئی ہے جس کا بیان مختصر یہ آ رہا ہے

ولحدیر یدوا بتادوی الصوره الخ ایک اشکال اور ہوتا ہے اس کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ صورت تو ایک عرض ہے اور عرض کا انتقال اپنے محل سے محال ہوتا ہے تو یہ صورت جلید یہ سے منتقل ہو کر ملتقی میں پھر وہاں سے حسن مشترک میں کیسے چلی جاتی ہے اس کا جواب دیتے ہیں کہ صورت کے ملتقی میں اور حسن مشترک میں پہنچنے سے مراد یہ نہیں ہے کہ صورت جو کہ ایک عرض ہے وہ جلید یہ سے منتقل اور جلید ہو کر ملتقی میں پہنچتی ہے اور جلید یہ میں باقی نہیں رہتی پھر ملتقی سے جدا ہو کر حسن مشترک میں چلی جاتی ہے اور ملتقی میں باقی نہیں رہتی بلکہ مراد یہ ہے کہ جب صورت جلید یہ میں منطبع (نقش) ہوتی ہے تو یہ انطباع ایسی استعداد پیدا کرتا ہے کہ جلید یہ میں باقی رہتے ہوئے اس صورت کا فیضان ملتقی پر ہو جاتا، یعنی ملتقی میں بھی چھپ جاتی ہے پھر وہاں باقی رہتے ہوئے حسن مشترک پر اس کا فیضان ہو جاتا ہے اور وہاں بھی نقش ہو جاتا ہے جیسا کہ ایک آئینہ میں مرنے کی صورت نقش ہوتی ہے اس آئینہ کے مقابل دوسرا آئینہ کھینچ کر دیا جائے تو وہ صورت سب آئینوں میں نقش ہو جاتی ہے کسی آئینہ سے منتقل اور جدا نہیں ہوتی۔ حکماء و طبعیین نے اپنے اس مذاہب پر دلیل پیش کی ہے کہ جب ہم سورج یا کسی روشن بلب اور ٹیوب لائٹ وغیرہ کی طرف دیر تک نظر کر کے آنکھ بند کرتے ہیں تو اس کا تصویر عروس ہوتی رہتی ہے اسی طرح جب گہرے سبز رنگ کی چیز کو دیکھا جائے اس کے بعد کسی دوسرے

رنگ کی بننے کو دیکھا جائے تو وہ دوسرا رنگ خالص نظر نہیں آتا بلکہ سبز رنگ کے ساتھ غلوظ نظر آتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چیزوں کی صورتیں آنکھوں میں چھپتی اور نقش ہوتی ہیں۔ مگر فریق اول نے اس دلیل کو رد کیا ہے اور کہتے ہیں کہ آنکھیں بند کرنے کے بعد صورت کا محسوس ہونا جلیدیر میں منطبع ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ جس مشترک میں محفوظ ہو جانے کی وجہ ہوتا ہے مگر طبعین کی طرف سے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جس مشترک میں محفوظ ہونے کی حالت دوسری ہوتی ہے اس میں صورت کا سامنے مشاہدہ نہیں ہوتا اور یہاں آنکھیں بند کرنے کے بعد جو صورت محسوس ہوتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے جیسا کہ سامنے مشاہدہ ہوتا ہو۔ پس دونوں حالتوں میں فرق ہے کمالا یعنی علی من لہ فہم صحیح۔

والثالث مذهب طائفة التیسرا مذہب حکماء کی ایک جماعت یعنی اشرافین کا ہے کہ رویت نہ تو شعاع بصری کے خروج سے ہوتی ہے اور نہ انطباع و ارتسام سے، بلکہ صاف شفاف ہونا کے واسطے ہوتی ہے یعنی رائی اور مرئی کے درمیان جو صاف شفاف ہوا ہوتا ہے وہ شعاع بصری کی کیفیت کے ساتھ تکلیف اور صفت ہو جاتا ہے اور یہ ہوا رویت کا واسطہ اور ذریعہ بن جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر رائی مرئی کے درمیان صاف شفاف ہوا ہو بلکہ گرد و غبار ہو تو رویت نہیں ہوتی۔

والشعر وهو قوة في زايد تين ثابتين من مقدم الدماغ شبيهتين بحممتي الشدي  
والجمهور على ان الهواء المترسط بين القرية الشامة وذی الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب نالاً  
الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها وقال بعضهم سببه التجزي والفصال اجزاء  
من ذی الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيقبل الى الشامة وقد يقال انه يفعل ذو  
الرائحة في الشامة من غير استعانة في الهواء ولا تجزي والفصال والذوق وهو قوة في  
العصب المفروش على جرم اللسان وادراكها بتوسط الرطوبة اللحابية بان يخالطها اجزاء  
لطيفة من ذی الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائفة  
فالمحسوس حينئذ حصر كيفية ذی الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر  
الحامل للكيفية الى الحاسة اذ بان تكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص  
وحدها فيكون المحسوس كيفيةها واللمس وهو قوة في العصبية المخالطة لاكثر السيدات  
ونهب الجمهور الى انها قوة واحدة وقال كثير من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة  
الحاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة وبين الخشونة والملاسة وبين  
اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة

ترجمہ کے اور (حواس خمسہ ظاہرہ میں سے) تیسری قوت) شمع (سوگننے والی قوت) ہے اور یہ وہ قوت ہے جو  
(گوشت کے) دوزائد ٹکڑوں میں ہے جو درماغ کے ننگے حصے سے ابھرتے ہوئے ہیں جو روزوں پستان کی  
گھنڈیوں کے مشابہ ہیں اور جہور اس بات پر ہیں کہ جو ہوا قوت شامہ اور بودالی چیز کے درمیان ہے وہ بو کے ساتھ متفق

ہو جاتی ہے (پیلے، قریب والی والی ہوا پھر اس سے قریب والی ہوا یہاں تک کہ یہ (ذکیف) اس (ہوا) تک پہنچ جاتا ہے جس کے متصل قوتِ شامہ ہے پس وہ (قوت) راعنہ کا ادراک کر لیتی ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس (ادراکِ راعنہ) کا سبب تجزی یعنی بُو والی چیز سے اجزاء کا جدا ہونا ہے جن کے ساتھ اجزاء ہوا لپیٹ لیا جاتے ہیں پس یہ اجزاء شامہ تک پہنچ جاتے ہیں اور کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ بُو والی چیز قوتِ شامہ میں اثر کرتی ہے ہوا میں کیفیت کے بدلے بغیر اور تجزی اور جدا ہونے کے بغیر۔ اور ان میں سے چوتھی قوت (ذوق) (چکھنے کی قوت) ہے اور یہ وہ قوت ہے جو زبان کے جسم پر پکچھے ہو چکے ہیں ہے اور اس کا ادراک کرنا تنھوک کی رطوبت کے واسطے ہوتا ہے اس طور پر کہ رطوبت کے ساتھ ذائقہ والی چیز کے بلکہ اجزاء مل جاتے ہیں پھر رطوبت ان اجزاء کے ساتھ زبان کے جسم میں داخل ہو کر قوتِ ذائقہ تک پہنچ جاتی ہے۔ پس اس وقت محسوس ہو جاتی چیز وہ ذائقہ والی چیز کی کیفیت ہوتی ہے اور رطوبت واسطے ہوتی ہے کیفیت کو اٹھا ہوا ہے جوہر کے پہنچنے کو آسان کرنے کیلئے محسوس کر نیوالی قوت تک یا اس طریقہ پر کہ نفسِ رطوبت متصل ہونے کا وجہ سے ذائقہ کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے پس رطوبت تنہا ہی داخل ہوتی ہے پس رطوبت کی کیفیت محسوس ہوتی ہے اور (ان میں سے پانچویں قوت) (مسنس) (چھونے کی قوت) ہے اور یہ وہ قوت ہے جو بدن کے اکثر حصہ کے ساتھ ملے ہوئے پٹھے میں ہے اور جوہر اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ ایک ہی قوت ہے اور محققین میں سے بہت سوں نے کہا ہے اور انھیں میں سے شیخ (ابوعلی بن سینا) بھی ہیں کہ یہ چار قوتیں ہیں ایک گری اور ٹھنڈک کے درمیان فیصلہ کرنے والی اور (دوسری) تری اور خشکی کے درمیان اور (تیسری) کھردرے پن اور پکھنے پن کو درمیان اور (چوتھی) نرمی اور سختی کے درمیان (فیصلہ کرنے والی) اور ان میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے اضافہ کیا ہے اس قوت کا جو بھاری پن اور پلکے پن کے درمیان فیصلہ کرنے والی ہے۔

**تشریح** وَالشَّمْرُ وَهُوَ قُوَّةُ الْوَجْوِ اس ضمن ظاہرہ میں سے تیسری قوتِ شامہ (سونگھنے کی قوت) ہے۔ مقدمہ درانغ میں پستان گنڈیوں کے مشابہ دو اُبھرے ہوئے گوشٹ کے ٹکڑے ہیں ان میں یہ قوت رکھی ہوئی ہے جو خوشبو اور بدبو کا ادراک کرتی ہے۔

**جملہ شامی الشدٰی۔** حَلَمَةُ بِنْتِ الْحَارِ وَالْاَمَامِ پستان کا سر جس کو پستان کی گنڈی کہتے ہیں الشدٰی پستان والی جمہور علی ان الهواء الی قوتِ شامہ سے رواج کا ادراک کس طرح ہوتا ہے اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں۔ علی جمہور حضرات کا مذہب یہ ہے کہ ذی راعنہ (خوشبودار یا بدبو دار چیز) اور قوتِ شامہ کے درمیان جو ہوا ہوتی ہے وہ راعنہ کی کیفیت کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے اس طرح کہ پہلے ذی راعنہ کے قریب والی ہوا متصف ہوتی ہے پھر اس کے قریب والی ہوا پھر اس کے قریب والی ہوا یہاں تک کہ وہ ہوا جو قوتِ شامہ سے متصل ہے متصف ہو جاتی ہے تو قوتِ شامہ اس راعنہ کا ادراک کر لیتی ہے چونکہ یہ ادراک ہوا کے واسطے سے توڑ بیجا ہوتا ہے اس لئے مسافت کے قرب و بعد کے اعتبار سے ادراک کے قوت وضعف میں اختلاف ہوتا ہے اگر ذی راعنہ اور شامہ کے درمیان مسافت بعید ہے تو ادراک ضعیف ہوگا اور اگر مسافت قریب اور قلیل ہے تو ادراک قوی ہوگا اس وجہ سے خوشبودار یا بدبو دور سے ملنے والی اور نزدیک سے شدید محسوس ہوتی ہے

وقال بعضهم سبب التجزي الواحدة دوسرا مذہب اطباء کا ہے کہ قوت شامہ سے ادراک راعیہ انفصال اجزاء  
 من ذی الراعیہ کے ذریعہ ہوتا ہے یعنی ذی راعیہ سے باریک باریک اجزاء جدا ہوتے ہیں اور اجزاء ہوائیہ کے ساتھ مخلوط ہو کر  
 قوت شامہ تک پہنچ جاتے ہیں تو قوت شامہ خوشبو یا بدبو کا ادراک کر لیتی ہے اس مذہب پر دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں <sup>الذی</sup> ذی  
 کے اجزاء جس قدر جدا ہو کر اور راعیہ کو فضا میں پھیلے ہیں اسی قدر خوشبو یا بدبو زیادہ لگتی اور پھلتی ہے چنانچہ جب ذی راعیہ کو گرم  
 کیا جاتا ہے تو بھانپ بن کر اس کے اجزاء فضا میں پھیلے ہیں اور راعیہ زیادہ ہلکتی ہے ایسے ہی ذی راعیہ کو گرگرنے سے بھی اجزاء  
 پھیلے ہیں اور راعیہ زیادہ ہلکتی ہے اور برودت کی وجہ سے اجزاء سکر جاتے ہیں تو اس کی بُو بھی سکر جاتی اور دُب جاتی ہے زیادہ  
 نہیں ہلکتی۔ مگر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ راعیہ کا زیادہ ہلکا ہونا حرارت یا گرگرنے کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ  
 حرارت یا دُنک یہ ہوا کے اندر متکثف بالراعیہ ہونے کی استعداد زیادہ پیدا کرتے ہیں اس لئے دُنک زیادہ ہوتی ہے اور  
 برودت استعداد کو کم کرتی ہے اس لئے دُنک کم ہوتی ہے تو اصل سبب بُو کا متکثف ہونا ہی ہوا۔ <sup>۲</sup> دوسری دلیل انھوں  
 نے یہ پیش کی ہے کہ زیادہ سونگھنے سے ذی راعیہ چیز پتر مردہ ہو جاتی اور مرجھا جاتا ہے مثلاً گلاب کا پھول زیادہ سونگھنے سے  
 پتر مردہ ہو جاتا ہے اس کی رونق و تازگی ختم ہو جاتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے اجزاء کثرت سے جدا ہو کر شامہ تک  
 پہنچ رہے ہیں جس کی وجہ سے اس میں پتر مردگی آگئی ہے مگر اس دلیل کا بھی جواب دیا گیا کہ پتر مردگی سونگھنے کی کثرت کی وجہ سے  
 نہیں بلکہ زیادہ چھونے اور زمانہ کے گزرنے کی وجہ سے آتی ہے کیونکہ مردہ پتر نان اور کثرت لُس کی وجہ سے اس کی طوبت تحلیل  
 ہوتی رہتی ہے جس سے اس کی تازگی اور رونق چلی جاتی ہے۔ سونگھنے سے اجزاء کم نہیں ہوتے مُشک کو ایک طویل زمانہ تک  
 سونگھا جاتا ہے اس کی مقدار اور حجم میں کچھ بھی کمی نہیں آتی اگر ایسا ہوا کرتا تو قلیل مقدار کا مُشک وغیرہ پچاس ساٹھ  
 آدمیوں کے سونگھنے سے ختم ہو جاتا کرتا کیونکہ ہر ایک کی قوت شامہ تک اس کے اجزاء جدا ہو کر جب پہنچیں گے تو وہ باقی  
 ہی کہاں رہے گا۔ ان دونوں ذمہ ہوں پر ایک اشکال کی گیا ہے کہ ادراک راعیہ خواہ ہوا کے تکثیف کے ذریعہ ہو یا انفصال اجزاء  
 کے ذریعہ ہو بہت زیادہ بعید مسافت مثلاً ۵۰۰ یا ۱۰۰۰ میل کی مسافت سے نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اتنی بعید مسافت تک  
 ذی راعیہ راعیہ کی راعیہ ہوا کو متکثف کر سکتی ہے اور نہ اس کے اجزاء جدا ہو کر پہنچ سکتے ہیں حالانکہ معلّم اول اور سطونے  
 تعلیم اول کے اندر ذکر کیا ہے کہ جب اہل یونان میں لڑائی ہوئی تھی تو مقتولین کی لاشوں کی بدبو کا گدھوں نے دوسو فرسخ  
 کی دوری سے ادراک کر لیا تھا اور وہ ان لاشوں پر چلے آئے تھے ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے تو یہ چھ سو میل کی مسافت  
 ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو مستبعد نہ کہا جاسکتا ہے محال نہیں کہہ سکتے اور ممکن ہے کہ جو بہت زیادہ  
 تیز چل رہی ہو اور ظاہر ہے کہ لاشوں کی بدبو بھی بہت زیادہ ہوگی اگر راعیہ بہت زیادہ قوی و شدید ہوا اور ہوا بھی  
 تیز و تند ہو تو اتنی مسافت تک بدبو کا پہنچ جانا محال یا مستبعد نہیں ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گدھوں نے ہواؤں  
 میں اڑتے ہوئے لاشوں کو دیکھا ہو اس لئے وہاں پہنچ گئے ہوں تو یہ قوت شامہ سے ادراک راعیہ نہیں ہوا بلکہ قوت  
 باصو سے لاشوں کو دیکھنا ہوا ہے اس لئے کوئی اشکال نہیں ہے۔

وقد يقال انه يفعل الواحدة تیسرا مذہب بعض حکماء کا ہے کہ راعیہ کا ادراک نہ تو ہوا کے تکثیف ہونے سے ہوتا ہے



اور نہ انفضال اجزاء سے بلکہ ذی رائحہ چیز براہ راست قوتِ شام میں اپنا اثر پہنچاتی ہے جس سے قوتِ شام اسکی رائحہ کا ادراک کر لیتی ہے مگر اس پر اشکال کیا گیا ہے کہ مُشک کو جلا کر نفا اور معدوم کر دیا جاتا ہے مگر اسکی خوشبو ہوا میں ایک مدت تک باقی رہتی ہے۔ حالانکہ ذی رائحہ کے معدوم ہونے سے اسکی تاثیر بھی معدوم ہو جاتی چاہئے معلوم ہوا کہ ادراک ہوا کے متکلیف ہونے سے ہی ہوتا ہے مُشک اگرچہ معدوم ہو چکا ہے مگر اسکی خوشبو سے چونکہ ہوا متکلیف ہو چکی تھی اسلئے خوشبو باقی رہتی ہے تاہم۔

والذوق وهو قوة في الحسب الہی حواس خمسہ ظاہرہ میں سے چوتھی قوتِ ذائقہ (چکھنے کی قوت) ہے۔ یہ قوت زبان کے جسم پر چھٹی ہوئی ایک جھلی میں رکھی ہوتی ہے یہ قوتِ رطوبتِ لعابیہ کے واسطے سے ذائقوں کا ادراک کرتی ہے جسکی دو صورتیں ہیں۔ ذائقہ والی چیز کے اجزاء رطوبتِ لعابیہ کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں اور یہ رطوبت ان اجزاء کے ساتھ زبان کی جھلی میں گھس کر قوتِ ذائقہ کے ساتھ مَس کرتی ہے تو وہ ان اجزاء کے ذائقہ کا ادراک کر لیتی ہے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مطعومات کے ساتھ رطوبتِ لعابیہ متصل ہوتی ہے تو وہ ذائقہ کے ساتھ متکلیف اور متصف ہو جاتی ہے اب یہ رطوبتِ متکلیف تنہا زبان کی جھلی میں گھس جاتی ہے اجزاء مطعومات اس کے ساتھ نہیں ہوتے اور قوتِ ذائقہ رطوبت کی کیفیت کا ادراک کر لیتی ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں رطوبتِ اجزاء مطعومات کے ساتھ قوتِ ذائقہ سے مَس کرتے ہیں اور دوسری صورت میں تنہا رطوبتِ متکلیف مَس کرتی ہے نیز پہلی صورت میں اجزاء مطعومات کی کیفیت محسوس ہوتی ہے اور رطوبت تو ذائقہ والے جوہر (طعام) کو وہاں تک آسانی سے پہنچانے کیلئے واسطہ ہوتی ہے اور دوسری صورت میں رطوبت کی کیفیت محسوس ہوتی ہے۔

بتوسط الرطوبة اللعابية - ذائقہ کے ادراک کرنے کیلئے رطوبتِ لعابیہ کا واسطہ ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ خشک زبان پر کوئی مطعم شے صرف لگا دی جائے اور زبان کو منہ میں گھما کر اس کے ساتھ رطوبت کو مخلوط نہ کیا جائے تو ذائقہ کا ادراک نہیں ہوتا الا یہ کہ کسی مطعم کا ذائقہ ہی بہت زیادہ تیز ہو جیسے ٹولی کلچرون وغیرہ ہوتا ہے اس کیلئے معمولی رطوبت بھی کافی ہو جاتی ہے اور معمولی رطوبت تو زبان پر زبان کے خشک ہونے کی حالت میں بھی رہتی ہے کیونکہ زبان پتھر کی طرح بالکل خشک نہیں ہوتی کچھ نہ کچھ رطوبت تو اس پر ہر وقت ہی رہتی ہے اور اس رطوبتِ لعابیہ میں اپنا کوئی ذائقہ نہیں ہوتا اسی لئے مطعم کے خالص ذائقہ کا بالکل صحیح ادراک ہوتا ہے اگر اس کا اپنا کوئی ذائقہ ہوتا تو اس کے ساتھ مخلوط ہو کر مطعم کے خالص ذائقہ کا صحیح ادراک نہ ہو پاتا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص پر بیماری کی وجہ سے صفراء کا غلبہ ہو جاتا ہے اور اسکی زبان کا ذائقہ بذاتِ خود بھی کڑوا ہو جاتا ہے تو وہ جس شے کو بھی چکھتا ہے کڑوی محسوس ہوتی ہے حتیٰ کہ میٹھی چیز بھی کڑوی لگتی ہے کیونکہ مطعم کا ذائقہ رطوبتِ لعابیہ کے صفراء ذائقہ کے ساتھ مخلوط ہو جاتا ہے۔

واللس وهو قوة في الحسب الہی حواس خمسہ ظاہرہ میں سے پانچویں قوتِ لامسہ (چھونے والی قوت) ہے یہ قوت بدن کے اکثر حصہ کے ساتھ ملی ہوئی جھلی اور پیٹھے میں رکھی ہوتی ہے جب کسی شے کا اس جھلی سے مَس ہوتا ہے تو وہ قوت اسکی کیفیت یعنی حرارت، برودت، بیوست، رطوبت وغیرہ کا ادراک کر لیتی ہے چونکہ زبان بھی جسم کا ایک حصہ ہے اسکی جھلی میں بھی قوتِ لامسہ موجود ہے جب کوئی حار یا بارد چیز زبان سے مَس کرتی ہے تو زبان میں رکھی

قوت لاسہ اس کی حرارت یا برودت کا ادراک کر لیتی ہے مگر اس کی قوت لاسہ کو حرارت یا برودت وغیرہ کا ادراک کرنے کیلئے رطوبت لعابیہ کے واسطے کی ضرورت نہیں ہوتی صرف اتصال اور دس کافی ہے بخلاف زبان کی قوت ذائقہ کے کہ اس کو ذائقوں کا ادراک کرنے کیلئے رطوبت لعابیہ کا واسطہ ضروری ہے۔

لاکثر البیدان۔ اکثر بدن کی قید اس وجہ سے لگائی گئی ہے کہ ہڈیوں اور بالوں میں قوت لاسہ نہیں ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ ان سے حرارت اور برودت وغیرہ کا ادراک نہیں ہوتا اسی لئے ناخن اور بالوں کو اور پر سے کاٹنے سے یا بالوں کو اور پر سے جلانے سے کوئی تکلیف نہیں ہوتی لہذا یہ کہ جڑ سے اکھاڑے جائیں یا آگ بالوں سے سر کی کال تک پہنچ جائے تو بدن کے گوشت اور کھال سے اتصال کی وجہ سے قوت لاسہ اس کا احساس و ادراک کرتا ہے اور تکلیف ہوتی ہے،

وذهب المجہورانی اخلاقاً واحدة۔ قوت لاسہ کتنی ہیں؟ اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں۔ ۱۔ جمہور حضرات فرماتے ہیں کہ ایک ہی قوت ہے وہی ایک قوت تمام کیفیات ملموسہ (حرارت و برودت، رطوبت و بیہوشی، خشونت و ملاست، لین و صلابت، نعل و خفیت وغیرہ) کا ادراک کرتی ہے۔ ۲۔ بہت سے محققین کا کہنا یہ ہے کہ قوت لاسہ چار ہیں، ایک وہ جو حرارت و برودت کا ادراک کرنے والی ہے دوسری رطوبت و بیہوشی کا تیسری خشونت و ملاست کا چوتھی لین و صلابت کا ادراک کرنے والی۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جب یہ کیفیات ملموسہ متضاد اور مختلفہ الاجناس میں تو ان کیلئے علیحدہ علیحدہ قوتوں کا ہونا ضروری ہے اس کے قاعدہ ہے الواحد لا یصدر عن الا الواحد مگر جمہور کی طرف سے اس دلیل کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں اولاً تو قاعدہ مذکورہ بلا دلیل ہے۔ ۲۔ اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو فلاسفہ کے نزدیک واجد متعدد الجہات سے امور متعددہ کا صدور جائز ہے کما تر غیر مرة پس قوت لاسہ سے بھی اس کے متعدد الجہات ہونے کی وجہ سے امور متعددہ کا صدور جائز ہو گا۔ ۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آٹھ کیفیات (حرارت، برودت، رطوبت، بیہوشی، خشونت، ملاست، لین و صلابت) کیلئے آٹھ قوتیں ہونی چاہئیں مگر انہوں نے دو دو کیفیتوں کیلئے ایک قوت کا اعتبار کیا ہے اور چار قوتیں مانا ہیں یہ بھی تو قاعدہ مذکورہ کے خلاف ہوا اگر ایک قوت دو کیفیتوں کا ادراک کر سکتی ہے تو دو کے زائد کا بھی ادراک کر سکتی ہے۔ ۴۔ تیسرا مذاہب بعض حکماء کا ہے انہوں نے کہا ہے کہ قوت لاسہ پانچ ہیں چار تو وہی ہیں جن کا ذکر مذہب دوم میں ہو چکا ہے ایک پانچویں قوت اور ہے جو ثقیل اور خفیت کا ادراک کرتی ہے۔

واما التي في الباطن فهي ايضا خمسٌ بالاستقراء الحس المشترك والخيال والوجدان  
المحاذرة والمصرفة عند جميعها من المذركية مع ان المذركية منها هي الحس المشترك والوجدان  
فقط لان الباقي يُبين على الادراك اما الحس المشترك ويسمى بالبيروناية بنطاسيا اي لوح النفس  
نهر قوة مرتبة في مقدم التجويد الاول من التجاويد الثلاثة التي في الدماغ تقبل جميع  
الصور المنطبحة في الحواس الظاهرة فهو لا يوجب سبب لها ولد استحي حشا مشتركا وهي غير  
البصر لانا شاهد القطرة الشاذلة خطأ مستقيما والنقطة الدائرة لسبب عية خطأ مستديرا

ولیس ارتسامصما ای الخط المستقیم والمستدیر فی البصر اذ البصر لا یرتسم نیه الاً المقابل  
وصرف القطر والنقطة ناذا ارتسامصما انما یكون فی قوۃ اخرى غیر البصر ترسم فیها صور القطر  
والنقطة وتبقى قليلاً علی وجه تنصیل الارتسامات البصریة المتتالیة بعضها ببعض نیشا هذا  
خط واحد واعترض علیه بانہ یجزان یكون اتصال الارتسام فی البصر بان یرتسم المقابل الثاني  
قبل ان یزول المرسم الاول لقوۃ ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فیکونان معاً

## ترجمہ

اجد بہر حال وہ (قوائے مددک) جو باطن میں ہیں پس رہ بھی پانچ میں تلاش کرنے کی وجہ سے، جس مشترک  
خیال، ادھم، حافظ اور متفرقہ۔ مصنف نے ان تمام کو ادراک کرنے والی قوتوں میں شمار کیا ہے حالانکہ ان  
میں سے ادراک کرنے والی صرف جس مشترک اور وہم میں اس لئے کہ باقی تو ادراک پر مدد کرتی ہیں بہر حال جس مشترک اور وہم  
کا نام یزانی لغت میں پنطاسیا یعنی نفس کی تختی رکھا جاتا ہے پس یہ وہ قوت ہے جو تین کُشادہ مقامات میں سے جو دماغ  
کے اندر میں پہلے کُشادہ مقام کے اگلے حصہ میں رکھی ہوئی ہے یہ قوت جو اس ظاہرہ میں نقش ہونے والی تمام صورتوں کو قبول  
کرتی ہے پس یہ حواس ظاہرہ (اس قوت جس مشترک) کیلئے باسوسوں کی طرح، میں اور اسی وجہ سے اس کا نام جس مشترک  
رکھا گیا ہے اور یہ (قوت جس مشترک) بصر کے علاوہ ہے اس لئے کہ ہم گرنے والے قطرہ کو خط مستقیم اور تیزی کے ساتھ گھومنے  
والے نقطہ کو خط مستدیر مشاہدہ کرتے ہیں اور نہیں ہے ان دونوں یعنی خط مستقیم اور خط مستدیر کا نقش ہونا بصر میں۔  
اس لئے کہ بصر کے اندر نہیں نقش ہوتے مگر سامنے والی چیز۔ اور وہ قطرہ اور نقطہ ہے پس اس وقت ان دونوں کا نقش  
ہونا بیشک بصر کے علاوہ ایک دوسری قوت میں ہوتا ہے اس میں قطرہ اور نقطہ کی صورت نقش ہو جاتی ہے اور تھوڑی  
دیر اس طریقہ پر باقی رہتی ہے کہ آنکھوں کے ذریعہ بعض بعض کے پیچھے آنے والے نقوش متصل ہو جاتے ہیں پس ایک خط  
کا مشاہدہ ہوتا ہے اور اس پر اعتراض کیا گیا یا اس طور کہ جائز ہے کہ باہرہ میں نقش ہونے کا متصل ہونا اس وجہ سے ہو  
کہ دوسری سامنے آنے والی شے نقش ہو جاتی ہے اس سے پہلے کہ پہلی نقش ہو نیوالی چیز زائل ہو پہلے نقش ہونے کے  
قوی ہونے کی وجہ سے اور دوسرے کے جلدی ہی پیچھے آجانے کی وجہ سے پس وہ دونوں ساتھ ساتھ ہو جاتے ہیں۔

## تشریح

واما التي فی الباطن الخ قوائے مددک ظاہرہ سے فراتت کے بعد مددک باطنہ کو بیان کرتے ہیں  
جو دماغ کے اندر رکھی ہوئی ہیں، مددک باطنہ بھی پانچ ہیں جس مشترک کا خیال ہے وہم  
حافظہ متفرقہ۔ دلیل ضبط ان کی یہ بیان کی گئی ہے کہ مددک باطنہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ادراک کرنے والی ہوگی یا  
ادراک پر مضمین ہوگی اگر ادراک کرنے والی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ان صورتوں کا ادراک کر نیوالی ہوگی جن کا ادراک  
جو اس ظاہرہ سے ممکن ہے یا ان معانی کا ادراک کرنے والی ہوگی جن کا ادراک جو اس ظاہرہ سے ممکن نہیں ہے اول جس مشترک  
سے اور ثانی وہم ہے اور اگر ادراک پر مضمین ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تصرف کرنے کے اعتبار سے مضمین ہوگی یا محفوظ  
کرنے کے اعتبار سے اگر تصرف کے اعتبار سے ہے تو متفرقہ ہے اور اگر حفظ کے اعتبار سے ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔

یا تو صورتوں کو محفوظ کرے گی یا معالیٰ کو۔ اول خیال ہے اور ثانی حافظہ ہے یہ دلیل چونکہ نفی و اثبات کے درمیان دائر نہیں ہے۔ اس لئے اس کو دلیل حصر عقلی نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ یہ دلیل منبسط کہلانے کی عقلی اعتبار سے قوائے مدد کہ باطن کا پارچہ ہی میں منحصر ہونا ضروری نہیں لیکن ہے کوئی اور قوت سادہ ہو مگر وہ ہماری تشبیح و تلماش میں نہ آئی ہو اس لئے یہ حصر استقرائی ہے عقلی نہیں، شارح نے بالا مستحقاً کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

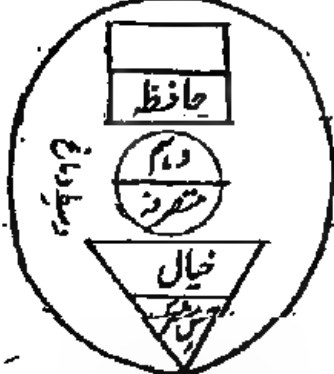
عند جمیع مباحث المدد وکۃ الز ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ مصنف نے ان پارچوں کو قوائے مدد کہ میں شمار کیا ہے حالانکہ مدد کہ ان میں سے فقط دو ہیں حسن مشترک اور وحیم۔ باقی تو ادراک پر مدد کرے والی ہیں جیسا کہ دلیل منبسط سے ابھی معلوم ہوا ہے اس کا جواب دیتے ہیں لان الباقی یعنی علی الادراک کہ باقی تین اگرچہ حقیقتہ مدد کہ نہیں ہیں لیکن اعانت علی الادراک کی وجہ سے ان کو بجا از مدد کہ میں شمار کر لیا گیا ہے کیونکہ ان کو بھی اعانت کی وجہ سے کچھ نہ کچھ ادراک میں دخل ہے۔

اما الحسن المشترك الیٰ حسن مشترک کی تعریف بیان کرتے ہیں جس سے اس کا محل اور اس کا عمل ظاہر ہو جاتا ہے۔ حسن مشترک کو تمام قوتوں پر مقدم کیا ہے اس لئے کہ اس کو جو اس خصیہ ظاہرہ کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے یہ ان ہی کی مدد کہ صورتوں کو قبول کرتی ہے اس لئے جو اس ظاہرہ کے بعد سب سے پہلے اسی کو بیان کیا۔

ولیسٹی بالیونانیۃ بنطاسیا الیٰ یونانی لغت میں حسن مشترک کو بنطاسیا کہتے ہیں بنطاسیا یونانی لغت میں لویح النفس (نفس کی تختی) کو کہا جاتا ہے چونکہ منور جزئیہ محسوسہ جب اس قوت کے اندر نقش ہو جاتی ہیں تو نفس ان صورتوں کا مطالعہ کرتا ہے جس طرح تختی میں نقش شدہ حروف کا انسان مطالعہ کرتا ہے پس یہ گویا کہ نفس کیلئے تختی ہے اس لئے اس کو بنطاسیا (روح و نفس) کہا جاتا ہے۔

فہو قوتہ مرتبۃ الیٰ حسن مشترک کی تعریف ہے کہ وہ ایسی قوت ہے جو دماغ کی تمام کیفیات ثلثہ میں سے تجولیف اول کے مقدم حصہ میں رکھی ہوئی ہے یہ ان تمام صورتوں کو قبول کرتی ہے جو جو اس ظاہرہ میں نقش ہوتی ہیں مثلاً قوت باصرہ نے الوان و اشکال وغیرہ کا ادراک کیا ہے قوت سامعہ نے اصوات کا ادراک کیا ہے قوت ذائقہ نے طعموں کا قوت شامہ نے روائح کا لامسہ نے حرارت و برودت وغیرہ کیفیات کا۔ حسن مشترک ان سب محسوسات کو اپنے اندر قبول کر لیتی ہے۔

مؤخر دماغ



مقدم دماغ

گویا یہ ایک ایسا حوض ہے جس میں پارچہ نہروں کا پانی آ کر گرتا ہے، التجولیف الاولیٰ - تجولیف کے معنی کشا و گئی کے آتے ہیں۔ دماغ کے اندر تین کشادہ مقامات ہیں جن کو تجولیف ثلثہ کہا جاتا ہے پہلی تجولیف دماغ کے مقدم حصہ میں ہے جو سب سے بڑی ہے اور شکل مثلث پر ہے دوسری تجولیف وسط دماغ میں ہے جو پہلی سے کچھ چھوٹی ہے اور شکل مدورہ پر ہے۔ تیسری تجولیف مؤخر دماغ میں ہے جو شکل مربع پر ہے پھر ہر تجولیف کے دو دو حصے ہیں مقدم اور مؤخر۔ طکذا ←

قوتِ حسنِ مشترکِ تجویفِ اول کے مقدم حصہ میں رکھی ہوئی ہے کیونکہ یہ قوتِ حواسِ ظاہرہ کی مدد کر کے صورتوں کو قبول کرتی ہے اس لئے اس کو ان کے بالکل قریب رکھا گیا ہے تاکہ ان صورتوں کو قبول کرنا اس کیلئے آسان ہو اور اس قوت کا اس مقام پر ہونا اس لئے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ دماغ کے اس مقام پر کوئی چوٹ وغیرہ لگتی ہے تو اس کے عمل میں تغیر آجاتا ہے یعنی انسان کا دماغ صورتِ جزئیہ محسوسہ کو اچھی طرح قبول نہیں کر پاتا۔

دھولا والحواس کا لجزو اس میں لھا انہ یعنی حواسِ حسنہ ظاہرہ قوتِ حسنِ مشترک کیلئے جاسوسوں کے درجہ میں ہیں جس طرح جاسوس اور سی آئی ڈی احوال کی جستجو کر کے ذمہ دار کی طرف پہنچا تا رہتا ہے اسی طرح حواسِ حسنہ ظاہرہ محسوسات کا ادراک کر کے حسنِ مشترک تک پہنچاتے رہتے ہیں اور یہ ان کو قبول کرتی رہتی ہے اب یہ قوت چونکہ محسوسات کی صورتوں کو قبول کرتی ہے اس لئے اس کو جس کہتے ہیں اور چونکہ اس کو حواسِ حسنہ ظاہرہ میں سے ہر ایک کے ساتھ مناسبت ہے اس لئے اس کو حسنِ مشترک کہا جاتا ہے۔

وہی غیر البصر لا تالا نشاهد الخ۔ کوئی یہ شبہ کر سکتا ہے کہ حسنِ مشترک باصرہ سے علیحدہ کوئی اور قوت نہیں ہے بلکہ یہ دونوں ایک ہی ہیں اس لئے مصنف ان دونوں کے درمیان مغایرت اور حسنِ مشترک کے علیحدہ موجود ہونے پر دلیل بیان کرتے ہیں کہ جب اوپر سے بارش کا قطرہ گرتا ہے تو ایک خط مستقیم سا نظر آتا ہے اسی طرح جب نقطہ تیزی کے ساتھ گھومتا ہے تو خط مستدیر یعنی دائرہ دکھائی دیتا ہے حالانکہ خارج میں نہ کوئی خط مستقیم ہے نہ خط مستدیر۔ بلکہ صرف ایک قطرہ اور ایک نقطہ ہے تو لا محالہ یہ خط مستقیم اور مستدیر کسی نہ کسی قوت میں ضرور موجود ہوں گے تبھی تو دکھائی دے رہے ہیں اب اس کی تین صورتیں ہیں یا تو یہ دونوں کسی قوتِ مجرّدہ کے اندر موجود ہیں یا قوتِ باصرہ ہی کے اندر موجود ہیں یا ان دونوں سے ہٹ کر کسی تیسری قوت میں موجود ہیں اول محال ہے کیوں کہ یہ دونوں مادی ہیں اور قوتِ مجرّدہ مادیات کا ادراک نہیں کرتی ہے اور ثانی بھی محال ہے اس لئے کہ قوتِ باصرہ میں وہی چیز مرسم ہوتی ہے جو اس کے مقابل ہوتی ہے اور مقابل ہونا موجود خارجی کے تابع ہے اور یہ دونوں خط خارج میں موجود نہیں ہیں پس یہ باصرہ کے مقابل بھی نہیں ہو سکتے ہیں جب یہ دونوں صورتیں محال ہیں تو تیسری صورت مستحکم اور ثابت ہو گئی کہ ان دونوں قوتوں کے علاوہ کسی تیسری قوت کے اندر یہ دونوں مرسم ہو رہے ہیں پس وہی تیسری قوت حسنِ مشترک ہے پس حسنِ مشترک کا قوتِ باصرہ کے مغایر ہونا ثابت ہو گیا۔

ترتسم فیھا صورة القطر والنقطۃ الخ قطرہ اور نقطہ کو دیکھنے سے حسنِ مشترک میں خط مستقیم اور خط مستدیر جو مرسم ہوتا ہے میں شارح اس کی کیفیت اور وجہ بیان کرتے ہیں کہ قطرہ نازلہ ہو یا نقطہ دائرہ ہو یہ دونوں بڑی تیزی کے ساتھ حرکت کرتے ہوئے خط مستقیم اور خط مستدیر کے ہر ہر مقام پر کو گذر رہے ہیں تو ہر مقام پر پہنچنے کی صورت کا جب قوتِ باصرہ ادراک کرتی ہے تو یہ صورت فوراً حسنِ مشترک کے اندر نقش ہو جاتا ہے اور کچھ دیر اسی طرح باقی رہتی ہے کہ قوتِ باصرہ کے واسطے جتنی صورتیں حسنِ مشترک کے اندر لگتا رہے بعد دیگرے نقش ہوتی ہیں وہ سب متصل ہو جاتی ہیں اس لئے قطرہ نازلہ سے خط مستقیم اور نقطہ دائرہ سے خط مستدیر کا مشاہدہ ہوتا ہے منہ پر بھی اس طرح کا مضمون گذر چکا ہے و اعترض علیہ بانہ یخولان یكون الخ مغایرت کی دلیل مذکورہ پر اعتراض کرتے ہیں یہ اعتراض شارح قدیم عکلام

میرک جنگی نے مشرح ہدایۃ الحکمۃ میں اور امام رازی نے بھی مباحث مشرقیہ میں ذکر کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ خط مستقیم اور خط مستدیر قوتِ باہرہ میں نقش نہیں ہوتے یہ سہولتِ تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ دونوں قوتِ باہرہ ہی میں قائم ہوتے ہیں اس طرح کہ قطرہ یا نقطہ کی ایک مقابل صورت قوتِ باہرہ میں نقش ہوتی ہے پھر جب یہ قطرہ و نقطہ تھوڑا آگے پہنچتا ہے تو وہاں پہنچنے کی صورتِ مقابلہ بھی باہرہ میں نقش ہو جاتی ہے پہلی صورت کا ارتام چونکہ قوی تھا اس لئے وہ ابھی زائل نہیں ہوا تھا بلکہ باقی ہی تھا کہ فوراً دوسری صورت کا ارتام سرعت کے ساتھ اس کے پیچھے آگیا پھر یہ ارتام ثانی ابھی زائل نہیں ہوا تھا کہ فوراً ارتام ثالث اس کے پیچھے آگیا اس طرح تمام صورتوں کے ارتامات قوتِ باہرہ ہی میں متصل ہو کر خط مستقیم اور خط مستدیر دکھائی دیتے ہیں اور یہ جو کہا گیا ہے کہ قوتِ باہرہ میں صرف مقابلہ ثانی اور موجود فی الخارج ثانی ہی قائم ہوتی ہے یہ کوئی یقینی بات نہیں ہے چنانچہ شیخ رئیس نے کہا ہے کہ قوتِ باہرہ حرکتِ قطعیہ کا ادراک کرتی ہے حالانکہ حرکتِ قطعیہ خارج میں موجود نہیں ہوتی اب ظاہر ہے کہ حرکتِ قطعیہ کا ادراک بھی قوتِ باہرہ سے اسی طرح ہوتا ہے جس طرح مذکور خط مستقیم اور خط مستدیر کا ہونا ہے فافہم۔ (حرکتِ قطعیہ کا بیان ص ۱۱۱ پر گزرتا ہے)

واما الخیال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجوليف الاول من الدماغ عند الجمھور وقال الحقوقي في شرح الاشارات وكائن الروح المصوب في البطن المقدم هو الة الحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن الحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص تحفظ جميع صور الحسرات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانه الحس المشترك فانا اذا شاهدنا اولاً صورة شدة فلما عنها زمانا شاهدنا هامة اخرى تحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فسا زمان الذھول لا تمنع الحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك وقيل هذه الملازمة ممنوعة ليجوز ان يكون انقطاعها في بعض الاشياء الغائبة عما ويكون الاختلاف بين حالتي الذھول والنسيان بتملكة الاتصال بها وعدمها واعترض عليه بأن الغائب المحفوظ للصورة اما ان يكون جوهراً مفارقاً او قوة جسمانية والاول باطل لان المفارق لا يرسم فيه الصورة الجزئية المكتشفة بالعوارض المادية وكذا الثاني لانه لو امكن ان ندرک شيئاً بالقررة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال لا يمكن ان يبصر شخصاً ويسمع بياصوتاً الغير وسامعته ويطلان ذلك لا يخفى على احد

**ترجمہ** اور بہر حال خیال پس یہ وہ قوت ہے جو دماغ کی تجولیف اول کے آخری حصہ میں رکھی ہوئی ہے جبہور کے نزدیک اور محقق (طوسی) شرح اشارات میں کہا ہے کہ گویا وہ روح جو اگلے بطن میں ڈالی گئی ہے وہ حس مشترک اور خیال کا آلہ ہے مگر بیشک وہ چیز جو اس بطن کے اگلے حصہ میں ہے وہ حس مشترک کے ساتھ زیادہ خاص ہے اور وہ جو اس (بطن) کے پچھلے حصہ میں ہے خیال کے ساتھ زیادہ خاص ہے یہ تمام محسوسات کی صورتوں کو محفوظ کرتی ہے اور غائب ہونے کے بعد ان کی مثال پیش کرتی ہے اور یہ (قوت خیال) حس مشترک کا خزانہ ہے اس لئے کہ جب

ہم کسی صورت کا مشاہدہ کرتے ہیں پھر ایک زما ذنک اس سے غافل رہتے ہیں پھر اس کا دوسری مرتبہ مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم اس پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ وہی (صورت) ہے جس کا ہم نے اس سے پہلے مشاہدہ کیا تھا پس اگر یہ صورت ہمارے اندر غفلت کے زمانہ میں محفوظ ہوتی تو ہماری طرف سے اس بات کا حکم لگانا محال تھا کہ یہ وہی صورت ہے جس کا ہم نے اس سے پہلے مشاہدہ کیا تھا اور کہا گیا ہے کہ یہ تلازم ممنوع ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ صورت کا محفوظ ہونا ان بعض اشیاء میں موجود ہے غائب ہیں اور غفلت اور بھول جانے کی حالتوں میں اختلاف ان (اشیاء غائبہ) کے ساتھ اتصال کا ملکہ ہونے اور اُس کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوا اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ صورتوں کو محفوظ کرنے والی غائب چیز یا تو جوہر مجرد ہوگی یا قوت جسمانی ہوگی اور اول باطل ہے اس لئے کہ خود شے کے اندر ایسی صورت جزئیہ جس کا لوازم مادہ سے احاطہ کیا گیا ہو نقش نہیں ہوتی ہے اور ایسے ہی دوسرا (احتمال ہی باطل ہے) اس لئے کہ اگر یہ ممکن ہے کہ ہم کسی شے کا ادراک اتصال کے ذریعہ ایسی قوت جسمانی سے کریں جو ہم سے غائب ہو تو یہ بھی ممکن ہو گا کہ ایک شخص دوسرے کی آنکھ اور اس کے کان سے دیکھے اور سُنے اور اس کا بطلان کسی پر پوشیدہ نہیں ہے۔

**تشریح** | دامالغیال قہر قویہ مرتبہ الخ حواس خمسہ باطنہ میں سے دوسری قوت خیال ہے یہ دماغ کی تجویف اولیٰ کے پچھلے حصہ میں رکھی ہوئی ہے جو حس مشترک کی قبول کردہ صورتوں کو محفوظ رکھتی ہے جس مشترک صورتوں کو قبول تو کرتی ہے مگر دیر تک ان کو باقی اور محفوظ نہیں رکھتی اس کیلئے حق تعالیٰ نے قوت خیال کو پیدا کیا ہے کہ یہ ان صورتوں کو دیر تک محفوظ رکھتی ہے،

فی مؤخر التجویف الاول الخ۔ کیونکہ یہ حس مشترک کیلئے آلہ اور خزانہ ہے اس لئے اس کو اس کے قریب ہی رکھا گیا ہے اور اس کا اس مقام پر ہونا اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ جب اس مقام پر کوئی چوڑ وغیرہ لگ جاتا ہے تو اس قوت کے عمل میں تغیر آجاتا ہے کہ صورت محسوسہ اچھی طرح محفوظ نہیں رہیں۔

عند الجمہور وقال المحقق الخ۔ جمہور کے نزدیک تو اس قوت کا محل تجویف اولیٰ کا مؤخر حصہ ہے لیکن محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں فرمایا ہے کہ دماغ کے بطن مقدم یعنی تجویف اولیٰ میں جو روح نفسانی ڈالی گئی ہے وہ دراصل حس مشترک اور خیال دونوں ہی کیلئے آلہ ہے تو گویا حس مشترک اور خیال یہ دونوں قوتیں تجویف اولیٰ کے پورے حصہ میں موجود ہیں مگر حس مشترک کا زیادہ تسلط مقدم حصہ میں اور خیال کا زیادہ تسلط مؤخر حصہ میں ہے،

کان الروح المصوب الخ۔ یہاں پر روح سے مراد اطباء کے نزدیک ایک بخاری جوہر لطیف ہے جو قلب کے بائیں حصہ پر وارد ہونے والے خون سے پیدا ہوتا ہے قلب کا دایاں حصہ تو جگر سے خون کو جذب کرنے میں مشغول رہتا ہے اور بائیں حصہ پر وارد ہونے والے خون سے روح پیدا ہوتی ہے اس روح کے پھر تین ٹکڑے ہو جاتے ہیں ایک روح حیوانی دوسری روح طبعی۔ تیسری روح نفسانی۔ روح حیوانی تو قلب میں رہتی ہے اور روح طبعی جگر میں چلی جاتی ہے اور روح نفسانی دماغ میں چلی جاتی ہے یہاں پر روح سے مراد روح نفسانی ہے۔

تحفظ جمیع صور المحسوسات الخ۔ جس مشترک کی قبول کردہ صورت محسوسہ کو دیر تک محفوظ رکھتی ہے اور جب وہ صورتیں غائب



غائب ہو جاتی ہیں تو ان کا مثل پیش کرتی ہے اسی لئے اس کو حس مشترک کا خزانہ کہا جاتا ہے کہ اس میں خزانہ کی طرح صورتیں محفوظ رہتی ہیں۔

فانا اذا شاهدنا صورة انما - اس قوت کے ثبوت کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب ہم کسی صورت کا مثلاً زید کی صورت کا مشاہدہ کرتے ہیں پھر ایک عرصہ تک اس سے غافل ہو کر دوبارہ ہم اس کی صورت کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم حکم لگاتے ہیں کہ یہ وہی صورت ہے جس کو ہم نے ایک عرصہ قبل دیکھا تھا یہ حکم لگانا اس بات کی دلیل ہے کہ غفلت اور ذہول کے زمانہ میں یہ صورت ہمارے دماغ میں محفوظ رہی اگر محفوظ نہ رہتی تو یہ حکم لگانا محال ہوتا مگر یہ دلیل تام نہیں ہے اس لئے کہ اس سے صرف اتنا ہی ثبوت ثابت ہوتا ہے کہ وہ صورت ہمارے دماغ میں محفوظ رہتی ہے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ حس مشترک جھلا وہ کسی دوسری قوت کے اندر محفوظ رہتی ہے ہو سکتا ہے کہ یہ صورت حس مشترک ہی میں محفوظ رہتی ہو اور نفس کے اس کی طرف التفات نہ کرنے کی وجہ سے ذہول اور غفلت ہو جاتی ہو جب دوبارہ وہ صورت سامنے آتی ہے تو نفس اس کی طرف التفات کرنے کی وجہ سے حکم لگانا ہے کہ یہ وہی ہے جس کو ہم نے پہلے دیکھا تھا۔ اور جب وہ صورت حس مشترک سے بالکل ہی غائب ہو جاتی ہو تو نفس کا اس کی طرف التفات ہی نہیں ہوتا اور وہ اس کا حکم بھی نہیں لگاتا کہ اس کو پہلے دیکھا تھا جس کو نسیان کہتے ہیں کہ آدمی بالکل بھول جاتا ہے پہلی دیکھی ہوئی صورت اس کو یاد ہی نہیں رہتی۔ پس اس سے قوت خیالیہ کا ثبوت نہیں ہوتا۔

وقيل هذا الملازمة انما دليل مذکور پر اعتراض کرتے ہیں کہ دلیل میں جو شرطیں لزومیہ آیا ہے نلو لحد تکون الخ لا مستمنا الخ کہ اگر وہ صورت ہمارے اندر محفوظ ہو تو حکم لگانا محال ہوگا اس کا یہ تلازمہ نہیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے یہ صورتیں ہمارے دماغ کے علاوہ کسی خارجی چیز میں جو ہم سے غائب اور جدا ہیں مثلاً افلاک کی قوت جہانیہ ایک قوت مجرودہ عن المادة میں محفوظ ہو جاتی ہوں لہذا قوت خیالیہ کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔

ويكون الاختلاف بين حالتی الذہول الخ۔ سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ اگر یہ صورتیں ہمارے دماغ میں محفوظ رہتیں پھر تو نسیان اور ذہول میں فرق معقول ہے کہ ذہول ہونے کی صورت میں صرف نفس کے التفات سے صورت یاد آجاتی ہے اور نسیان کی صورت میں محض التفات نفس سے یاد نہیں آتی بلکہ تحصیل جدید کی ضرورت پڑتی ہے لیکن وہ صورتیں ہمارے دماغ میں محفوظ نہیں ہوں گی بلکہ خارجی چیزوں میں محفوظ ہوں گی پھر تو خواہ ذہول ہو یا نسیان نفس کا التفات کافی نہ ہونا چاہئے مجال میں تحصیل جدید کی ضرورت ہونا چاہئے اس لئے کہ خارج میں محفوظ شدہ صورت کو تو دوبارہ حاصل ہی کرنا پڑے گا تو پھر ذہول اور نسیان میں فرق کیسے ہوگا۔ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ نفس کا التفات و عدم التفات ہمارے دماغ میں محفوظ رہنے پر موقوف نہیں ہے بلکہ نفس کا التفات و عدم التفات تو اس قوت کے ساتھ تعلق اور اتصال کا ملکہ ہونے اور نہ ہونے پر ہے خواہ وہ صورت ہمارے اندر کی قوت میں محفوظ ہو یا خارج میں محفوظ ہو۔ اگر اس قوت کے ساتھ تعلق اور اتصال کا نفس کے اندر ملکہ ہوگا تو تذکرہ ہو جائے گا یعنی وہ شے یاد آجائے گی جس کو ذہول کہتے ہیں اور اگر ملکہ نہیں ہوگا تو یاد نہیں آئے گی تحصیل جدید کی ضرورت پڑے گی جس کو نسیان کہتے ہیں فحصل الفرق بين الذہول والنسیان۔

واعترض علیہ بان الغائب الجزء دلیل مذکور پر جو اعتراض کیا گیا تھا اس پر اعتراض کر کے گویا اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگر کسی غائب اور خارجہ چیز میں صورتیں محفوظ ہوں گی تو وہ غائب شے اور حال سے خالی نہیں یا تو وہ قوت مجردہ عن المادة ہوگی، اقول: قوت جسمانیہ ہوگی احتمال اول باطل ہے اس لئے کہ قوت مجردہ میں محسوسات کی صورتیں محفوظ نہیں ہو سکتیں وجہ اس کی یہ ہے کہ قوت مجردہ غیر مادی ہے اور محسوسات کی مؤثر جزئیہ عوارض مادیہ کے ساتھ منصف ہوتی ہیں اشکال الوان وغیرہ مادی عوارضاً ان کا احاطہ کئے ہوئے ہوتے ہیں اور غیر مادی شے میں مادی اشیا کا ارتسام محال ہے اور دوسرا احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر کسی قوت جسمانیہ خارجیہ میں صورتیں محفوظ رہیں گی اور ہم ذہنوں کے بعد اسی خارجی قوت جسمانیہ کے ذریعہ ان کا ادراک کریں گے تو اس سے پہلے لازم آئے گی کہ دوسرے کی آنکھ سے دیکھنا اور دوسرے کے کلان سے سننا جائز اور ممکن ہو کیونکہ جب خارجی قوت جسمانیہ سے ادراک جائز ہو رہا ہے تو دوسرے شخص کی آنکھ اور دوسرے کا کلان بھی تو خارجی قوت جسمانیہ ہے اس لئے بھی ادراک جائز ہونا چاہئے اور ہر شخص جانتا ہے کہ یہ بالکل محال اور باطل ہے۔ جب دونوں احتمال باطل ہیں تو قوت غائبہ خارجیہ میں صورتوں کا محفوظ ہونا بھی باطل ہے،

جوہراً صفاً - مفارق کے معنی مجرد کے ہیں جوہر مفارق سے مراد قوت مجردہ عن المادة ہے۔

المكتسقة بالعوارض المادية - مكتسقة اكتناف (باب افتعال) سے بمعنی احاطہ کرنا یعنی ایسی صورت جزئیہ جس کے ساتھ عوارض مادیہ اشکال وغیرہ لگے ہوتے ہیں اور وہ ہر طرف سے اس کو گھیرے ہوئے ہوتے ہیں۔

اقول فیہ بحث لا تدل یلزم من کون الغائب المحفوظ للصورۃ قوۃ جسمانیۃ امکان ان ندرک شیئاً بالقوۃ الجسمانیۃ الغائبۃ عنابا لاتصال حتی یلزم امکان ان یتصر شخصاً ولیمع بیاصرۃ الغیر وسامعہم بل اللزیم منه هو امکان ان ندرک شیئاً یرتسم فی قوۃ جسمانیۃ غائبۃ عنابا لاتصال کالتعمی الحالتہ فی الاجزاء السامریۃ وهذا غیر ظاہر البطلان وقد یقال الذی یدل علی وجود هذه القوۃ ان القبول غیر المحفظ ولہذا یوجد احدھما دون الآخر کما فی الماء فانہ یقبل ولا یحفظ والقوۃ الواحدۃ لا یصد رعنہما الا فعل واحد فیستعمل ان تكون القوۃ الواحدۃ قابلۃ وحافظۃ معاً فالقابلۃ وہی الحسن المشترك غیر الحافظۃ وہی الخیال وفیہ نظر لان المحفظ مسبق بالقبول ومشر وطبہ ضرورۃ فقد اجتمع فی ذرۃ واحدۃ سمیتہا بالخیال علی ان القبول والادراک من قبیل الافعال درن الفعل فاجتمع القبول والحفظ فی شیء واحد لا یقدح فی قولہم الواحد لا یصد رعنہ الا الواحد

**ترجمہ** میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے اس لئے کہ نہیں لازم آتا ہے صورت کو محفوظ کرنے والی غائب چیز کے قوت جسمانیہ سے اس بات کا ممکن ہونا کہ ہم ادراک کریں کسی چیز کا اس قوت جسمانیہ کی وجہ سے جو ہم سے غائب ہے اتصال کے ساتھ یہاں تک لازم آئے اس بات کا ممکن ہونا کہ ایک شخص دیکھے اور دیکھنے والے کی آنکھ اور اس کے کان سے لیکر اس سے جو بات لازم آتی ہے وہ تو اس بات کا ممکن ہونا ہے کہ ہم ادراک کریں ایک ایسی چیز کا جو ہم سے

غائب قوت جسمانیہ میں نقش ہے اتصال کے ساتھ جیسا کہ وہ قوتیں جو آسمانی اجسام کے اندر حلول کرنے والی ہیں اور اس کا بطلان ظاہر نہیں ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ بات جو اس قوت کے وجود پر دلالت کرتی ہے یہ ہے کہ قبول کرنا محفوظ کرے کہ مغایر ہے اور اس لئے ان دونوں میں سے ایک بغیر دوسرے کے پایا جاتا ہے جیسا کہ پانی میں کہ یہ قبول کرتا ہے اور محفوظ نہیں رکھتا ہے اور ایک قوت سے نہیں صادر ہوتا ہے مگر ایک ہی فعل۔ پس بحال ہے یہ بات کہ ایک ہی قوت قبول کرنے والی اور ساتھ ساتھ محفوظ کرنے والی ہی ہو پس قبول کرنے والی اور وہ جس مشترک ہے محفوظ کرنے والی کے مغایر ہے اور وہ خیال ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ محفوظ کرنا قبول کرنے کے بعد ہوتا ہے اور یہ بھی طور پر اس کے ساتھ مشروط ہے پس یہ دونوں ایک قوت کے اندر جمع ہو گئے ہیں جس کا نام تم نے خیال رکھا ہے علاوہ اس کے قبول اور ادراک انفعال (تائثر) کے قبیل سے ہے نہ کہ فعل (تائثر) کے پس قبول اور حفظ کا ایک شے میں جمع ہونا یہ ان کے اس قول میں کوئی خرابی پیدا نہیں کرنا کہ ایک شے سے نہیں صادر ہوتا ہے مگر ایک ہی فعل۔

**تشریح** | اقول فیہ بحث ابو اعتراض مذکور پر اعتراض کر کے جو اس کا جواب دیا گیا تھا شارح اس پر بحث قائم کر کے اعتراض مذکور کی گویا حمایت کرتے ہیں اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ قوت غائبہ خارجیہ میں صورتیں محفوظ ہو سکتی ہیں قوت خیال کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ بحث کا حاصل یہ ہے کہ قوت غائبہ خارجیہ کو جو صورتوں کا محافظ مانا گیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ قوت غائبہ ہی صورتوں کا ادراک کرنے والی قوت ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ صورتیں اس کے اندر مرتسم یعنی نقش ہو جاتی ہیں۔ ادراک کرنے والا تو نفس ہے نفس کا اس قوت غائبہ کے ساتھ ایک اتصال اور تعلق ہے کہ اس تعلق کی وجہ سے نفس قوت غائبہ کے اندر مرتسم اور محفوظ صورتوں کا ادراک کر لیتا ہے اگر اس قوت غائبہ خارجیہ یا کو مدبر کہ مانا جاتا ہے تو باصراحت غیر ادراک سے ادراک والی خیرا، اللہم کہ سکتی تھی کیونکہ جب کسی شخص کیسے خارجیہ قوت۔ مدبر کہ ہو سکتی ہے تو خارجیہ یا نگہ اور خارجیہ کان بھی اس کیسے مدبر کہ ہو سکتے ہیں اور یہاں جب ایسا نہیں ہے تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ خارجیہ قوت میں مرتسم اور محفوظ صورتوں کا اتصال اور تعلق کی وجہ سے ادراک کر لینا یہ باطل نہیں ہے اس کی مثال دیتے ہیں کہ جیسے اجسام فلکیہ میں جو قوتیں موجود ہوتی ہیں ان میں صورتیں مرتسم ہوتی ہیں اب جس شخص کا ان قوتوں کے ساتھ تعلق اور اتصال ہوتا ہے وہ ان صورتوں کا ادراک کر لیتا ہے یہ کوئی محال بات نہیں۔ وقد یقال الذی یدل الخ۔ قوت خیالیہ کے ثبوت پر ایک دوسری دلیل پیش کرتے ہیں جس سے خیال اور جس مشترک میں مغایرت بھی ثابت ہو جاتی ہے یہ دلیل شارح ہدایۃ الحکمۃ علامہ میرک جنگلی کی بیان کردہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی شے کو قبول کرنا اور کسی شے کو محفوظ رکھنا یہ دونوں ایک دوسرے کے مغایر فعل ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض جگہ قبول بغیر حفظ کے پایا جاتا ہے اگر یہ دونوں متغایر ہوتے تو ہر جگہ ان دونوں کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہوتا دیکھو پانی یا آئینہ صورتوں کو قبول تو کر لیتے ہیں مگر محفوظ نہیں رکھتے جب یہ دونوں فعل علیحدہ علیحدہ ہیں تو ان کیسے قوتیں ہی علیحدہ علیحدہ اور مغایر ہوں گی اس لئے کہ فلاسفہ کے یہاں قاعدہ علم ہے الواحد لا یصد عنہ الا واحد اس قاعدہ کی رُوس سے ایک قوت کا ایک ساتھ قابل اور حافظ ہونا محال ہو گا کہ وہی قبول کرے وہی محفوظ رکھے پس قبول کرنیوالی قوت اور ہوگی محفوظ کرنیوالی دوسری

ہوگی۔ اور جب یہ بات مقرر ہو گئی کہ جس مشترک صورتوں کو قبول کرتی ہے تو ان کو محفوظ رکھنے کیلئے دوسری قوت یعنی خیال کو موجود ماننا ضروری ہوگا پس ثابت ہو گیا کہ جس مشترک کے علاوہ قوت خیال موجود اور ثابت ہے۔  
 و فیہ نظر لان الحفظ الخ شارح دلیل مذکور پر دو طرح سے اعتراض کرتے ہیں عا ایک تو یہ کہ کسی شے کو محفوظ رکھنے کیلئے پہلے اس کو قبول کرنا شرط ہے کیونکہ قبول کرنے کے بعد ہی اس کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے تو جب آپ نے قوت خیال کو محفوظ کرنے والی مانا ہے تو یہ صورتوں کو پہلے اپنے اندر قبول کرے گی پھر ان کو محفوظ رکھے گی پس اس کو حافظہ ماننے کی وجہ سے قبول و حفظ دونوں کا اس کے اندر جمع ہونا لازم آ رہا ہے جس سے الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد جو قاعدہ مسلمہ عند الفلاس ہے وہ ٹوٹ جاتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قبول اور حفظ یہ دونوں از قبیل فعل نہیں ہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے قبول تو ادراک کو کہا جاتا ہے جو از قبیل افعال ہے اور حفظ از قبیل فعل ہے لہذا یہ دونوں قوت واحدہ میں جمع ہو سکتے ہیں اس لئے کہ فاعل واحد سے ایک فعل اور ایک افعال کا مصدر ہو سکتا ہے البتہ دو فعل فاعل واحد سے صادر نہیں ہو سکتے اور فلاسفہ کے قاعدہ مذکورہ کا مطلب بھی یہی ہے کہ الفاعل الواحد لا یصدر عنہ الا الفعل الواحد۔ پس قوت واحدہ سے ایک فعل اور ایک افعال کے صادر ہونے سے قاعدہ مذکورہ پر کوئی زبردستی نہیں پڑتی ہے،

واما الوهم فہر قوۃ مرتبۃ فی الدماغ کلہ لکن الاخص بہا هو اخر التجولف الاوسط  
 من الدماغ تدرك المعانی حی مالا یدرك بالحواس الظاہریۃ الجزئیۃ الموجدۃ فی  
 المحسوسات كالقوۃ الحاکمیۃ فی الشاہۃ بان الذنب مہر رب عند الولد معطوف علیہ واما  
 الحافظۃ فہی قوۃ مرتبۃ فی اول التجولف الاخر من الدماغ تحفظ ما تدرك بالقوۃ الوہمیۃ  
 من المعانی الجزئیۃ الخیرا المحسوسۃ الموجدۃ فی المحسوسات وھی خزائن القوۃ الوہمیۃ  
 واما المقصرۃ فہی قوۃ مرتبۃ فی البطن ای التجولف الاوسط من الدماغ وسلطانہا فی  
 الجزء الاول من ذلك التجولف من شأنہا ترکیب بعض ما فی الخیال او الحافظۃ من الصور  
 والمعانی مع بعض وتفصیلہ عنہ وھذہ القوۃ اذا استعملھا العقل فی مذکوراتہا یضم بعضها  
 الی بعض او یفصلہ عنہ سمیت متفکرۃ واذ استعملھا الوہم فی المحسوسات مطلقا  
 سمیت متخیلۃ فان قیل کیف استعملھا الوہم فی الصور المحسوسۃ مع انہ لیس مذکوراھا  
 اجیب بان القوی الباطنۃ کالموا یا المتقابلۃ فینعکس الی کل منہا ما ارتسم فی الاخری  
 والوہمیۃ صو سلطان تلك القوی فلھا تصرف فی مذکوراتہا بل لھا تسلط علیہا مذکورات  
 العاقلۃ فتنازعھا وتکلم علیہا بخلاف احکامہا

ترجمہ اور بہر حال وہم پس وہ ایسی قوت ہے جو پورے دماغ میں رکھی ہوئی ہوتی ہے لیکن اس (قوت) کے ساتھ زیادہ خصوصیات و طرائق درمیانی تجولف کا آخری حصہ ہے یہ ان معانی کا ادراک کرتی ہے یہ معانی وہ ہیں جن کا حواس ظاہرہ سے ادراک نہیں ہوتا ہے جو جزئیہ ہیں محسوسات کے اندر موجود ہوتے ہیں جیسا کہ وہ قوت

جو بگری کے اندر (موجود ہوتی ہے اور) اس بات کا حکم لگانے والی ہے کہ بھڑیا (اس لائق ہے کہ) اس سے بھاگا جائے اور پتھر (اس قابل ہے کہ) اس پر شفقت کی جائے اور بہر حال حافظ پس یہ وہ قوت ہے جو دماغ کی تجویف آخر کے اول حصہ میں رکھی ہوئی ہے جو ان چیزوں کو محفوظ کرتی ہے جن کا قوت و ہمہ ادراک کرتی ہے یعنی وہ معانی جزئیہ جو محسوس نہیں ہوتے (اور) محسوسات کے اندر موجود ہوتے ہیں اور یہ قوت و ہمہ کا خزانہ ہے اور بہر حال متصرف پس یہ وہ قوت ہے جو دماغ کے بطن یعنی درمیانی تجویف میں رکھی ہوئی ہے اور اس کا غلبہ اس تجویف کے جزئیات میں ہے اس کی شان خیال اور حافظ کے اندر موجود صورتوں اور معانی میں بعض کو بعض کے ساتھ جوڑنا اور بعض کو بعض سے جدا کرنا ہے اور اس قوت متصرف کو جب عقل اپنے مددگارت میں استعمال کرے بعض کو بعض کی طرف ملانے کے ساتھ بعض کو بعض سے جدا کرنے کے ساتھ تو اس قوت کا نام متفکرہ رکھا جاتا ہے اور جب اس کو دوسرے مطلق محسوسات میں استعمال کرے تو اس کا نام متخیلہ رکھا جاتا ہے پس اگر اشکال کیا جائے کہ وہم اس کو صورت محسوسہ میں کیسے استعمال کرتا ہے حالانکہ وہ (وہم) ان (صورت محسوسہ) کا ادراک کرنے والا نہیں ہے تو جواب دیا جائے گا اس طور پر کہ باطنی قوتیں آنے سے رکھے ہوئے آئینوں کی طرح ہیں پس ان میں سے ہر ایک کی طرف اس چیز کا عکس پڑ جاتا ہے جو دوسری میں نقش ہوتی ہے اور قوت و ہمہ تو ان تمام قوتوں کی بادشاہ ہے پس اس کا ان (قوتوں) کی ادراک کی گئی چیزوں میں تصرف ہوتا ہے بلکہ اس کا تو قوت عاقلہ کے مددگارت پر بھی غلبہ ہے پس یہ (قوت و ہمہ) اُس (قوت عاقلہ) کے ساتھ منبغذ کرتی ہے اور اس پر اس کے احکام کے خلاف کا حکم لگاتی ہے۔

تشریح | اما الوہم فہو قوۃ مرتبۃ الی حواس خمسہ باطنیہ سے تیسری قوت و ہم ہے یہ دماغ کی تجویف میں سے تجویف اوسط کے اخیر حصہ میں رکھی ہوئی ہے یہ محسوسات کے اندر موجودہ معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے معانی ان پوشیدہ امور کو کہا جاتا ہے جن کا حواس ظاہرہ سے ادراک نہیں ہو سکتا ہے۔ قوت و ہمہ کے وجود پر اور دیگر قوتوں کے مغایر ہونے پر دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ ہم معانی جزئیہ کا ادراک کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ معانی جزئیہ کا ادراک نہ تو حواس خمسہ ظاہرہ سے ہوتا ہے جب کہ ابھی بنایا اور نہ حواس مشترک اور خیال سے ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں تو صورت محسوسہ کو قبول اور محفوظ کرتی ہیں اور نہ ہی حافظ اور متصرف سے ہوتا ہے جن کا بیان آگے آ رہا ہے کیونکہ ان کا کام تو معانی کو محفوظ رکھنا اور تصرف کرنا ہے اس لئے ان تمام قوتوں کے علاوہ ایک قوت کا موجود ہونا ضروری ہے جن سے معانی جزئیہ کا ادراک ہوتا ہو اور وہ قوت و ہمہ ہے۔

مرتبۃ فی الدماغ کلہ الی پورے دماغ میں رکھی ہوئی کا مطلب یہ ہے کہ پورا دماغ قوت و ہمہ کیلئے آلہ ہے کیونکہ شارح عنقریب بیان کریں گے کہ قوت و ہمہ تمام قوتوں کی بادشاہ ہے اور اس کا تمام قوتوں پر حتیٰ کہ قوت عاقلہ پر بھی تسلط اور غلبہ ہے اس لئے پورا دماغ ہی اس کیلئے آلہ ہے البتہ اس کا جو مخصوص مقام اور محل ہے وہ دماغ کی تجویف اوسط کا اخیر حصہ ہے بلکہ یہ بھی مختلف نہ ہے کہ اس کا محل اولیٰ تجویف اوسط ہے یا آخریٰ تجویف اوسط ہے شیخ نے اپنی کتاب "القانون" میں قول ثانی کو اختیار کیا ہے ان ہی کی اتباع مصنف نے بھی فرمائی ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ جب دماغ

کا یہ مقام چوٹ وغیرہ لگ جانے کی وجہ سے ماؤف ہو جاتا ہے تو قوتِ دہمیہ کے عمل میں تغیر آجاتا ہے کہ انسان معانی کا ادراک نہیں کر سکتا۔

کالقوة الحاكمة في الشاة الحز قوتِ دہمیہ اور اس کے ادراک کی مثال پیش کرتے ہیں کہ بھڑیے کو بکری کے ساتھ جو عداوت ہوتی ہے بکری کی قوتِ دہمیہ اس عداوت کا ادراک کرتی ہے عداوت کا ادراک جو اس خمسہ ظاہرہ سے نہیں ہوتا یہ ان معانی جزئیہ میں سے ہے جو حسوسات مثلاً بھڑیے وغیرہ موزی جانوروں اور دشمنوں میں موجود ہوتی ہے بکری کی قوتِ دہمیہ اس کا ادراک کرنے کے بعد اس بات کا حکم لگاتا ہے کہ بھڑیا ایک دشمن ہے اس سے بھاگنا چاہئے اسی طرح بکری کی قوتِ دہمیہ اس محبت کا ادراک کرتی ہے جو اس کو اپنے بچہ سے ہوتی ہے اور محبت بھی معانی میں سے ہے اس کا ادراک کرنے کے بعد اس کی قوتِ دہمیہ اس بات کا حکم لگاتی ہے کہ بچہ پر شفقت اور مہربانی کرنی چاہئے مصنف نے مثال میں جو بکری کی قوتِ دہمیہ کو پیش کیا ہے یہ بلاوجہ نہیں بلکہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قوتِ دہمیہ نفسِ ناطقہ کے بھی منافیہ ہے تاکہ یہ مشبہ نہ ہو کہ قوتِ دہمیہ اور نفسِ ناطقہ دونوں ایک ہی ہیں معانی جزئیہ کا ادراک نفسِ ناطقہ سے ہی ہوتا ہے یہ مشبہ اس طرح وضع ہو جاتا ہے کہ اگر قوتِ دہمیہ نفسِ ناطقہ کا عین ہوتی تو صرف ان کے ساتھ مخصوص ہوتی جانوروں میں اس کا وجود نہ ہوتا حالانکہ جانوروں میں مثلاً بکری وغیرہ میں یہ قوت موجود ہے معلوم ہوا کہ یہ نفسِ ناطقہ کے منافیہ

معطوف علیہ۔ عطف یحطف (ض) عطفاً بمعنی ہر بانی اور شفقت کرنا معطوف علیہ وہ شخص جس پر شفقت کی جائے واما المحافظة فہی قوۃ الیہ چوتھی قوتِ باطنہ قوتِ حافظہ ہے یہ دماغ کی تجولیف آخر کے اول حصہ میں رکھی ہوئی ہے کیونکہ جب دماغ کا یہ حصہ ماؤف ہو جاتا ہے تو حافظہ میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے اس کا کام یہ ہے کہ جن معانی جزئیہ غیر محسوسہ کا قوتِ دہمیہ ادراک کرتا ہے یہ ان معانی کو محفوظ رکھتی ہے جس طرح قوتِ خیالیہ جس مشترک کیلئے خزانہ ہوتی ہے اسی طرح قوتِ حافظہ قوتِ دہمیہ کیلئے خزانہ ہے اسی لئے اس کا مقام قوتِ دہمیہ کے مقام کے قریب ہے تاکہ یہ اس کے مؤثرات کو باسانی محفوظ کر سکے اور قوتِ دہمیہ بھی اپنے خزانہ میں سے معانی کو جب چاہے بسہولت حاصل کر سکے۔

الغیر المحسوسہ۔ یہ معانی جزئیہ کی صفت ہے مگر یہ صفت احتراز یہ نہیں ہے جس سے یہ لازم آئے کہ معانی دو قسم کے ہوتے ہیں محسوسہ اور غیر محسوسہ غیر محسوسہ کی تید سے معانی محسوسہ کو نکال دیا گیا۔ اس لئے کہ معانی تو صرف غیر محسوسہ ہوتا ہوتے ہیں اس لئے یہ صفت کا شفعہ ہے جو معانی کی حقیقت کو ظاہر کرنے والی ہے کہ معانی امور غیر محسوسہ کو کہا جاتا ہے

واما المتصرفۃ فہی قوۃ مرتبہ الیہ پانچویں قوتِ باطنہ قوتِ متصرفہ ہے یہ دماغ کے بطن میں یعنی پورے تجولیفِ اولیٰ میں رکھی ہوئی ہے مگر اس کا زیادہ غلبہ اور تسلط تجولیفِ اولیٰ کے مقدم حصہ میں ہے اس کا کام یہ ہے کہ جو صورتیں قوتِ خیالیہ میں اور جو معانی قوتِ حافظہ میں محفوظ ہیں ان میں ترکیب و تفصیل یعنی جوڑ توڑ کے اعتبار سے تصرف کرتا ہے اسی لئے اس کو قوتِ متصرفہ کہا جاتا ہے۔ ترکیب کا مطلب یہ ہے کہ ٹکڑے اور معانی میں سے بعض کو بعض کے ساتھ جوڑ دینا ہے اور تفصیل کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض سے جدا کر دینا ہے پھر اس ترکیب و تفصیل کی تین تین صورتیں ہیں غلط ایک صورت کو دوسری صورت کے ساتھ جوڑ دینا جسے مزید ایک سر اور چہرہ کی صورت ایک انسان کے سر اور چہرے

کے ساتھ جوڑ دیتی ہے جس سے دوسروں اور دو چہروں والا انسان متصور ہوتا ہے یا جیسے نصف انسان کی صورت اور نصف فرس کی صورت کو آپس میں جوڑ دیتی ہے جس سے ایک عجیب طرح کا حیوان متصور ہوتا ہے جو آدھا انسان اور آدھا گھوڑا ہوتا ہے یا جیسے پروں کی صورت کو انسان کی صورت کے ساتھ جوڑ دیتی ہے جس سے پردوں والا انسان مقصود ہوتا ہے وغیرہ۔ علامتی کو معنی کے ساتھ جوڑ دینا جیسے کسی شخص کے اندر حلم و شجاعت یا صداقت و سخاوت کو مرکب اور مجتمع کر کے تصور کراتی ہے کہ فلاں شخص حلیم و شجاع اور فلاں صلاق و سخا ہے وغیرہ۔ علامتی کو صورت کے ساتھ جوڑ دینا جیسے زید کی صورت کے ساتھ عداوت یا نفرت یا سخاوت و صداقت وغیرہ کو جوڑ دیتی ہے اسی طرح تفصیل کی بھی تین صورتیں ہیں۔ علامتی کو صورت کو دوسری صورت سے جدا کر دینا جیسے انسان کی صورت سے اس کے سر اور چہرہ کی صورت کو جدا کر دیتی ہے کہ سر کٹا اور بغیر چہرہ والا انسان متصور ہوتا ہے۔ علامتی کو معنی سے جدا کر دینا جیسے زید کی سخاوت کو اس کی صداقت سے جدا کر کے تصور کراتی ہے۔ علامتی کو صورت سے جدا کر دینا جیسے زید کو بلا صداقت کے تصور کراتی ہے وغیرہ وغیرہ۔

وهذه القوة اذا استعملها الخ اس قوت متصرفہ کو کبھی تو عمل اپنے مددگار کا یعنی معقولات میں استعمال کرتی ہے جس کی وجہ سے یہ قوت معقولات میں سے بعض کا بعض کے ساتھ عقل کے تقاضے اور عقائد کے مطابق جوڑ توڑ کرتی ہے اس وقت اس قوت کا نام متفکرہ رکھا جاتا ہے جس کی وجہ سے علوم و معارف، دلائل و براہین، صناعات و حرفات وغیرہ کا استنباط ہوتا ہے اور کبھی اس کو قوت وحمیہ محسوسات کے اندر استعمال کرتی ہے کہ یہ قوت وحمیہ کے تقاضے اور غرض کے مطابق محسوسات میں جوڑ توڑ کرتی ہے اس وقت اس کو متخیلہ کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے توہمات و متخیلات کا ادراک و استنباط ہوتا ہے اس صورت میں بہت سے غلط اور باطل اور بے حقیقت امور متصور ہوتے ہیں فی المحسوسات مطلقاً مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ محسوسات خواہ ظاہرہ ہوں یا باطنہ، خواہ صورتیں ہو یا معانی، خواہ وہ خیال میں ہوں یا غیر خیال میں۔

فان قيل كيف يستعملها الخ شارح قدیم علامہ میرک جنگی نے اس مقام پر ایک اشکال و جواب ذکر کیا ہے شارح اس کو نقل کرتے ہیں اشکال یہ ہے کہ قوت وحمیہ تو معانی کا ادراک کرنے والی ہے نہ کہ محسوسات کا تو پھر یہ قوت متصرفہ کو محسوسات میں کیسے استعمال کرتی ہے جبکہ محسوسات اس کے مددگاروں میں سے نہیں ہیں

اجیب بان القوی الباطنة الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ استعمال کرنے کا دار و مدار ادراک پر نہیں ہے کہ قوت وحمیہ جن چیزوں کا ادراک کرے انہیں میں متصرفہ کو استعمال کر سکتی ہے بلکہ اس کا دار و مدار انعکاس یا غلبہ اور تسلط پر ہے اور قوت وحمیہ کہ دونوں باتیں حاصل ہیں انعکاس تو اس طرح کہ تو باطنہ دراصل ایسی میں جیسے ایک دوسرے کے مقابل آنے سامنے رکھے ہوئے چند آئینے ہوتے ہیں کہ جب ایک آئینہ میں صورت مرتسم ہوتی ہے تو وہ تمام آئینوں میں منعکس ہو جاتی ہے اور تمام آئینوں میں وہ صورت نظر آتی ہے پس حسرت ترک کے اندر جب محسوسات کا اقسام ہوتا ہے تو ان کا انعکاس قوت وحمیہ میں بھی آجاتا ہے جس کی وجہ سے قوت وحمیہ محسوسات کے اندر قوت متصرفہ کو استعمال



اور تسلط و غلبہ تو قوت و حمیہ کو ایسا حاصل ہے کہ اس کو تمام قوائے باطنہ کا سلطان اور بادشاہ کہا جاتا ہے اور اس غلبہ کی وجہ سے اس کو تمام قوتوں کے مددگاروں میں تصرف کرنے پر قدرت ہوتی ہے اس لئے یہ قوت متصرفہ کو محسوساً میں بھی استعمال کرتی ہے بلکہ اس تسلط علی مددگاروں العاقلۃ الخ۔ قوت و حمیہ کے تسلط کو مزید ترقی کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ اس کو تو قوت عاقلہ پر بھی تسلط اور غلبہ حاصل ہے اور یہ اس کے مددگاروں میں بھی تصرف کر دیتی ہے چنانچہ یہ قوت عاقلہ کے ساتھ منازعہ اور جھگڑا کرتی ہے کہ قوت عاقلہ ایک بات کا حکم لگاتی ہے اور یہ اس کے خلاف کا حکم لگاتی ہے اور اس پر غالب آجاتی ہے جس کی مثال بالکل ظاہر ہے کہ تنہا اور خالی مقام میں کوئی مُردہ بڑا ہوا ہوا اور اتفاق سے اس کی آنکھیں کھلی رہ گئی ہوں تو اس کے پاس جاتے ہوئے آدمی کو دہشت ہوتی ہے یہ قوت واہمہ کے غلبہ کی وجہ سے ہوتی ہے ورنہ تو عقل اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ عذائتیت و کلّ نیت جہاد فطری اجماؤ والجماد لا یخاف منہ فہذا لا یخاف منہ۔ یعنی یہ مُردہ ہے اور ہر مُردہ بجان ہوتا ہے اور بے جان سے کوئی خوف نہیں ہوتا ہے وہ کسی کو ضرر نہیں پہنچا سکتا ہے مگر قوت واہمہ قوت عاقلہ کے ساتھ منازعہ کرتے ہوئے اس کے خلاف کا حکم لگاتی ہے کہ انسان نیت سے خوفزدہ ہوتا ہے اس کے قریب جانے کی ہمت نہیں ہوتی اس کی قوت و حمیہ گویا اس سے یہ کہتی ہے کہ یہ نیت ابھی اٹھ کر تجھ کو بکیرے گا اور تجھ کو لپیٹ جائے گا۔

**فائدہ**۔ جو اس قسم باطنہ کے ثبوت و عدم ثبوت کے بارے میں اہل اسلام اور فلاسفہ کا اختلاف ہے، فلاسفہ تو ان کے ثبوت کے قائل ہیں جیسا کہ تفصیل بیان ہو چکی ہے اور اہل اسلام نے ان کا انکار و ابطال کیا ہے، اہل اسلام کا کہنا یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک جو وجود اور امکات و افعال جو اس قسم باطنہ سے علیحدہ علیحدہ صادر ہوتے ہیں جیسے نزدیک ان تمام کا صدور تنہا قوت عاقلہ سے ہو جاتا ہے اور فلاسفہ کا یہ قاعدہ کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد یہ ہمارے نزدیک غیر مسلم اور باطل ہے، لیکن صاحب النبراس مولانا عبدالعزیز فرہاری فرماتے ہیں کہ اہل اسلام نے جو اس قسم باطنہ کا مطلقاً انکار نہیں کیا ہے بلکہ ان کا کہنا دراصل یہ ہے کہ ان کا ثبوت و جوئی طریقہ پر نہیں ہے نیز ان کی بناء فلاسفہ کے بیان کردہ مقدمات مثلاً الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد وغیرہ پر رکھنا یہ باطل اور ناسد ہے، ہاں اگر یہ کہا جائے کہ ظنی طور پر جو اس قسم باطنہ کا ثبوت ہے اور اطباء وغیرہم کی تحقیق کے مطابق اس طرح کی علامات کا مشاہدہ اور تجربہ ہوتا ہے جن سے ان کے وجود کا گمان پیدا ہوتا ہے مثلاً مقدم دماغ پر جب کوئی آفت پہنچتی ہے تو انسان کی قوت خیالیہ ناسد ہو جاتی ہے اور جب وسط دماغ پر چوٹ وغیرہ لگتی ہے تو قوت فکر یہ میں خلل آجاتا ہے اسی طرح مؤخر دماغ پر آفت پہنچنے سے قوت حافظہ متاثر ہوتی ہے اس طرح کی علامات اور تجربات کی روشنی میں ظنی طور پر ان کو ثابت ماننے میں کوئی حرج نہیں ہے، دراصل ہمارا اعتقاد یہ ہونا چاہئے کہ حق تعالیٰ شانہ اگرچہ بغیر ان جو اس قسم باطنہ کے بھی ادراکات کے پیدا کرنے پر قادر ہیں یا ایک ہی حاسہ سے تمام ادراکات کرا سکتے ہیں مگر چونکہ جس طرح انھوں نے اپنی قدرت سے دیگر متعدد بلکہ بے شمار اسباب پیدا کئے ہیں جن میں جو اس قسم ظاہرہ کو بھی پیدا کیا ہے حالانکہ بغیر ان جو اس کے

بھی حق تعالیٰ ان کے مدركات کا ادراک کرا سکتے ہیں نیز ایک ہی حالت سے تمام حواس کے مدركات کے ادراک کرانے پر قادر ہیں مگر پھر بھی انہوں نے پانچ حواس ظاہرہ پیدا کئے ہیں اسی طرح انہوں نے اپنی قدرت و حکمت سے حواسِ خمسہ باطنہ کو بھی پیدا فرمایا ہے اور مختلف ادراکات و افعال کیلئے ان کو آلات و اسباب بنایا ہے اس سے اصول اسلام پر کوئی زد نہیں پڑتی ہے اسی لئے بہت سے ائمہ دین کے کلام میں ان حواس باطنہ کا اعتراف و اقرار ملتا ہے۔ ناہم و احفظ (النبراس شرح شرح العقائد مع زیادة توضیح ص ۶۵)

وَأَمَّا الْقُوَّةُ الْمَحْرُكَةُ فَتَنْتَقِصُ إِلَى بَاعِثَةٍ وَفَاعِلَةٍ أَمَّا الْبَاعِثَةُ وَتَسْمَى شُرُوقِيَّةً نَهَى الْقُوَّةُ  
الَّتِي إِذَا ارْتَسَمَتْ فِي الْخِيَالِ صَوْرَةً مَطْلُوبَةً أَوْ مَهْرُوبَةً عَنْهَا حَمَلَتْ أَيْ تَلِكُ الْقُوَّةُ الْفَاعِلَةُ  
عَلَى التَّحْرِيكِ أَيْ تَحْرِيكِ الْأَعْضَاءِ وَهِيَ أَيْ الْبَاعِثَةُ إِنَّ حَمَلَتِ الْفَاعِلَةُ عَلَى تَحْرِيكِ يَطْلُبُ  
بِهِ الْأَشْيَاءَ الْمُتَخَيَّلَةَ سَوَاءً كَانَتْ ضَارَةً فِي نَفْسِ الْأَمْرِ أَوْ نَافِعَةً طَلِبًا لِحَصُولِ اللَّذَّةِ لِتَسْمَى  
قُوَّةً شَهْوَانِيَّةً لِأَنَّ حَمَلَهَا هَذَا تَابِعٌ لِلشُّوقِ إِلَى تَحْصِيلِ الْمَلَاكِيحِ الْمَسْتَشْتَمَةِ شَهْوَةً وَإِنْ حَمَلَتْ  
الْبَاعِثَةُ الْفَاعِلَةَ عَلَى تَحْرِيكِ يَدْفَعُ بِهِ الشَّيْءَ الْمُتَخَيَّلَ سَوَاءً كَانَ ضَارًّا فِي نَفْسِ  
الْأَمْرِ أَوْ مُفِيدًا طَلِبًا لِلْخَلْبَةِ لِتَسْمَى قُوَّةً غَضَبِيَّةً لِأَنَّهَا تَبْتَدَأُ هَذَا الْحَمَلِ عَلَى الشُّوقِ  
إِلَى دَفْعِ الْمَنَافِرِ الْمَسْتَشْتَمَةِ غَضَبًا وَأَمَّا الْفَاعِلَةُ فَهِيَ الَّتِي لَتَقْدُ الْعَضَلَاتِ لِقَبْضِهَا وَ  
بَسْطِهَا وَتَسْتَجِجُهَا وَأَرْخَاشِهَا لِلتَّحْرِيكِ

ترجمہ

۱۔ بہر حال قوتِ محرکہ پس یہ منقسم ہوتی ہے باعثة اور فاعلہ کا طرف، بہر حال باعثة اور اس کا نام شوقیہ رکھا جاتا ہے پس یہ وہ قوت ہے کہ جب خیال میں کوئی ایسی صورت جس کو طلب کیا جائے یا جس سے بھاگا جائے نقش ہوتی ہے تو یہ یعنی وہ قوتِ باعثة قوتِ فاعلہ کو تحریک پر ابھارتی ہے یعنی اعضاء کو حرکت دینے پر اور وہ یعنی باعثة اگر فاعلہ کو ایسی تحریک پر ابھارے جس کے ذریعہ خیال میں آنے والی چیزوں کو طلب کیا جائے خواہ وہ نفس الامر میں نقصان دہ ہوں یا نفع بخش لذت کے حصول کو طلب کرتے ہوئے تو اس کا نام قوتِ شہوانیہ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا یہ ابھارنا مناسب چیز کو حاصل کرنے کی طرف شوق کے تابع ہے جس کا نام شہوت ہے اور اگر باعثة فاعلہ کو ایسی تحریک پر ابھارتی ہے جس کی وجہ سے خیال میں آنے والی شے کو دفع کیا جائے خواہ وہ نفس الامر میں نقصان دہ ہو یا فائدہ بخش غلبہ کو طلب کرتے ہوئے تو اس کا نام قوتِ غضبیہ رکھا جاتا ہے اس ابھارنے کے معنی ہونے کی وجہ سے قابلِ نفرت شے کو دفع کرنے کی طرف شوق پر جس کا نام غضب ہے اور بہر حال فاعلہ پس یہ وہ قوت ہے جو پیٹھوں کو ان کو سکپڑنے اور پھیلانے اور ان کو کھینچنے اور ان کو ڈھیللا کرنے کے ذریعہ تحریک کیلئے تیار کرتی ہے۔

تشریح

وَأَمَّا الْقُوَّةُ الْمَحْرُكَةُ الْوُجُوهُ الْفَعْلُ كَالشُّرُوقِ فِيهِ كُنْفَسِ جِوَانِ كَيْلِيَّةً اس کے مخصوص آثار (ادراک جزئیات و حرکت ارادیہ) کی وجہ سے دو قوتیں ہوتی ہیں ایک مدبرکہ دوسری محرکہ۔

مُدِّرکہ کے بیان سے فراغت کے بعد مُرِّرکہ کو بیان کرتے ہیں، مُرِّرکہ کو مُرِّرکہ پر مقدم اس لئے کیا ہے کہ ادراک طبعی طور پر حرکت ارادیہ پر مقدم ہے کیونکہ حرکت ارادیہ ادراک ہوا پر مرتب ہوتی ہے پھر جس طرح قوت مُدِّرکہ کے متعلق بتایا جا چکا ہے کہ اس سے مراد وہ قوت ہے جس کو ادراک میں دخل ہو خواہ وہ بذاتِ خود مُدِّرکہ ہو یا ادراک کیلئے مُدِّرین ہو اسی طرح مُرِّرکہ کے متعلق سمجھنا چاہئے کہ مُرِّرکہ سے مراد وہ قوت ہے جس کو حرکت ارادیہ میں دخل ہو خواہ بذاتِ خود مُرِّرکہ ہو یا تحریک کیلئے مُدِّرین ہو تاکہ قوت باعثہ بھی مُرِّرکہ میں داخل ہو جائے کیونکہ یہ مُرِّرکہ نہیں ہوتی بلکہ تحریک پر مُدِّرین یعنی اُبھارنے والی ہوتی ہے۔

فتنقسم الی باعثة وفاعلة الخ۔ قوت مُرِّرکہ کی دو قسمیں ہیں باعثہ اور فاعلہ۔ باعثہ وہ قوت مُرِّرکہ ہے کہ جب خیال کے اندر کوئی مرغوب اور مطلوب صورت یا قابلِ نفرت اور مردود صورت نقش ہوتی ہے تو یہ قوت قوتِ فاعلہ کو تحریک اعضاء پر اُبھارتی ہے یعنی اس بات کا داعیہ پیدا کرتی ہے کہ اس مرغوب و محبوب چیز کو طلب کیا جائے تاکہ لذت اور لطف حاصل ہو یا اس مردود و قابلِ نفرت شے کو دفع کیا جائے تاکہ اس دشمن مردود پر غلبہ حاصل ہو اگر مطلوب و مرغوب کے طلب پر اُبھارتی ہے تو اس کو قوت شہوانیہ کہا جاتا ہے اور اگر مردود و قابلِ نفرت کو دفع کرنے پر اُبھارتی ہے تو اس کو قوت غضبانیہ کہتے ہیں اس طرح قوت باعثہ کی گویا دو قسمیں ہو جاتی ہیں شہوانیہ اور غضبانیہ۔

وتمشی شوقیۃ۔ باعثہ کو شوقیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا فاعلہ کو اُبھارنا شوق کے تابع اور اسپر یعنی ہوتا ہے صورتِ مطلوبہ۔ ایسی صورت جس کو طلب کیا جائے۔ جیسے کسی دوست اور محبوب و معشوق کی صورت یا کسی مرغوب اور پسندیدہ شے کی صورت۔

اور مصروبة عنہا۔ ایسی صورت جس سے بھاگا جائے اور نفرت و عنادت کی جائے جیسے کسی دشمن یا موزی جانور کی صورت حملت ای تلك القوة الفاعلة۔ حملت صیغہ مؤنث ہے اس کی ضمیر القوۃ یعنی قوت باعثہ کی طرف راجع ہے شارح نے ای تلك القوة کے ساتھ تفسیر کر کے اسی طرف اشارہ کیا ہے الفاعلة یہ مفعول ہے یعنی یہ قوت باعثہ قوتِ فاعلہ کو اُبھارتی ہے۔

غلی التحریک ای التحریک الاعضاء۔ شارح نے تفسیر کے ذریعہ اس طرف اشارہ کیا ہے کہ التحریک پر الفلام مضاف الیہ (اعضاء) کے عوض میں ہے یعنی قوت باعثہ قوتِ فاعلہ کے اندر اس بات کا داعیہ پیدا کرتی ہے کہ اعضاء کو حرکت دیکر یعنی ہاتھ وغیرہ بڑھا کر اشیاء مطلوبہ کو حاصل کرے یا اشیاء مردودہ کو دفع کرے اور بھگائے۔ سواۃ کانت ضارۃ فی نفس الامر الخ جس شے کو مرغوب و محبوب اور نافع خیال کر کے طلب کیا جا رہا ہے اس کا نفس الامر اور واقع میں نافع ہونا ضروری نہیں ہے واقع میں خواہ وہ شے نقصان دہ ہو یا نفع بخش ہو البتہ قوتِ خیالیہ اس کو محبوب و نافع سمجھ رہی ہو چنانچہ ایسا بہت ہوتا ہے کہ آدمی ایک شے کو محبوب اور نافع سمجھتا ہے اور وہ فی الواقع مُضِر ہوتی ہے۔

لان حملها هذا الخ۔ قوت شہوانیہ کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں ۲۹۵ پر آپ پڑھ چکے ہیں کہ شوق کی

دوستیوں میں، شہوت اور غضب اگر مناسب کو حاصل کرنے کا شوق ہے تو اس کو شہوت کہتے ہیں اور اگر امرِ منافر کو دفع کرنے کا شوق ہے تو اس کو غضب کہتے ہیں چونکہ یہاں پر باغشہ کا فاعل کو ابھارنا امرِ مناسب کو حاصل کرنے کے شوق یعنی شہوت کے تابع ہے اس لئے اس کو قوتِ شہوانیہ کہتے ہیں۔

سواء كان ضاراً في نفس الامر - یہاں بھی وہی بتلانا مقصود ہے کہ جس منافر اور مہرب عنہ کو مُضِر سمجھ کر دفع کیا جا رہا ہے اس کا واقع میں مُضِر ہونا ضروری نہیں،

لا يتناوذهما اللحم الی - قوتِ غضبیہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ باغشہ کا فاعل کو ابھارنا چونکہ منافر کو دفع کرنے کے شوق یعنی غضب پر مبنی ہے اس لئے اس کو قوتِ غضبیہ کہا جاتا ہے۔ قوتِ شہوانیہ اور قوتِ غضبانہ ان دونوں قوتوں کی وجہ سے نفس کو اتار دیا جاتا ہے یعنی اچھی چیز کو حاصل کرنا حکم دینے والا اور بُری شے کو دفع کرنے کا حکم دینے والا نفس۔

اما الفاعلة فهي التي تعد العضلات الی قوت محرکہ کی دوسری قسم قوتِ فاعلہ ہے یہ وہ قوت ہے جو اعضاء کی رگوں اور پٹھوں کو تحریک کیلئے تیار کرتی ہے یعنی ان کے اندر تحریک کی استعداد پیدا کر کے ان کو حرکت دیتی ہے مثلاً مطلوب اور محبوب شے کو حاصل کرنے کیلئے ہاتھوں کی رگوں اور پٹھوں کو سکیرتی اور منقبض کرتی ہے کہ جس سے آدی اس شے کو ہاتھ سے پکڑ لیتا ہے یا منٹھی میں بند کر لیتا ہے یا محبوب و معشوق کو مثلاً بغل میں دبا لیتا ہے اور منافر و مردد شے کو دفع کرنے کیلئے رگوں اور پٹھوں کو ڈھیلا چھوڑ دیتی ہے کہ آدی اس شے کو چھوڑ دیتا اور بھینک دیتا ہے،

العضلات - عضلہ کی جمع ہے بمعنی پٹھ اور سخت گوشت۔  
لقبضها ولبسطها الی قبض کے معنی سکیرنا اور لبسط کے معنی پھیلانا اور کشادہ کرنا تشنجھا وازخاٹھا یہ قبض اور لبسط کی تفسیر ہے تشنج کے معنی سکیرنا اور تنگ کرنا اور ارخاٹ کے معنی ڈھیلا چھوڑ دینا۔

فصل فی الانسان هو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول الجسم طبعی الی من جهة ما يدرك الامور الكلية والجزئية المجردة وتعمل الانفعال الفكرية او المحسسية فلها باعتبار ما يختصها من الأثار قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات ای الامور المقمورية والمقدیفة وتسمى تلك القوة العقل النظرية والقوة النظرية وقوة عاملة متحركة بدن الانسان الی الانفعال الجزئية بالفكر والمردية او بالمحسرات والجزئية علی مقتضى آراء واعتقاداته تخصصاً ای تلك الانفعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية۔

یہ فصل انسان کے بیان میں ہے اور وہ خاص ہے نفسِ ناطقہ کے ساتھ اور وہ جسمِ طبعی کا کمالِ ادنیٰ ہے جو آگہ والا ہے اس جہت سے کہ وہ امورِ کلیہ اور جزئیاتِ مجردہ کا ادراک کرتا ہے اور نیگری اور حدی انفعال کرتا ہے پس اس کیلئے ان آثار کے اعتبار سے جو اس کو خاص ہیں ایک قوتِ عاقلہ ہے جس کے

ذریعہ وہ تصورات اور تصدیقات کا یعنی امور تصور یہ اور تصدیقیہ کا ادراک کرتا ہے اور اس قوت کا نام عقل نظری اور قوت نظریہ رکھا جاتا ہے اور ایک قوت عاملہ ہے جو انسان کے بدن کو غور و فکر یا حدس اور تجربہ کے ذریعہ افعال جزئیہ کی طرف حرکت دیتی ہے ان نظریات اور اعتقادات کے تقاضہ کے مطابق جو ان کو یعنی افعال کو خاص ہیں اور اس قوت کا نام عقل عملی اور قوت عملیہ رکھا جاتا ہے،

## تشریح

فصل فی الانسان المطلق جو ان کے بیان سے فراغت کے بعد اشرف المخلوقات بلکہ اشرف المخلوقات یعنی انسان کو بیان کرتے ہیں ان کی تعریف بیان ترقیاتی ہو مخصص بالنفس الناطقة ص ۵۷ پر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر کسب نام جس درجہ کا ہوتا ہے مبدیٰ فیاض کی جانب سے اسی درجہ کی صورت نوعیہ کا اس پر نسیان ہوتا ہے چونکہ انسان سب سے اعلیٰ و اشرف ہے اس لئے اس پر سب سے اعلیٰ صورت نوعیہ کا نسیان ہوا ہے جس کو نفس ناطقہ کہتے ہیں اسی لئے یہ انسان ہی کے ساتھ مختص ہے کسی اور کے اندر پایا نہیں جاتا۔

پہلی کمال اول بالجسم طبیعی الی نفس ناطقہ کی تعریف کرتے ہیں کہ وہ جسم طبعی کا کمال اولی ہے جو در اعتبار سے آلہ والا ہوتا ہے ایک امور کلیہ اور جزئیات مجرودہ کا ادراک کرنے کے اعتبار سے دوسرے افعال نکرہ اور حدسیہ کرنے کے اعتبار سے۔ تعریف ہذا میں لفظ کمال تو جس ہے جو تمام کمالات کو شامل ہے اولیٰ کی قید سے وہ کمالات خارج ہو گئے جو نفس کے تابع ہیں جیسے علم قدرت وغیرہ یعنی ان کا سب سے پہلا کمال تو نفس ہے اور علم و قدرت وغیرہ یہ نفس کے تابع ہیں لہذا جسم طبعی کی قید سے جسم مناعی کا کمال خارج ہو گیا جیسے سریرہ کی صورت سریرہ یا سیف کی صورت سیف۔ آلی کی قید سے بلا اور معدنیات کی صورتیں خارج ہو گئیں کیونکہ وہ آلہ والی نہیں ہوتیں کماثر اور من جہتہ معادیرہ کی قید سے نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ خارج ہو گئے لہذا ظاہر

والجزئیات المجرودۃ۔ جزئیات مجرودہ سے مراد عقول عشرہ ہیں جو مجرد عن المادہ ہوتی ہیں۔

وفی فعل الأفعال الفکریۃ الی افعال نکرہ سے مراد وہ اعمال ہیں جو نظر و فکر کے بعد حاصل ہوتے ہیں۔ فکر کی تعریف آپ منطق میں پڑھ چکے ہیں ہو ترتیب امور معلومیۃ للتادی الی الجہول اور افعال حدسیہ سے مراد وہ اعمال ہیں جو حدس کے بعد حاصل ہوتے ہیں حدس کے معنی سرعت الانتقال من المیادی الی المطالب، مبادی سے مقاصد کی طرف تیزی کے ساتھ ایک دم انتقال ہو جانا۔ نظر و فکر میں مقصد کی طرف انتقال تدریجاً ہوتا ہے اور حدس میں دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے کما ہو بقصّل فی علم المنطق۔

نلاحظا باعتبار ما یخصھا من الآثار الی کیونکہ نفس ناطقہ کے در اثر خصوص ہے ایک ادراک کلیات و جزئیات دوسرے افعال نکرہ اور حدسیہ کا صادر ہونا اس لئے اس کیلئے دو قوتیں ہیں ایک قوت عاملہ جس سے اثر اول کا صدور ہوتا ہے دوسری قوت عاملہ جس سے اثر ثانی صادر ہوتا ہے،

توۃ عاقلۃ تدارک بها۔ قوت عاقلہ کا نام عقل نظری اور قوت نظریہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ نظر و فکر کیلئے مشاعر (پیدا ہونے کی جگہ) ہے کیونکہ اس سے تصوریت و تصدیقات کا ادراک ہوتا ہے اور تصورات بدیہیہ اور تصدیقات بدیہیہ کو ترتیب دینے کا نام نظر و فکر ہے۔

وقوت عاملہٗ محرک بدن الانسان الخ۔ قوت عاملہ کے ذریعہ افعالِ مکررہ و حدسیہ صادر ہوتے ہیں وہ اس طرح کہ نظر و فکر اور حدس و تجربہ کے ذریعہ انسان کے بدن کو افعالِ جزئیہ کر سکی طرف متحرک کرتی ہے۔ افعالِ جزئیہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان مثلاً سوچتا ہے کہ مجھے سفر کرنا ہے یا فلاں شے کی خرید و فروخت کرنی ہے یا مکان تعمیر کرنا ہے وغیرہ وغیرہ بالعکس والذریعہ۔ ذریعہٴ آراء کے فتح و آؤ کے کسرہ اور یاد کی تشدید کے ساتھ اس کے معنی بھی فکر ہی کے آتے ہیں پس اس کا عطف فکر پر عطف تفسیر ہی ہے،

بالتجربہ، تجربہ کے معنی بار بار مشاہدہ کرنے کے بعد کسی شے پر کوئی حکم لگانا جیسے مقوم نیا سہل (دست آور) ہے نہ بہر قائل وغیرہ وغیرہ۔ بعض نسخوں میں لفظ "بالتجربہ" نہیں ہے،

علی مقتضی آراء و اعتقادات الخ۔ یعنی قوت عاملہ جو افعالِ جزئیہ کیلئے متحرک بنتی ہے وہ ان نظریات و اعتقادات کے تقاضوں کے مطابق بنتی ہے جو ان افعال کے ساتھ خاص ہوتے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ اعمالِ جزئیہ جو قوت عاملہ سے صادر ہوتے ہیں وہ اس طرح کہ انسان غور و فکر کرتا ہے تو اس کی فکر کسی اعتقاد اور رائے تک پہنچتی ہے جو اعمالِ جزئیہ میں سے کسی عمل کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے پھر یہ اعتقاد و رائے اور نظریہ قوت عاملہ سے اس عمل کے صادر ہونے کا تقاضا کرتے ہیں تو قوت عاملہ اس رائے کے مقتضی کے مطابق انسان کے بدن کو اس عمل کے واقع کرنے کی طرف حرکت دیتی ہے مثلاً جب انسان فکر کرتا ہے اور اس کی فکر اس بات کے اعتقاد کی طرف پہنچتی ہے کہ فلاں مقام کی طرف سفر کرنے سے فائدہ ہوگا تو یہ اعتقاد سفر کے صادر ہونے کا تقاضا کرتا ہے کہ سفر کر کے اُس جگہ جانا چاہئے تو قوت عاملہ اس اعتقاد کے مقتضی کے مطابق اس مقام کی طرف سفر کرنے کے لئے بدن کو حرکت دیتی ہے۔

وتشۃ تلك القوة العقلی الخ اس قوت کا نام عقلِ عملی اور قوتِ عملیہ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ یہ قوت عمل کا منشا رہتی ہے کہ اس سے تحریک سے عمل کا صدور اور وقوع ہوتا ہے،

والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع المرتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات  
التي يكون تعقلها بالانطباع فان النفس لا تخلو عن العلم المحضوري بنفسها بل هي مستعدة  
لها وهي اي هذه المرتبة العقل الهيولاني واكثر اطلاقه على النفس في هذه المرتبة وكذا  
الحال في سائر المراتب والمرتبة الثانية ان تحصل لها المعقولات البدئية بسبب احساس  
الجزئيات والتبنيه لما بينهما من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احسَّت بجزئيات  
كثيرة ارتحمت صورها في الالاتما الجسمانية ولا حطت لنسبة بعضها الى بعض استعدادت  
لان يفرض عليهما من المبدأ صوراً كلية واحكاماً فيما بينهما بالضرورة وتستعدت استعداداً  
قريباً لان تستقل من البدئيات الى النظريات بالفكر والحدس وهي العقل بالملكة قيل  
لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات وفيه نظراً ذليلاً في هذه المرتبة الا استعداد  
الانتقال فالمراد بالملكة ههنا اما ما يقابل الحال اي الكيفية الراضحة لان استعداد الانتقال

الى النظريات راجع في هذه المتبينة او ما يعاين الحدائم كانه قد حصل للنفس فيها وجود  
الا انتقال اليها بناء على قرابه كما سمي العقل بالفعل عقلاً بالفعل مع كونه بالقوة لا  
قوة قرابه من الفعل جداً

ترجمہ

اور قوتِ عاقلہ کے اعتبار سے نفس کیلئے چار مرتبے میں پہلا مرتبہ یہ ہے کہ وہ تمام معقولات سے خالی ہوتا ہے  
یعنی ان سے کہ جن کا تعلق نقش ہونے کے ساتھ ہے اس لئے کہ نفس اپنی ذات کے علمِ حضوری سے خالی نہیں  
ہوتا بلکہ وہ ان (معقولات) کی استعداد رکھنے والا ہوتا ہے اور یہ یعنی یہ مرتبہ عقلِ حیوانی ہے اور اس کا اکثر اطلاق اس مرتبہ  
میں (آجانے والے) نفس پر ہوتا ہے اور ایسا ہی حال باقی مراتب میں ہے اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ نفس کو معقولاتِ برہانہ  
حاصل ہو جاتے ہیں جزئیات کو محسوس کرنے اور ان مشارکات اور میانہات پر غیبیہ ہونے کی وجہ سے جو ان (جزئیات) کے  
درمیان ہیں اس لئے کہ نفس بہت ہی جزئیات کا احساس کرتا ہے اور ان کی صورتیں اس کے آلاتِ حسیہ میں نقش ہو جاتی ہیں  
اور ان میں سے بعض کی بعض کی طرف نسبت کا وہ تصور کر لیتا ہے تو اس میں اس بات کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ اس پر مبداء (ذیاض)  
سے کئی صورتیں اور ان کے درمیان جو احکام ہیں وہ بہت ہی طور پر فائض (جاری) ہو جائیں اور اس میں اس بات کی استعداد قریب  
پیدا ہو جائے کہ وہ برہمیات سے نظریات کی طرف نکلے یا حدوں کے ذریعہ منتقل ہو سکے اور وہ عقلِ بالملکہ ہے، کہا گیا کہ چونکہ اس  
نظریات کی طرف منتقل ہونے کا ملکہ حاصل ہو چکا ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اس مرتبہ میں نہیں ہے مگر انتقال  
کہ استعداد پس ملکہ سے مراد اس جگہ یا تو وہ ہے جو حال کے مقابلہ میں ہوتی ہے یعنی مضبوط کیفیت اس لئے کہ نظریات کی طرف  
انتقال کی استعداد اس مرتبہ میں بگھٹتی ہے یا وہ چیز (مراد) ہے جو عدم کے مقابلہ میں ہوتی ہے گو یا کہ اس (درتیبہ) میں نفس کو  
ان (نظریات) کی طرف انتقال کا وجود حاصل ہو چکا ہے اس کے قریب ہونے پر بنا کر تے ہوئے جیسا کہ عقل بالفعل کا نام  
عقل بالفعل رکھا گیا یا وجودیکہ وہ بالقوة ہے اس لئے کہ اس کی قوتِ فعل کے بہت قریب ہے،

تشریح

والنفس باعتبار القوة العاقلۃ الخ۔ نفس ملاقہ کے مراتب بیان فرماتے ہیں کہ قوتِ عاقلہ کے  
اعتبار سے نفس کے چار مراتب ہیں ۱۔ مرتبہ عقلِ حیوانی ۲۔ مرتبہ عقلِ بالملکہ ۳۔ مرتبہ عقل بالفعل  
۴۔ مرتبہ عقل مطلق۔ مانتن وشارح ہر مرتبہ کی تعریف و تشریح مع مالہ وعلیہ مفصل بیان کرتے ہیں اس سے قبل یہ جاننا چاہئے  
کہ قوتِ عاقلہ کے اعتبار سے بھی نفس کے چار مراتب ہیں ۱۔ تہذیب الظاہر ۲۔ تہذیب الباطن ۳۔ تعلی النفس بالصور  
القدسیہ ۴۔ تعلی النفس عن غیر اللہ بالکلئیۃ، جن کی تشریح و توضیح اس طرح ہے کہ پہلا مرتبہ تو یہ ہے کہ شرائح نبویہ  
اور احکام الہیہ پر عمل کر کے انسان اپنے ظاہر کو تہذیب بنائے دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ آدمی اخلاقِ ذمیرہ اور ملکاتِ رذیلہ  
درودیت سے اپنے باطن کا تزکیہ کرے تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ پاکیزہ اور مقدس صورتوں سے اپنے نفس کو مزین اور آراستہ کرے  
یہ عالم غیب یعنی اور آخرت کے ساتھ تعلق اور ان کی طرف دھیان لگانے سے حاصل ہوتا ہے چوتھا مرتبہ جو سب سے اعلیٰ  
ہے یہ ہے کہ ہر دم اللہ تبارک و تعالیٰ کے جلال و جمال کا تصور و استحضار رہے اسی کے کمالات پر ہر وقت نظر منحصر  
رہے اس کی قدرتِ کاملہ کے مقابلہ میں ہر قدرت کو ضعیف اور محدود خیال کرے ہر علم کو اس کے علمِ محیط کے سمندر میں



من مستغرق صحیح اور تمام اشیا کے وجود و کمال کے مستحق یہ یقین کرنے کہ ان سب کا فیضان حق سبحانہ و تقدس ہی کی طرف سے ہے، ان مراتب کا تعلق چونکہ حکمتِ عملیہ سے ہے اور مصنف نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمۃ میں حکمتِ عملیہ کو بیان نہیں کیا ہے جس کی وجہ ص ۲۶ پر گذر چکی ہے اس لئے ان مراتب کو بھی بیان نہیں کیا۔

المرتبۃ الاولیٰ ان تکون الخ قوتِ عاقلہ کا پہلا مرتبہ عقلِ حیوانی ہے جو ان کو ابتدائے ولادت میں حاصل ہوتا ہے اس مرتبہ میں بچہ کا نفس تمام معقولات سے خالی ہوتا ہے خواہ تصورات ہوں یا تصدیقات، بدسیہ ہوں یا نظر یہ، نہ تو وہ ماں اور باپ کو جانتا ہے نہ زید و عمرو کو نہ حمار و قمرس وغیرہ کو نہ گری سرو کا کو، اسی طرح وہ نہ لکھنا جانتا ہے نہ پڑھنا نہ لکھنے پڑھنے کے آلات و اسباب قلم و دوات وغیرہ سے واقف ہوتا ہے اسی طرح اور دیگر تمام معقولات سے خالی ہوتا ہے البتہ اس میں معقولات کو حاصل کرنے کی استعداد و صلاحیت ہوتی ہے،

اعالیٰ کیوں تعقلہا بالانطباع الخ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ مرتبہ اولیٰ میں نفس کو تمام معقولات سے خالی بتایا گیا ہے حالانکہ نفس اپنی ذات کے علم سے کبھی خالی نہیں ہوتا ابتداء ولادت ہی سے اس کو اپنی ذات کا علم حاصل ہوتا ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں معقولات سے مراد معقولاتِ انطباعیہ ہیں یعنی جن معقولات کا ادراک ان کی صورتوں کے ذہن میں نقش ہونے اور چھپنے سے ہوتا ہے ان معقولات سے خالی ہوتا ہے اور نفس کو جو اپنی ذات کا علم ہوتا ہے وہ علم حضور ہی ہوتا ہے علم انطباعی نہیں ہوتا اپنی ذات تو ان ان کے نفس میں ہر وقت بذاتِ خود حاضر رہتی ہے البتہ دوسری چیزوں کا جو علم ہوتا ہے وہ ان کی صورتوں کے انطباع و امتقاش سے ہوتا ہے۔

وصیٰ ہی ہذا المرتبۃ العقل الہیولانی ہے ورتبہ یہ ہے کہ اس کو ہیولانی اولیٰ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس طرح ہیولانی اولیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے تمام صورتوں سے خالی ہوتا ہے اگرچہ وجود خارجی کے اعتبار سے تو صورت سے منفک نہیں ہوتا لیکن اس کی نفس حقیقت اور اس کی ذات کے اعتبار سے اس میں کسی صورت کا لحاظ نہیں ہوتا اسی طرح مرتبہ اولیٰ میں نفس تمام معقولات سے خالی ہوتا ہے اس لئے اس کو عقلِ حیوانی کہتے ہیں۔

واکثر اطلاقہ علی النفس الخ مصنف نے اگرچہ مرتبہ کا نام عقلِ ہیولانی رکھا ہے لیکن اکثر و بیشتر اس نام کا اطلاق اس مرتبہ کے اندر نفس پر ہوتا ہے یعنی جب نفس مرتبہ اولیٰ میں ہوتا ہے تو نفس کو عقلِ ہیولانی کہتے ہیں اسی طرح تمام مراتب کا حال ہے کہ مصنف نے تو مراتب ہی کا نام عقل بالملکہ عقل بالفعل یا عقل مطلق رکھا ہے لیکن اکثر و بیشتر ان مراتب میں آنے کے بعد نفس کو ان ناموں کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے چنانچہ نفس کو جب مرتبہ ثانیہ حاصل ہوتا ہے تو اس کو عقل بالملکہ کہا جاتا ہے اسی طرح مرتبہ ثالثہ میں نفس کو عقل بالفعل اور مرتبہ البیہ میں نفس کو عقل مطلق کہا جاتا ہے،

والمرتبۃ الثانیۃ ان متصل لھا الخ قوتِ عاقلہ کا دوسرا مرتبہ عقل بالملکہ ہے اس مرتبہ میں جزئیات کا احساس و ادراک کرنے کی وجہ سے اور ان کے مابین مشارکات اور میانہات کلیہ پر تفتیہ ہونے کی وجہ سے نفس کو معقولاتِ بدسیہ

حاصل ہو جاتے ہیں اور بدسیہات سے نظریات کی طرف منتقل ہونے کی استعداد و تہریب پیدا ہو جاتی ہے

فات النفس اذا حیث الخ مرتبہ ثانیہ میں حاصل ہونے والے امور کی کیفیت کی تشریح کرتے ہیں جس کا

حاصل یہ ہے کہ نفس مرتبہ اولیٰ سے منتقل ہو کر جب مرتبہ ثانیہ میں پہنچتا ہے اور اس کی قوت عاقلہ ترقی ہے تو اس کو جزئیات کا ادراک ہونے لگتا ہے سب سے پہلے تو وہ ماں باپ کا اور ان کی شفقت و محبت کا ادراک و احساس کرتا ہے ماں باپ کو دیکھ کر اُن کی صورتیں اس کی قوت حس مشترک میں نقش ہو جاتی ہیں اور ان کی شفقت و محبت قوت دہمیہ میں مرسم ہو جاتا ہے رفتہ رفتہ وہ دیگر صورتیں جزئیہ اور معانی کا ادراک کرتا ہے مثلاً زید، عمر، بکر، ظہیر، اسکا طرح فرس حمار وغیرہما کی صورتیں جزئیہ پھر ان کے معانی جزئیہ یعنی ان کی جسمیت جو ہریت، ضاحکیت و صاہلیت ناہقیت وغیرہ اس کا سمجھ میں آنے لگتی ہیں پھر وہ ان کے درمیان مشارکت اور ممانت کی نسبتوں کا ادراک کرنے لگتا ہے مثلاً زید عمر بکر فرس حمار کی جسمیت اور جو ہریت کے درمیان تو مشارکت ہے کہ یہ سب جسم اور جوہر ہونے میں مشترک ہیں اور ان کا ضاحکیت، صاہلیت اور ناہقیت کے درمیان ممانت اور بغاوت ہے کہ یہ سب ان امور میں ایک دوسرے کے ممانت اور بغاوت میں ہیں جب وہ ان جزئیات کا ادراک اور ان کے مابین مشارکات و ممانت کا ادراک کر لیتا ہے اور ان کی صورتیں اس کے آلاتِ جسمانیہ یعنی حواس باطنہ میں نقش ہو جاتی ہیں تو اب اس کے اندر اس بات کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ مبدأ فیاض سے اس کے اوپر صورت کلیہ اور ان کے مابین احکام کا فیضان ہو چنانچہ وہ زید یا فرس کی جسمیت جزئیہ اور جوہریت جزئیہ سے مطلق جسمیت و جوہریت جو کہ لگتی ہیں ان کو اخذ کرتا ہے اسکا طرح زید کی ضاحکیت جزئیہ اور فرس معین کی صاہلیت جزئیہ نیز حمار شخص کی ناہقیت جزئیہ سے مطلق ضاحکیت، صہلیت اور ناہقیت کو اخذ کرتا ہے جو کہ کلیات ہیں پھر ان کے درمیان مشارکت و ممانت کے اعتبار سے احکام ایجابیہ اور سلبیہ لگاتا ہے مثلاً جسم اور جوہر کے درمیان مشارکت کی وجہ سے حکم ایجابی لگاتا ہے اور کہتا ہے الجسم جوہر اور صاہل اور ضاحک کے درمیان ممانت کی وجہ سے سلبی حکم لگاتا ہے کہ الصاہل لیس بضاحک وغیرہ وغیرہ۔

و تستخدم استعدا اذا قریباً الخ۔ اس مرتبہ میں نظریات کا حصول تو نہیں ہوتا البتہ بدہمیات سے نظریات کی طرف منتقل ہونے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ نظر و فکر کے ذریعہ یا حدس کے ذریعہ وہ نظریات تک پہنچ سکتا ہے استعداد کو قریب کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ استعداد بعید تو مرتبہ اولیٰ ہی میں حاصل تھی چنانچہ مرتبہ اولیٰ میں فرمایا تھا ہی مستعداً لہا۔ مرتبہ ثانیہ میں استعداد قریب حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ نظریات کی طرف منتقل ہونے کے بالکل قریب ہو جاتا ہے،

دھی الحقل بالملکۃ۔ اس مرتبہ کا نام ملکۃ اس مرتبہ میں پہنچ کر نفس کا نام عقل بالملکۃ رکھا جاتا ہے، قیل لہا حصل لہا من ملکۃ الخ۔ ملا زادہ حرز بالی نے عقل بالملکۃ کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے کہ اس مرتبہ میں پہنچ کر چونکہ نفس کو نظریات کی طرف منتقل ہونے کا ملکہ حاصل ہو چکا ہے اس لئے اس کو عقل بالملکۃ کہا جاتا ہے، ذیہ نظر اذ لیس الخ۔ مذکورہ وجہ تسمیہ یہ شارح اعتراض کرتے ہیں کہ اس مرتبہ میں انتقال الی النظریات کا ملکہ کہاں پیدا ہوتا ہے ملکۃ تو کیفیتِ راسخہ اور بہارت کا نام ہے اس میں نہ صرف انتقال کی استعداد پیدا ہوتی ہے جیسا کہ مصنف نے فرمایا تھا ہے دھی تستعد لانت منتقل من الید یہیات الخ۔ النظریات پس یہ وجہ بیان کرتا ہے کہ نہایت فائزاد بالملکۃ ہذا الخ۔ شارح اپنی جانب سے دو وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں جس سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ

کیفیت نفسانیہ کا درجہ ہیں۔ ملکہ اور حال۔ اس لئے کہ کیفیت نفسانیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اپنے عمل میں راسخ یعنی مضبوط و مستحکم ہو چکی ہے کہ اس کا اپنے عمل سے بالکل زوال نہیں ہوتا ہے یا نوالہ و شہادہ ہوتا ہے یا راسخ نہیں ہوئی ہے آسانی سے زوال و بغیر کو قبول کر لیتی ہے اگر راسخ ہو چکی ہے تو اس کو ملکہ کہا جاتا ہے اگر غیر راسخ ہے تو اس کو حال کہتے ہیں جیسے کتابت یا اور کوئی صنعت و حرفت ابتدائی مرحلہ میں حال کہلاتی ہے اور رسوخ و مہارت کے بعد اس کو ملکہ کہتے ہیں اب سنئے کہ ملکہ کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے کبھی تو ملکہ حال کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اس وقت تو ملکہ کے معنی کیفیت راسخہ کے ہوتے ہیں اور کبھی عذم کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اس وقت ملکہ کے معنی وجود کے ہوتے ہیں۔ اب اگر عقل بالملکہ میں ملکہ کے معنی اول مراد لئے جائیں تو دو تسمیہ یہ ہے کہ چونکہ اس مرتبہ میں پہنچ کر انتقال الی النظریات کی استعداد راسخ ہو چکی ہے یعنی انتقال تو راسخ نہیں ہوا البتہ انتقال کی استعداد راسخ ہو چکی ہے اس لئے اس کو عقل بالملکہ کہا جاتا ہے اور اگر معنی ثانی (وجود) مراد لئے جائیں تو دو تسمیہ یہ ہے کہ اگرچہ ابھی انتقال الی النظریات کا وجود اور تحقق نہیں ہوا لیکن عنقریب وجود ہونے والا ہے قرب شئی کو شئی کا حکم دیتے ہوئے گو یا مان لیا گیا کہ انتقال الی النظریات کا وجود و تحقق ہو چکا ہے اس لئے اس کا نام عقل بالملکہ رکھ دیا گیا جیسا کہ مرتبہ ثالثہ میں آپ کو معلوم ہو جائیگا کہ اس کا نام عقل بالفعل رکھ دیا گیا ہے حالانکہ اس میں نظریات کا مطالعہ بالفعل نہیں ہوتا بلکہ بالقوة ہوتا ہے مگر چونکہ اس کی قوت تخلیق کے قریب ہوتی ہے تو قریب کا درجہ سے مجازاً اس کو عقل بالفعل کہہ دیا گیا ہے اشارح نے جو دو دو تسمیہ بیان کی ہیں ان کی مذکورہ تشریح سے یہ بات واضح ہے کہ پہلی صورت میں نام رکھنا حقیقہ ہے اور دوسری صورت میں مجازاً مایول الیہ عن قریب کے اعتبار سے ہے۔

والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها بحيث تبعضها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا اخطت النظریات المحاصلة مرة بعد اخرى حتى تحصل لها ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار وهي العقل بالفعل وقال صاحب الحاکمات عندى انه لا اعتبار للملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار كانية فيه فاذا حضرت المعقولات وذهلت عنها فهي قادرة على استحضارها فهذه المرتبة كولو لم يكن عقلاً بالفعل لم ينحصر مرتب القوة النظرية في الاربعه فلا بد من الاحتضار على الاقل الاحتضار

ترجمہ اور تسمیہ یہ ہے کہ نفس کو معقولات نظر یہ حاصل ہو جاتی ہیں لیکن وہ ان کا بالفعل مشاہدہ نہیں کر پاتا ہے بلکہ وہ (نظریات) اس کے نزدیک جمع ہو جاتی ہیں اس طور پر کہ بغیر نئی کوشش کی ضرورت کے جب چاہے ان کا استحضار کر سکتا ہے اور یہ بیشک اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ حاصل شدہ نظریات کو بار بار دیکھتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کو ایسا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے کہ جس کی وجہ سے وہ اس استحضار پر تادیر ہو جاتا ہے اور وہ عقل بالفعل ہے، اور صاحب الحاکمات نے کہل ہے کہ میرے نزدیک عقل بالفعل میں استحضار کے ملکہ کا اعتبار نہیں ہے بلکہ استحضار پر قدرت ہو جانا اس میں کافی ہے پس جب معقولات حاضر ہو گئے اور نفس سے ان کا ذہول ہو گیا تو وہ (نفس)

ان کو مستحضر کرنے پر قادر ہوتا ہے پس یہ مرتبہ اگر عقل بالفعل نہ ہو تو قوت نظریہ کے مراتب چار میں منحصر نہیں رہیں گے پس استحضار پر قدرت ہو جانے پر اکتفا کرنا ضروری ہے ،

## تشریح

والمرتبة الثالثة ان يحصل اليه قوت عاقل کا تیسرا مرتبہ عقل بالفعل ہے اس مرتبہ میں نفس کو معقولات نظریہ حاصل ہو جاتے ہیں لیکن وہ ابھی ہر وقت ان نظریات کا بالفعل مشاہدہ نہیں کرتا ہے کہ وہ تمام معقولات نظریہ اس کے سامنے ہر وقت اس طرح مشاہدہ رہتے ہوں جیسے سامنے کتاب کھلی ہوئی ہے بلکہ کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ معقولات اس کے پاس ذخیرہ کے طور پر جمع اور محفوظ ہو جاتے ہیں کہ وہ ان کو بھولتا نہیں ہے جب چاہے ان نظریات کو مستحضر کر سکتا ہے اس کیلئے کسب جدید یعنی نئی محنت اور کوشش کی ضرورت نہیں پڑتی اور یہ چیز اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ حاصل کئے ہوئے نظریات کا بار بار ملاحظہ اور مطالعہ کرتا رہے ان کو دیکھتا اور پڑھتا رہے ایسا کرنے سے وہ معقولات اس کے ذہن میں محفوظ ہو جائیں گے اور اس کو ایسا ملکہ حاصل ہو جائے گا کہ ان کو مستحضر کرنے پر اسکو قدرت حاصل ہو جائے گی جب چاہے ان کو مستحضر کر سکتا ہے اس لئے عزیز طلبہ کو چاہئے کہ اپنی کتابوں کے اسباق اور آموختہ جات کا تکرار کرتے رہیں بار بار مطالعہ کرتے رہیں اپنے قیمتی اوقات کو کتب بینی تکرار و مطالعہ میں زیادہ مشغول رکھیں تاکہ مضامین ذہن میں محفوظ ہو جائیں اور قدرت علی الاستحضار کا ملکہ پیدا ہو جائے پھر کسب جدید کی ضرورت نہیں ہوگی بعد میں جس کتاب کو بھی اٹھا کر جس وقت دیکھیں گے اس کے مضامین و مطالب فوراً سمجھ میں آجائیں گے کوئی دشوار نہیں آئے گی اور اگر تکرار اور بار بار مطالعہ نہیں کیا تو مضامین ذہن سے نکل جائیں گے ان کو سمجھنے اور مستحضر کرنے کیلئے دوبارہ کسب جدید اور محنت کی ضرورت پڑے گی

المعقولات النظرية - نظریہ کی قید کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس مرتبہ میں صرف معقولات نظریہ ہی حاصل ہوتے ہیں بلکہ یہ حاصل نہیں ہوتے بلکہ مطلب یہ ہے کہ معقولات بدرجہہ حاصل ہونے کے بعد نظریہ حاصل ہو جاتے ہیں۔

مبہت تسخیر ہامتی شاعرت الخ جیسے مثلاً کسی شخص نے کتابت کا فن سیکھا کہ بار بار کتابت کی مشق کرنے کے بعد اس نے اس فن میں مکمل طور پر مہارت حاصل کر لی اب یہ نہیں ہے کہ ہر وقت وہ کتابت ہی میں مشغول رہتا ہے بلکہ کتابت کا فن اس کے ذہن و دماغ میں ایسا محفوظ اور غزون ہو گیا ہے کہ ایک عرصہ کتابت کا کام چھوڑنے کے بعد بھی جب وہ کتابت کرنا چاہے گا بلا تکلف بڑی آسانی کے ساتھ وہ کتابت کرنے پر قادر ہوگا اس کو دوبارہ سیکھنے اور محنت کرنی کی ضرورت نہیں ہوگی۔

وحي العقل بالفعل - اس مرتبہ کا نام یا اس مرتبہ میں نفس کا نام عقل بالفعل رکھا جاتا ہے یا تو اس وجہ سے کہ اس مرتبہ میں معقولات نظریہ کا حصول بالفعل ہو جاتا ہے اس صورت میں تو نام رکھنا حقیقہ ہے یا اس وجہ سے کہ معقولات کا محالہ اور مشاہدہ اگرچہ بالفعل نہیں ہوتا بلکہ بالقوة ہوتا ہے مگر یہ قوت فعل کے قریب ہوتی ہے یعنی غنقریب مرتبہ رابعہ میں پہنچ کر بالفعل مطالعہ مشاہدہ ہونے لگے گا اس لئے قریب سے کوئی شے کا حکم دیتے ہوئے اس کا نام عقل بالفعل رکھ دیا گیا۔ اس صورت میں نام رکھنا بجا رہا ہوگا جیسا کہ ابھی ص ۶۲۷ پر ذکر کیا جا چکا ہے ،

وقال صاحب المحاکمات الخ - او پر تجزیہ کیا گیا ہے حتی متصل لها ملکہ تقویٰ بها علی ذلك الاستحضار جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل بالفعل والے مرتبہ میں ملکہ استحضار کا اعتبار ہوتا ہے صاحب محاکمات علاء الدین رازی اس پر

اعتراض کہتے ہیں کہ میرے نزدیک عقل بالفعل میں ملکہ استحضار کا اعتبار کرنا درست نہیں ہے بلکہ مطلق قدرت علی الاستحضار کافی ہے جو یہ ہے کہ قدرت علی الاستحضار کی دو قسمیں ہیں ایک تو ملکہ اور دوسری قدرت جو نظریات کے تکرار ملاحظہ کے بعد حاصل ہوتی ہے اور دوسری بغیر ملکہ والی قدرت جو بغیر تکرار ملاحظہ نظریات کے حاصل ہو جاتی ہے اس لئے کہ جب نفس کے پاس معقولات حاضر ہو جاتے ہیں اگرچہ وہ بغیر تکرار ملاحظہ کے ہوتے ہیں لیکن جب ان سے ذہول ہو جاتا ہے تو نفس ان کے استحضار پر بھی قادر ہوتا ہے اگرچہ بہارت نہیں ہوتی مگر نفس قدرت علی الاستحضار تو ہوتی ہے اس لئے کہ اگر عقل بالفعل میں ملکہ والی قدرت علی الاستحضار کی تخصیص و تعیین کی جائے گی تو بغیر ملکہ والی قدرت اس مرتبہ میں داخل نہیں ہوگی اس کیلئے ایک مرتبہ کا اضافہ کرنا پڑے گا اس طرح مراتب کی تعداد چار میں منحصر نہیں رہے گی چار سے زائد ہو جائے گی اس لئے عقل بالفعل میں مطلق قدرت علی الاستحضار پر اکتفا کرنا فروری ہے خواہ وہ ملکہ والی ہو یا بغیر ملکہ والی تاکہ یہ دونوں قسمیں عقل بالفعل میں داخل ہو جائیں اور مراتب کی تعداد چار میں منحصر رہے ،

فاذا حضرت المعقولات الى معقولات کے حضور سے مراد بغیر تکرار کے حاضر ہونا ہے یعنی اگر معقولات بغیر تکرار ملاحظہ کے نفس کے نزدیک حاضر ہوں پھر ان سے ذہول ہو جائے تب بھی نفس ان کے استحضار پر قادر ہوتا ہے اگرچہ بہارت نہیں ہوتی۔

والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق اعتبرها كترصم بالقياس الى كل معقول بانفرادها ولا شبهة في وقوعها في هذه النشأة وقد تعتبر بالقياس الى جميع المعقولات معًا والظاهر انها لا يمكن ان تكون في دار القرار ومنهم من جزمها في هذه النشأة لنفوس كاصلة لا يشغلها شأن عن شأن فانهم مع كونهم في جلايب من ابد انهم قد انخرطوا في سلك البحر الى شاهدة معقولاتها دائما واعلم ان العقل بالفعل متاخر في الحدوث عما سماه المصنف عقلاً مطلقاً لان المدرك ما لم يشاهد مراتب كثيرة لا يصير ملكةً ومقدم عليه في البقاء لادراك المشاهدة نزول البسعية وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى المتاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وتسمى معقولاتها عقلاً مستغداً ولا يخفى على من احاط بكتب الفيز ان ما ذكره خلاف اصطلاح القدم فانهم لا يطلقون العقل المستغداً على النفس في المرتبة الرابعة او نفس تلك المرتبة ثم العقل بالملكة ان كان في الخاتمة بان يكون حصول كل نظري له بالحدس من غير حاجة الى فكيروستشي قوة قدسية

ترجمہ | اور چونکہ مرتبہ یہ ہے کہ نفس اپنے حاصل کیے ہوئے معقولات کا مشاہدہ کرتا رہے اور وہ عقل مطلق ہے اکثر لوگوں نے تو اس کا اعتبار کیا ہے تیس اس کرتے ہوئے ہر معقول کی طرف اس کے تنہا ہونیکے ساتھ اور کوئی شبہ نہیں اس کے اس دنیا میں واقع ہونے کے بارے میں۔ اور کبھی اس کا اعتبار کیا جاتا ہے ایک ساتھ تمام معقولات کی طرف تیس کرنے کے ساتھ اور ظاہر یہ ہے کہ یہ اس وقت ہمیشہ رہنے کے گھر (آخرت) میں ہوگا اور ان میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے

اس کو اس دنیا میں جائز قرار دیا ہے ان کا عین حضرت کیلئے جن کو ایک حالت ایک حالت سے غافل نہیں کرتی اس لئے کہ وہ اپنے بدنوں کی چادروں میں ہونے کے باوجود ان خبرات کی کڑی میں پروردے گئے ہیں جو اپنے معقولات کا ہمیشہ مشاہدہ کرتے رہتے ہیں اور جان تو کہ عقل بالفعل پیدا ہونے میں اس سے مؤخر ہے جس کا نام مصنف نے عقل مطلق رکھا ہے اس لئے کہ ادراک کی ہوئی شے کا جب تک بہت سی مرتبہ مشاہدہ نہ کیا جائے تو ملکہ نہیں ہوتا اور باقی رہنے میں اس پر مقدم اس لئے کہ مشاہدہ جلدی سے زائل ہو جاتا ہے اور استحضار کا ملکہ مسلسل باقی رہتا ہے پس اس (ملکہ) کی وجہ سے اس (دور تک) کے مشاہدہ تک پہنچا جاتا ہے پس من میں سے بعض وہ ہے جس نے باقی رہنے میں مقدم ہونے کی طرف نظر رکھے اس کو تیسرا مرتبہ بنا دیا اور اس (مرتبہ رابعہ) کے معقولات کا نام عقل مستفاد رکھا جاتا ہے اور جس نے فن کی کتابوں کا احاطہ کیا ہے اس پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ وہ بات جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے قوم کی اصطلاح کے خلاف ہے اسلئے کہ یہ لوگ عقل مستفاد کا اطلاق نہیں کرتے ہیں مگر چوتھے مرتبہ کے اندر نفس پر یا اس نفس مرتبہ پر پھر عقل بالملکہ اگر انتہائی قوت میں ہو جائے یاں طور کہ اس کو ہر نظری کا حصول حدس کے ذریعہ سیر فیکر کی طرف احتیاج کے بغیر تو اس کا نام قوت قدسیہ رکھا جاتا ہے،

**تشریح** والمرتبۃ الرابعۃ ان تطالع الخ قوت عاقل کا جو تھما مرتبہ عقل مطلق ہے اس مرتبہ میں پہنچ کر نفس اپنے حاصل کئے ہوئے تمام معقولات کا بالفعل مطالعہ اور مشاہدہ کر لیتا ہے،

وہی العقل المطلق۔ اس کا نام عقل مطلق اس لئے رکھا جاتا ہے کہ عقل کے معنی آزاد کے آتے ہیں یہ عقل کسی کی خدمت کرنے والی نہیں ہے خدمت سے بالکل آزاد ہے بخلاف اس سے پہلی نقول ثلثہ کے کہ وہ خدمت کرتی ہیں، عقل حیولانی عقل بالملکہ کی خدمت کرتی ہے اور عقل بالملکہ عقل بالفعل کیلئے خادم ہے اور عقل بالفعل عقل مطلق کیلئے خادم ہے جیسا کہ ان کی تعریفات و تشریحات سے ظاہر ہے کہ تمام معقولات نظریہ کا مشاہدہ کرنے کیلئے معقولات نظریہ کے حصول اور قدرت علی الاستحضار کی ضرورت ہے جو عقل بالفعل میں پائی جاتی ہے اور معقولات نظریہ کے حصول کیلئے بدیہیات کے حصول اور ان کے قطریات کی طرف انتقال کی استعداد کی ضرورت ہے یہ بات عقل بالملکہ میں پائی جاتی ہے اور بدیہیات کے حصول کیلئے ان کے واسطے مستعد ہونے کی ضرورت ہے یہ بات عقل حیولانی میں موجود ہے اس طرح ان چاروں میں سے سابق لاحق کیلئے خادم ہے البتہ عقل مطلق کسی کیلئے خادم نہیں ہے بلکہ سب کی خدمت ہے تو خدمت سے آزاد ہونگی جب اس کو عقل مطلق کہا جاتا ہے۔

اعتبرھا اکثرھم بالقیاس الخ مرتبہ عقل مطلق میں جو تمام معقولات کا مشاہدہ ہوتا ہے اس کے متعلق حکماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ ہر ہر معقول کا انفرادی طور پر مطالعہ ہوتا ہے یا تمام معقولات کا اجتماعی طور پر ایک ساتھ مطالعہ ہو جاتا ہے۔ اکثر حضرات نے تو اولیٰ کا اعتبار کیا ہے کہ انسان کا نفس جب عقل بالفعل سے ترقی کر کے عقل مطلق کے درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو وہ اپنے تمام معقولات کو متبہ میں سے ہر ہر معقول کا انفرادی طور پر مسلسل مطالعہ اور مشاہدہ کرتا رہتا ہے اور اس مرتبہ کا دنیا میں حاصل ہونا بلاشبہ ممکن بلکہ واقع ہے اس میں کوئی استیساہ و استیساہ نہیں ہے۔ اور بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اس مرتبہ میں تمام معقولات کا اجتماعی طور پر ایک ساتھ مسلسل مشاہدہ ہوتا

رہتا ہے پھر ان لوگوں کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مرتبہ دنیا میں کسی کو حاصل ہو سکتا ہے یا نہیں اکثر حضرات تو ظاہر کی حالات کو دیکھتے ہوئے یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ دنیا میں اس کا وقوع محال ہے البتہ آخرت میں اس کا وقوع ہو گا اس لئے کہ دنیا میں انسان کے ساتھ ہر نی اور حیوانی ضروریات و حاجات متعلق ہیں انسان کا نفس بدن کی تدابیر کی طرف متوجہ اور ان میں مشغول و منہمک رہتا ہے جس کی وجہ سے اس کو اپنے معقولات کی طرف سے باہر زہول ہونا رہتا ہے اس لئے وہ اپنے تمام معقولات کا ایک ساتھ مشاہدہ نہیں کر سکتا ہے اور آخرت میں چونکہ انسان ان تمام شاغلی و موانع سے بری ہو گا اس لئے وہ تمام معقولات کا ایک ساتھ مشاہدہ کر سکے گا۔ اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ دنیا میں بھی اس کا وقوع ممکن ہے مگر سب کچھ نہیں بلکہ خاص ان کا بلین اور مقدس حضرات کیلئے جن کو اپنے ابدان کی چار دروں میں ملبوس ہونے اور بشر ہونے کے باوجود اپنے مجاہدات کا ملہ اور ریاضات بلیغ کی وجہ سے ایسے اشراقات نور یہ حاصل ہو گئے ہیں کہ وہ مجہدات کی لڑی اور ان کی فہم میں داخل ہو گئے ایسے لوگوں کو فرشتہ صفت انسان کہا جاتا ہے تقدس و تقویٰ کی وجہ سے ان حضرات کی شان یہ ہوتی ہے کہ ایک حالت میں مشغولیت دوسری حالت کی طرف توجہ سے مانع نہیں ہوتی پس جس طرح مجہدات اور فرشتے اپنے تمام معقولات کا ایک ساتھ علی الدوام مشاہدہ کرتے رہتے ہیں اسی طرح یہ حضرات مقدسین بھی دنیا ہی میں اپنے تمام معقولات کا ایک ساتھ مسلسل مشاہدہ کرتے رہتے ہیں واللہ اعلم

واعلم ان الحقل بالفعل الخ عقل بالفعل اور عقل مطلق کی ترتیب میں اختلاف ذکر کر کے تطبیق کی شکل بیان کرتے ہیں۔ اس میں اختلاف ہے کہ عقل بالفعل مقدم ہے یا عقل مطلق بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ عقل مطلق مقدم ہے عقل بالفعل پر ان کے نزدیک مرتبہ ثالثہ عقل مطلق اور مرتبہ رابعہ عقل بالفعل ہے اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے ان کے نزدیک مرتبہ ثالثہ عقل بالفعل اور مرتبہ رابعہ عقل مطلق ہے مصنف بھی اس کے قائل ہیں اسی لئے انھوں نے عقل بالفعل کو مرتبہ ثالثہ اور عقل مطلق کو مرتبہ رابعہ بنایا ہے شارح ان دونوں میں تطبیق کی بہترین شکل بیان کر کے اختلاف کو دور کرتے ہیں کہ عقل بالفعل حدوث کے اعتبار سے تو عقل مطلق سے مؤخر ہے البتہ ثناء کے اعتبار سے اس سے مقدم ہے پس جنھوں نے حدوث کے اعتبار سے تاخر کا اعتبار کیا انھوں نے عقل بالفعل کو مرتبہ رابعہ قرار دیا اور جنھوں نے ثناء کے اعتبار سے تقدم کا لحاظ کیا انھوں نے اس کو مرتبہ ثالثہ بنایا ہے

لان المدرك ما العرشاھد الخ عقل بالفعل کے تاخر فی الحدوث کی دلیل پیش کرتے ہیں یعنی عقل پیدا ہونے اور وجود میں آنے کے اعتبار سے عقل مطلق سے مؤخر ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ عقل بالفعل میں ملکہ کا اعتبار ہے اور عقل مطلق میں مطالعہ اور مشاہدہ کا اعتبار ہے اور کس شے کا ملکہ اس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا بار بار مطالعہ اور مشاہدہ نہ کیا جائے معلوم ہو کہ مطالعہ اور مشاہدہ مقدم ہے ملکہ پر پس عقل مطلق مقدم اور عقل بالفعل اس سے مؤخر ہے

ومتقدم علیہ فی البقا اعلان المشاھد الخ عقل بالفعل کے تقدم فی البقا کی دلیل بیان کرتے ہیں یعنی باقی رہنے میں عقل بالفعل عقل مطلق پر مقدم ہے اس لئے کہ بدن کی تدابیر میں مشغول اور منہمک رہنے کی وجہ سے نفس



اپنے معقولات کی طرف سے ذہول طاری ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مشاہدہ دیرینک باقی نہیں رہتا جلدی ہی نائل ہو جاتا اور ملکہ اپنے راسخ و استحکام کی وجہ سے دیرینک باقی رہتا ہے راسخ و استحکام کی وجہ سے تدبیر بدن کی مشغولیت مشاہدہ سے مانع نہیں بنتی۔ پس باقی رہنے کے اعتبار سے عقل بالفعل کو عقل مطلق پر فوقیت اور تقدم حاصل ہے۔  
و تسمیٰ معقولاتہما عقلاً مستفاداً۔ مرتبہ رابع میں پیشکر نفس کے معقولات کا نام عقل مستفاد رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اس کے معقولات عقل فعال سے مستفاد ہوتے ہیں۔

ولا یخفی علی من احاط الخ۔ مصنف نے معقولات کا نام جو عقل مستفاد رکھا ہے شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ فن حکمت کی کتابوں کا احاطہ کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ تسمیہ لفظ اول حکمت کے خلاف ہے کیونکہ اول حکمت کیسے یا تو اس مرتبہ میں پہنچنے والے نفس کو عقل مستفاد کہا جاتا ہے یا اس مرتبہ ہی کو وہ لوگ عقل مستفاد کہتے ہیں ان کی اصطلاح میں معقولات کو عقل مستفاد نہیں کہا جاتا۔

ثم العقل بالملکة ان كان الخ۔ مرتبہ ثانیہ جو عقل بالملکہ کا ہے جس میں بدہیات سے نظریات کی طرف انتقال ہوتا ہے اگر یہ انتہائی قوی ہو جائے اور اس انتقال میں اتنی بہارت تامہ حاصل ہو جائے کہ ہر نظری کا حصول حدس کے ذریعہ ہونے لگے نظر و فکر کی ضرورت ہی نہ پڑے یعنی ترتیب مقدمات کے بغیر مبادی سے مقاصد کی طرف انتقال دفعہ واحدہ ہو جائے ہو تو اس کو قوت تدبیر کہہ جاتا ہے،

واعلم ان القوة العاقلة اراذها النفس الشاطقة ناهما كما تطلق على صيد العقل للنفس  
تطلق على نفسها ايضا مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت ذات وضع فاما ان  
لا تنقسم او تنقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع من الجواهر ينقسم على ما ترفي  
نفي الجزء ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم القسامها ان اراد  
بالبسيط ما لا جزء له اصلاً لا بالفعل ولا بالقوة فلا يلائم قوله كل مركب انما يتركب من  
البسائط وان اراد به ما لا جزء له بالفعل فاللازم وهو الانقسام بالقوة غير مناف للبساطه  
لان الحال في احد جزئها غير الحال في الجزء الاخر اذ ما يتم هذا اذا كانت الحول سرياناً  
وهو فيما نحن بصدد ذكره وهو ان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة  
امتناع تركيب الشيء من اجزاء غير متماهيبة فيلزم القسام تلك البسائط هذا خلف

ترجمہ اور جان تو کہ بیشک قوت عاقلہ اس سے مراد مصنف نے نفس ناطقہ لیا ہے اس لئے کہ یہ قوت عاقلہ جس طرح نفس کے ادراک کرنے کی قوت پر بول جاتی ہے اسی طرح اس (نفس) کی ذات پر بھی بول جاتی ہے۔ مادہ سے خالی ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اگر مادی ہو تو البتہ ذر و ضعی ہوگی پس یا تو منقسم نہیں ہوگی یا منقسم ہوگی اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ جو اہر میں سے ہر وہ شے جس کیلئے وضع ہو پس وہ منقسم ہوتی ہے

اس بنا پر جو جزیر (لائبجریٹی) کی نفی میں گذر چکی ہے اور دوسرے (احتمال) کی طرف (بھی) کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ اس (نفس) کے معقولات اگر بسیط ہیں تو ان کا منقسم ہونا لازم آئے گا اگر بسیط سے مراد وہ لیا ہے جس کیلئے بالکل کوئی جزو نہیں ہے نہ بالفعل نہ بالقوة تو یہ مصنف کے قول "ہر مرکب بیشک بسائط سے مرکب ہوتا ہے" کے مناسب نہیں ہے اور اگر بسیط سے مراد وہ لیا ہے جس کیلئے بالفعل جزو نہیں تو وہ بات جو لازم آنے والی ہے اور وہ بالقوة منقسم ہونا ہے بسائط کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ جو شے اس کے دونوں جزوں میں سے ایک میں حلول کرنے والی ہے اس کے مغایر ہے جو دوسرے جزو میں حلول کرنے والی ہے یہ دلیل بیشک اس وقت مکمل ہے جب کہ حلول سریانی ہو اور یہ اس بات میں جس کے درپے ہم ہیں منوع ہے اور اگر (اس کے معقولات) مرکب ہوں اور ہر مرکب بیشک بسائط سے مرکب ہوتا ہے شے کے اجزاء غیر متماہیہ سے مرکب ہونے کے محال ہونگے۔ بدیہی ہونے کی وجہ سے پس ان بسائط کا منقسم ہونا لازم آئے گا یہ خلاف مفروض ہے،

**تشریح** واعلم ان القوة العاقلة الخ نفس ناطقة اور اس کے مراتب کے بیان سے فراغت کے بعد نفس ناطقة کے متعلق تین احکام بیان کرتے ہیں نفس ناطقة مجردہ عن المادة ہے نفس ناطقة کا تعقل آرا

جسائیہ سے نہیں ہوتا ہے نفس ناطقة کا حدوث بدن کے حدوث کے ساتھ ساتھ ہے، ان احکام ثلاثہ میں سے سب سے اہم مسئلہ چونکہ نفس ناطقة کے مجرد کا ہے اس لئے اس کو مقدم کیا ہے،

اراد بها النفس الناطقة الخ قوت عاقلہ دراصل اس قوت کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ نفس ناطقة ادراک کرتا ہے

یعنی نفس ناطقة کے ادراک کرنے کا آلہ جس کو ہم ذہن سے تعبیر کر دیتے ہیں مگر شارح فرماتے ہیں کہ یہاں پر قوت عاقلہ سے مراد آرا تعقل و ادراک نہیں ہے بلکہ نفس ناطقة ہی مراد ہے وچ اس کی یہ ہے کہ اگر ہم آرا تعقل مراد لیتے ہیں تو ذرا خیالی لائق

آتی ہیں ایک تو یہ کہ اس صورت میں حکم اول اور حکم ثانی دونوں کا مآل متحد ہو جائے گا جس کی وجہ سے مصنف کے کلام میں تکرار لازم آئے گا کیونکہ حکم اول کا مقصد یہ ہو گا کہ نفس ناطقة جس آلہ کے ذریعہ ادراک کرتا ہے وہ مجرد عن المادة ہے مادی

اور جسمانی نہیں ہے اور حکم ثانی میں بھی یہی بتلایا گیا ہے کہ تعقل یعنی ادراک آلہ جسائیہ سے نہیں ہوتا پس دونوں حکم مآل کے اعتبار سے متحد ہونگے فلزم التکرار۔ اور دوسری خیالی یہ ہے کہ اس صورت میں قوت عاقلہ کا مجرد ہونا ثابت ہو گا

کہ نفس ناطقة کا حالانکہ نفس ناطقة کے مجرد کا مسئلہ اتہات المسائل میں سے ہے تو مصنف کی کتاب ایک اہم مسئلہ سے خالی رہ جائے گی۔ بہر حال ان دونوں خیالیوں سے بچنے کیلئے شارح فرماتے ہیں کہ قوت عاقلہ سے مراد یہاں نفس

ناطقہ ہے اور قوت عاقلہ دونوں معنوں میں مشترک ہے جس طرح اس کا اطلاق نفس ناطقة کے مبدأ تعقل پر ہوتا ہے۔ اسی طرح خود نفس ناطقة پر بھی ہوتا ہے مبدأ تعقل کے معنی وہ قوت جس کے ذریعہ نفس تعقل یعنی ادراک کرتا ہے تو یہاں

معنی ثانی یعنی نفس ناطقة مراد میں اور مشترک کے دونوں معنوں میں سے اس معنی کے متعین کرنے پر قرینہ دیا ہے جو ابھی بتایا جا چکا ہے کہ اگر معنی اول مراد لیتے جائیں تو دوسری خیالی لازم آتی ہے۔

لانہا لو كانت مادیة الخ نفس ناطقة کے مجرد ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفس ناطقة مادی یعنی جسم ہو

تو جسم چونکہ ذود وضع ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ بھی ذود وضع ہوگا اب یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو غیر منقسم ہوگا یا منقسم غیر منقسم ہونا محال ہے اس لئے کہ ہر ذود وضع چیز منقسم ہوتی ہے کیونکہ اگر ذود وضع چیز غیر منقسم ہو تو غیر منقسم کا مطلب غیر تجزی ہونا ہے تو اس کا جزو لای تجزی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے جیسا کہ ۶۵ تا ۷۵ پر مفصلاً گذر چکا ہے اگر منقسم ہو تو یہ بھی محال ہے اس لئے کہ اس وقت اس کے معقولات دو حال سے خالی نہیں یا تو بسیط ہوں گے یا مرکب اگر بسیط ہیں تو نفس ناطقہ کے منقسم ہونے سے اس کے معقولات بسیط کا بھی منقسم ہونا لازم آئے گا کیونکہ نفس ناطقہ فعل اور معقولات اس کے اندر حال ہیں یعنی حلول کرنے والے ہیں اور محل کے انقسام سے حل کا انقسام ضروری ہے کیونکہ محل کے جب دو چیز ہوں گے تو اس کے اندر حلول کرنے والے شے کے بھی یقیناً دو جزو ہو جائیں گے جو جزو محل کے ایک حصہ میں حلول کر رہا ہے وہ مغا ہر ہوگا حال کے اس جزو کے جو محل کے دوسرے حصہ میں حلول کرنے والا ہے اس طرح معقولات بسیط جو کہ حال ہیں ان کا منقسم ہونا لازم آئے گا اور بسیط کا منقسم ہونا محال ہے اس لئے کہ بسیط کہتے ہیں مالا جزو لہ کو۔ اور اگر اس کے معقولات مرکب ہیں تو ہر مرکب چونکہ بساط سے مرکب ہوتا ہے تو ان بساط کا منقسم ہونا لازم آئے گا کیونکہ نفس ناطقہ جو کہ محل ہے اس کے منقسم ہونے سے حل یعنی معقولات منقسم ہونے اور معقولات اگرچہ مرکب ہیں مگر اس کے اندر حلول کرنے والے اجزاء چونکہ بساط ہیں اس لئے معقولات کے منقسم ہونے سے اس کے اجزاء بساط کا منقسم ہونا لازم آئے گا وہو محال ہے ہر حال نفس ناطقہ کے مادری ہونے کی صورت میں دو احتمال سے منقسم اور غیر منقسم دونوں باطل ہوں گے تو مادری ہونا بھی باطل ہو گیا اور ثابت ہو گیا کہ نفس ناطقہ مجرد عن المادة ہے کل مالہ وضع من الجواہر الخ ما تنے تو مطلقاً فرمایا کہ ہر ذود وضع شے منقسم ہوتی ہے اس کے عموم سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ذود وضع شے خواہ جو ہر ہو یا عرض ہر ایک کا منقسم ہونا ضروری ہے حالانکہ عرض ذود وضع کا منقسم ہونا ضروری نہیں وہ غیر منقسم بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ لفظ کہ ایک عرض ہے۔ ذود وضع ہے اور غیر منقسم ہے اس لئے شارح نے من الجواہر کا اضافہ کیا ہے کہ مالہ وضع سے مراد جو ہر ہے کہ ہر جو ہر ذود وضع کا منقسم ہونا ضروری ہے ورنہ جزو لای تجزی کا وجود لازم آئے گا ص ۱۸۹ پر بھی اس طرح کا مضمون گذر چکا ہے۔

ان اداد بالبیض مالا جزو لہ اصلاً الخ۔ یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر اس کے معقولات بسیط ہوں تو ان کا منقسم ہونا لازم آئے گا شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ بسیط کے دو معنی آتے ہیں ایک تو وہ جس کیلئے بالکل جزو نہ ہو نہ بالفعل اور نہ بالقوة۔ اور دوسرے وہ جس کیلئے بالفعل جزو نہ ہو اگرچہ بالقوة اس کے اجزاء ہوں۔ دونوں معنی کے اعتبار سے خرابی لازم آتا ہے اگر معنی اول مراد ہوں تو خرابی نیز ہے کہ یہ کلام مصنف کے بیان کردہ آئندہ کلیہ "کل مرکب انما یتربک من البساط" کے مناسب نہ ہوگا اس لئے کہ اس کلیہ کا مطلب اب یہ ہوگا کہ ہر مرکب ایسے بساط سے مرکب ہوتا ہے جس کے لئے نہ بالفعل اجزاء ہوں اور نہ بالقوة حالانکہ ایسا نہیں ہے بعض مرکب دوسرے مرکبات سے مرکب ہوتے ہیں یہ دوسرے مرکبات اگرچہ پہلے مرکب کے اعتبار سے بساط ہیں مگر یہ ایسے بساط ہیں کہ جن میں اگرچہ بالفعل اجزاء نہیں ہیں مگر بالقوة اجزاء موجود ہیں کیونکہ ان کی تقسیم ہو سکتی ہے اور تقسیم ہوتے ہوئے پھر ان کی انتہا بساط پر ہوگی اس لئے ما تنے کو یہ کہنا چاہئے تھا "کل مرکب انما یتربک بالآخر من البساط" کہ ہر مرکب انتہا اور انجام اخیر کے اعتبار سے بساط سے مرکب ہوتا ہے

اور اگر بسیط کے معنی ثانی مراد ہوں یعنی مالا جزوہ بالفعل تو اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ نفس ناطقہ کے مادی اور منقسم ہو نیچے اس کے معقولات کا انقسام بالقوہ لازم آتا ہے اور یہ بسیط بالمعنی الثانی کے منافی نہیں ہے بسیط اس معنی کے لحاظ سے منقسم بالقوہ ہو سکتا ہے،

ہذا انما یتم اذا کان الحلول الخ۔ اور پرچو یہ کہا گیا ہے کہ نفس ناطقہ محل اور معقولات حال ہیں اور محل کے انقسام سے حال کا انقسام ضروری ہے اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تو اس وقت ضروری ہے جب کہ حلول سزائی ہو کہ حال محل کے ہر ہر جزو کے اندر سرایت کرنے والا اور داخل ہونے والا ہو جیسے بیاض کا حلول جسم ابیض کے اندر ہوتا ہے اور اگر حلول طریائی ہو کہ حال محل کے اوپر طاری اور اس سے متعلق ہو اس کے اندر ساری نہ ہو تو محل کا انقسام حال کے انقسام کو مستلزم نہیں ہوتا جیسے نقطہ کا حلول خط کے اندر حلول طریائی ہوتا ہے کہ نقطہ خط کے اوپر طاری ہوتا ہے اس کے اندر ساری نہیں ہوتا اسی لئے خط یعنی محل کے منقسم ہونے کے باوجود حال یعنی نقطہ منقسم نہیں ہوتا وقد مر شد علی ص ۹۵۔ اور ہماری گفتگو جس کے متعلق چل رہی ہے اس میں حلول سزائی ممنوع ہے یعنی معقولات کا جو نفس ناطقہ کے اندر حلول ہے اس کے سزائی ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں کی گئی ہو سکتا ہے کہ یہ حلول طریائی ہو سزائی نہ ہو۔ بغیر دلیل کے کوئی دعوئی مسموع اور مسلم نہیں ہوتا۔

ضروراً متیناً ترکیب الشئ الخ۔ یعنی ہر مرکب کی ترکیب کا انتہا بساط پر ہوتی ہے اس لئے اگر مرکب کی ترکیب کا سلسلہ مرکبات ہی سے چلتا رہے کہ یہ مرکب مرکبات سے مرکب ہے پھر وہ مرکبات بھی مرکبات ہی سے مرکب ہیں پھر وہ بھی مرکبات ہی سے مرکب ہیں الی غیر انہا یہ تو ظاہر ہے کہ اس مرکب کے اجزاء غیر متناہی ہوں گے اور نئے کا اجزاء غیر متناہی سے مرکب ہونا محل ہے پس معلوم ہوا کہ مرکب کی ترکیب کی انتہا بساط پر ہوتی ہے،

ونقول ایضاً ان المتعلق ای تعقل النفس المجردة ليس بالألة الجسمانية والآل عرض لها  
الكلال لضعف البدن كما يعرض لمبادئ الاحساسات والحركات وليس كذلك لان البدن بعد  
الاربعين ياخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة ای ما به تعقل النفس هناك تشرع في الكمال  
واما الخرافة الطارئة في آخر سن الشبيخة فليس لضعف القوة العاقلة بل لاستغراق النفس  
في تدبير البدن المتشرف تركيبة الى الانفلال وذلك الاستغراق يعوق النفس عن تعقلها  
وقد يقال يجوز ان تضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد التعقل  
بسبب اجتماع علوم كثيرة عند النفس وليسبب التمرن والاعتیاد فان المد منین علی  
فحل من المشائخ يقدرون علی ما لا يقدرون علی مثله الشان الاقوياء وفي آخر سن الشبيخة  
يسترن الضعف علی البدن وكل علی القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتیاد أثر بعد  
به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المنزاج الحاصل في زمان الكهولة اذ تقع للقوة العاقلة  
من سائر الامزجة وبذلك تقوى القوة العاقلة

**ترجمہ** | اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ ادراک کرنا یعنی نفس مجرودہ کا ادراک کرنا جسمانی آلہ سے نہیں ہوتا ہے ورنہ تو نفس کو بدن کے ضعیف ہو جانے کی وجہ سے ضعف لاحق ہوتا جیسا کہ احساسات اور حرکتوں کی قوتوں کو لاحق ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ بدن چالیس سال کے بعد کم ہونا شروع ہو جاتا ہے باوجودیکہ قوتِ عاقلہ یعنی وہ چیز جس کے ذریعہ نفس ادراک کرتا ہے اس وقت بڑھنا شروع ہوتی ہے اور بہر حال عقل کا فساد جو بڑھاپے کی آخر عمر میں طاری ہوتا ہے پس وہ قوتِ عاقلہ کے کمزور ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ نفس کے مستغرق ہو جانے کی وجہ سے ہے اس بدن کا نظام چلانے میں جس کی ترکیب گھٹنے کے قریب ہو رہی ہے اور یہ استغراقِ نفس کو اس کے ادراکات سے روکتا ہے اور کس کما جاتا ہے کہ جائز ہے کہ قوتِ عاقلہ بدن کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے کمزور ہو جاتی ہو اور ایسا لگتا ہے کہ ادراک کا بڑھنا جو دکھائی دیتا ہے وہ نفس کے پاس بہت زیادہ علوم جمع ہو جانے کی وجہ سے اور مشق ہو جانے اور عادت بڑھانے کی وجہ سے ہو اس لئے کہ کسی کام پر پیشگی کرنے والے بوڑھے اس چیز پر قادر ہوتے ہیں کہ اس جیسی چیز پر طاقتور نوجوان قادر نہیں ہوتے اور بڑھاپے کی عمر کے اخیر میں بدن پر اور ایسے ہی قوتِ عاقلہ پر اس درجہ کمزوری غالب آجاتی ہے کہ مشق اور عادت کا کوئی ایسا اثر باقی نہیں رہتا جس کا اعتبار کیا جائے پس نساہِ عقل لاحق ہو جاتا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ وہ مزاج جو اچھے عمر کے زمانہ میں حاصل ہوتا ہے وہ تمام مزاجوں کی بہ نسبت قوتِ عاقلہ کے زیادہ موافق ہو اور اس (موافقت) کی وجہ سے قوتِ عاقلہ قوی ہو جاتی ہو

**تشریح** | **وقول ايضا ان التعقل الخ**۔ نفس ناطقہ سے متعلق احکام ثلاثہ میں سے حکم اول یعنی نفس ناطقہ کے تجربہ کے بیان سے فارغ ہو کر حکم ثانی بیان کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ مجرودہ جو ادراک کرتا ہے وہ آلہ جسمانی کے ذریعہ نہیں بلکہ آلہ مجرودہ کے ذریعہ کرتا ہے۔ تعقل کے معنی ادراک کے آتے ہیں اور ادراک سے مراد کلیات اور جزئیات مجرودہ کا ادراک کرنا ہے کیونکہ جزئیات مادیہ اور جسمانیہ کا ادراک تو آلات جسمانیہ (حواس خمسہ ظاہرہ و باطنہ) سے ہوتا ہے مقصد یہ ہے کہ قوتِ عاقلہ جو کلیات اور جزئیات مجرودہ کے ادراک کا آلہ ہے جس کو ذہن اور عقل کہتے ہیں وہ کوئی جسمانی اور مادی چیز نہیں ہے بلکہ مجرد عن المادہ ہے۔

**والا يحرض لها الكلال الخ**۔ دعویٰ مذکور کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر تعقل و ادراک آلہ جسمانیہ کے ذریعہ ہوتا تو بدن کے کمزور ہونے سے قوتِ عاقلہ کو بھی کمزوری لاحق ہو جانی چاہئے تھی جیسا کہ احساسات و حركات کی قوتیں یعنی حواس خمسہ ظاہرہ و باطنہ اور قوائے محرکہ باعث اور فاعلہ یہ سب بدن کے کمزور ہونے کی وجہ سے کمزور ہو جاتی ہیں آدمی جب بوڑھا ہونے لگتا ہے تو بینائی سماعت وغیرہ سب ضعیف ہونی شروع ہو جاتی ہیں اسی طرح قوتِ عاقلہ بھی کمزور ہو جانی چاہئے تھی حالانکہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے کہ چالیس سال کے بعد بدن تو کمزور اور ناقص ہونا شروع ہو جاتا ہے اور قوتِ عاقلہ بڑھتی اور مکمل ہونی شروع ہو جاتی ہے چنانچہ چالیس سال کے بعد آدمی کا تجربہ بڑھتا جاتا ہے سنجیدگی وقار اور اس کی معلومات میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے معلوم ہو کہ قوتِ عاقلہ کا تعقل آلہ جسمانیہ کے ذریعہ نہیں بلکہ آلہ مجرودہ کے ذریعہ ہوتا ہے،

ای ما یتعقل بہ النفس الخ قوتِ عاقلہ کی تعفیر اس لئے کہ ہے کہ قوتِ عاقلہ کا اطلاق کبھی نفس پر بھی ہوتا ہے شایع  
بے تغیر کے اشارہ کر دیا کہ یہاں نفس مراد نہیں ہے بلکہ وہ آلہ مراد ہے جس کے ذریعہ نفس تعقل اور ادراک کرتا ہے، ان  
وامسا الخرافۃ الخ سخرافۃ کے معنی بڑھاپے کی وجہ سے عقل کا فاسد اور خراب ہو جانا، اس عبارت سے ایک اشکال  
کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ بدن کے ضعیف ہونا شروع ہونے کے وقت قوتِ عاقلہ  
بڑھنی شروع ہوتی ہے اس لئے کہ اگر آپ ہوتا تو مشورہ کی عمر کے اخیر میں عقل بہت زیادہ بڑھ جانی چاہئے مگر حالانکہ ہم  
دیکھتے ہیں کہ بڑھاپے کا آخر عمر میں خرافت طاری ہو جاتی ہے بوڑھا آدمی بیکار بیکار باتیں کرنے لگتا ہے اس کی عقل میں متور  
آ جاتا ہے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ قوتِ عاقلہ جسمانی اور مادی چیز ہے تجلی تو جسم کے ضعیف ہونے سے یہ بھی ضعیف  
ہو رہی ہے۔ بشارت اس کا جواب دیتے ہیں کہ بڑھاپے کی اخیر عمر میں خرافت طاری ہونا قوتِ عاقلہ کے ضعیف ہونے کی  
وجہ سے نہیں بلکہ وہ دوسری وجہ سے ہے وہ یہ کہ بڑھاپے میں چونکہ قوائے بذنیہ کمزور ہو جاتی ہیں جس سے وہ بدل مانتھقل پیدا  
نہیں کر پاتیں بدن روزمرہ انحلال اور انحطاط کی طرف بڑھ جاتا ہے تو بدن کو ہلاکت سے بچانے کیلئے نفس ناطقہ کو  
بدن کی تدبیر اور اس کے انتظام کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے وہ بدن کی تدبیر میں منہمک اور مشغول ہو جاتا ہے اس استغراق  
واہتمام کی وجہ سے وہ قوتِ عاقلہ کے ذریعہ ادراک نہیں کر پاتا جس کی وجہ سے خرافت طاری ہو جاتی ہے۔

المشرف ترکیبہ الی الا نخلال - اشرف اشرفاً، او پر سے جھانکنا، کسی شے پر مطلع ہونا، منتظر ہونا اور  
کسی شے کے قریب ہونا۔ یہ متعدی فعلی ہوتا ہے اس لئے علی الا نخلال کہنا چاہئے تھا۔ اس کو الی کے ساتھ  
متعدی کرنا شارح کی مسامحت ہے،

وقد یقال یجوز ان تضعف الخ دلیل مذکور پر ذکر کرتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ چالیس سال کے بعد بدن کے  
کمزور ہوتے جانے کے وقت قوتِ عاقلہ بڑھتی جاتی ہے یہ درست نہیں ہے بلکہ قوتِ عاقلہ تو بدن کے کمزور ہونے سے  
کمزور ہی ہوتی ہے اور تعقل آلہ جسمانیہ ہی سے ہوتا ہے مجردہ سے نہیں رہا یہ اشکال کہ چالیس سال کے بعد مطلقاً  
اور خرافت میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے اس کا جواب و کاف ما یورث من از دیادہ التعقل الخ سے دیتے ہیں  
کہ تعقل کا از دیادہ جو نظر آتا ہے وہ دوسرے اسباب کی وجہ سے ہے دراصل قوتِ عاقلہ کے علاوہ از دیادہ تعقل  
کے اور بھی متعدد اسباب ہیں عا ایک سبب تو نفس کے پاس علوم کثیرہ کا اجتماع ہے یعنی قوتِ عاقلہ نے اپنی قوت  
اور طاقت کے زمانہ میں علوم کثیرہ حاصل کئے وہ سبب نفس کے پاس جمع ہو جاتے ہیں اب چالیس سال کے بعد  
جب قوتِ عاقلہ کمزور ہوتی جاتی ہے تو پہلے حاصل کئے ہوئے علوم کثیرہ کے اجتماع کی وجہ سے تعقل کا از دیادہ نظر آتا ہے  
۲ دوسرا سبب تمرن اور اعتیاد ہے یعنی مشق ہو جانا اور عادت پڑ جانا کسی کام کی خوب مشق ہو جاتا ہے اور  
اس کی عادت پڑ جاتی ہے تو قوت کے ضعیف ہونے کے بعد بھی وہ کام پہلے کی طرح بلکہ اس سے زیادہ ہوتا رہتا ہے  
اس لئے قوتِ عاقلہ کے قوی ہونے کے زمانہ میں جو تعقل و ادراک کی ایک مشق اور عادت ہو گئی تھی اس کی وجہ  
قوتِ عاقلہ کے ضعیف ہونے کے بعد بھی تعقل و ادراک خوب زیادہ ہوتا ہے چنانچہ مشاہدہ ہے کہ جن بوڑھوں کو خورد

یہی سے پیدل چلنے، بوجھ اٹھانے اور دیگر مشقت کے کاموں کی مشق اور عادت ہوتی ہے وہ کمزوری اور بڑھاپے کے زمانہ میں بڑی آسانی کے ساتھ محنت و مشقت والے یہ سب کام کر لیتے ہیں جب کہ طاقتور نوجوانوں کو دقت ہوتی ہے اور وہ ٹھک جاتے ہیں۔

وقفاً آخر سن الشيخوخة الخ: ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ اگر مشق اور عادت کی وجہ سے تعقل میں زیادتی ہوتی ہے تو شیخوخت کے اخیر زمانہ میں مشق اور عادت کے بڑھ جانے کی وجہ سے تعقل میں اور زیادتی ہونی چاہئے تو پھر خرافت کیوں طاری ہوتی ہے؟ اس کا جواب دیتے ہیں کہ شیخوخت کے اخیر میں بدن پر اور قوت عاقلہ پر ضعف کا اس قدر غلبہ ہوجاتا ہے کہ مشق اور عادت کا معتدبہ اثر باقی نہیں رہتا جس کی وجہ سے خرافت طاری ہوجاتی ہے، وایضاً بحوزان بکون المزاج الخ: دلیل مذکور پر دوسرا رد کرتے ہیں کہ تعقل آلہ جسمانیہ ہی سے ہوتا ہے اور قوت عاقلہ بدن کے ضعیف ہونے سے ضعیف ہوجاتی ہے اور زمانہ کھولت یعنی چالیس سال سے پندرہ ساٹھ سال تک کا زمانہ جس کو اخطاط یعنی اوراد و عیوژ کا زمانہ کہتے ہیں اس زمانہ میں جو تعقل کا از زیاد ہوتا ہے وہ دراصل اس وجہ سے ہوتا ہے کہ زمانہ کھولت میں انسان کا مزاج بہت زیادہ معتدبہ ہوتا ہے کہ اس کی حرارت و رطوبت میں نہ تو ایسا افراط ہوتا ہے جیسا کہ بچپن اور جوانی کے زمانہ میں اور نہ ایسی تفریط (کمی) ہوتی ہے جیسا کہ شیخوخت کے زمانہ میں۔ یہ مزاج معتدل قوت عاقلہ کے زیادہ موافق ہوتا ہے اس لئے زمانہ کھولت میں قوت عاقلہ طاقت ور نظر آتی ہے اور اس سے ادراکات و تعقلات کا کثرت سے صدور ہوتا ہے اس سے پہلے یعنی بچپن اور جوانی کے زمانہ میں اور اس کے بعد یعنی بڑھاپے کے زمانہ میں چونکہ مزاج معتدل نہیں ہوتا اور اس کو قوت عاقلہ کے ساتھ زیادہ موافقت نہیں ہوتی اس لئے ان دونوں زمانوں میں تعقل و ادراک زیادہ نہیں ہوتا۔

ونقول ایضاً ان النفوس الماطقة حادثة مع حد وث الابدان كما ذهب اليه أرسطو  
خلافاً لفلطون فإنه قائل بقدرتها لا انها لو كانت موجودة قبل الابدان وهي مختلفة  
متعددة فالاختلاف بينها إما ان يكون بالماهية ولو ازميها أو بعوارضها المفارقة لاجاز  
ان يكون بالماهية ولو ازميها لانها مشتركة استدلوا على اشتراكها في الماهية بشمول حد  
واحد لها وفيه نظر لا تالاسلم أن ما عرفتوا النفس به حدث لها وإن سلم فليحلا يكون  
حد القدر المشترك بين النفوس وهي متخالفة بالحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز  
ولاجاز ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة إنما تحقق الشيء بسبب القوابل  
أي العوارض المفارقة للشيء لا تفيض من المبدأ الفياض عليه الأبقابل ذلك الشيء واختلاف  
استعداداته لان الماهية لا تحقق العوارض لذاتها ولا لكان العارض لازماً والقابل  
للفنفس وعوارضها إنما هو الابدان متى لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة  
على التعداد والاختلاف فتكون حادثة مع الابدان ضرورة هذه الحجة مبسطة على البطلان



الغنا سنج اذ علی تقدیر صحتہ یجوز اختلافاً فیما قبل الابدان المتعلقة بہا بالعوارض

المفارقة الحاصلة لہا بابدان اخر سابقہ لہا الا فی اللہا یکف

ترجمہ

اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ نفوس ناطقہ ابدان کے حادث ہونے کے ساتھ ساتھ حادث ہیں جیسا کہ اس کی طرف ارسطو نے ہمیں بخلاف افلاطون کے کہ وہ ان کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اس لئے کہ اگر نفوس ناطقہ

بدن سے پہلے موجود ہوں دران حالیکہ وہ مختلف و متحد ہیں تو ان کے درمیان اختلاف یا تو ماہیت اور اس کے لوازم کی

وجہ سے ہوگا یا اس کے جہا ہونے والے عوارضات کی وجہ سے ہوگا۔ ماہیت اور اس کے لوازم کی وجہ سے (اختلاف کا ہونا)

جائز نہیں اس لئے کہ نفوس مشترک ہیں لوگوں نے ان کے مشترک ہونے پر استدلال کیا ہے ایک تعریف کے ان کو شامل

ہونے کے ذریعہ اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ چیز جس کے ساتھ انھوں نے نفس کی تعریف کی ہے

وہ اس کیلئے حد ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ کیوں نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ نفوس کے درمیان مشترک مقدار کی تعریف

ہو اور نفوس حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مخالف ہوں۔ اور وہ شے جس کی وجہ سے اشتراک ہوتا ہے

اس کے مغایر ہوتی ہے جس کی وجہ سے امتیاز ہوتا ہے اور نہیں جائز ہے کہ (یہ اختلاف) جدا ہونے والے عوارضات کی وجہ سے

ہو اس لئے کہ جہا ہونے والے عوارضات بیشک شے کو لاحق ہوتے ہیں قبول کرنے والی چیزوں کی وجہ سے یعنی شے کے عوارض

مفارقة مبدائیاض کا طرف سے شے پر نہیں فائض (جاری) ہوتے مگر اس شے کو قبول کرنے والی شے کی وجہ سے اور اس

شے کی صلاحیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ اس لئے کہ ماہیت اپنی ذات کی وجہ سے عوارض کی مستحق نہیں ہوتی ورنہ تو عوارض

لازم ہو جائے گا اور نفس اور اس کے عوارض کو قبول کرنے والی شے بیشک وہ بدن ہے پس جب تک ابدان موجود نہیں ہوتے

نفوس موجود نہیں ہوں گے متعدد اور مختلف ہونے (کی حالت) پر پس وہ ضروری طور پر ابدان کے ساتھ حادث ہوں گے

یہ دلیل تنازع کے باطل ہونے پر موقوف ہے اس لئے کہ تنازع کو صحیح ماننے پر جائز ہے ان کا اپنے ساتھ متعلق ہونے والے

ابدان سے پہلے مختلف ہونا ان عوارض مفارقة کی وجہ سے جہاں کو حاصل رہا دوسرے ابدان سابقہ کیساتھ غیر نہایت تک۔

تشریح

ونقول ایضاً ان النفوس الناطقة فی نفس ناطقة کے متعلق حکم ثالث بیان کرتے ہیں کہ نفوس کا حادث

ابدان کے حادث کے ساتھ ہے لہذا جب بدن وجود میں آتا ہے اسی کے ساتھ ساتھ اسی وقت نفس ناطقہ

بھی وجود میں آتا ہے نفس ناطقہ بدن سے پہلے موجود نہیں ہے۔ نفس ناطقہ کو روح بھی کہا جاتا ہے۔ نفس ناطقہ یعنی

روح کے متعلق اولاً تو اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ حادث ہے یا قدیم، اس سلسلہ میں چار مذاہب ہیں۔

۱۔ افلاطون اور حکماء اشراقیین میں سے اکثر متقدمین کا کہنا یہ ہے کہ روح قدیم ہے ازل ہی سے موجود ہے۔

۲۔ اہل اسلام کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ روح حادث ہے عدم سے وجود میں آئی ہے جس طرح کہ پورا عالم حادث

ہے مگر پھر ان حضرات کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ارواح کا وجود ابدان سے پہلے ہی ہو گیا ہے یا ابدان کے ساتھ

۳۔ حادث کے معنی عدم سے وجود میں آنے والی اور قدیم کے معنی ازل ہی سے موجود ہونا ہے اور اس

کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو ۱۲

ساتھ ہوتا ہے یا ابدان کے بعد اس بارے میں تین اقوال ہیں اس طرح یہ کل چار مذاہب ہو جاتے ہیں۔  
 ۱۔ بعض حضرات جیسے محمد بن نصر مروزی اور ابو محمد بن حزم ظاہری فرماتے ہیں کہ ارواح کا وجود ابدان سے قبل ہوا،  
 یعنی حق تعالیٰ نے تمام ارواح کو پہلے ہی پیدا فرمایا ہے جب حق تعالیٰ کسی ذی روح کو پیدا فرماتے ہیں اور اس کا جسم  
 بناتے ہیں تو اس کی روح اس کے جسم میں ڈال دیتے ہیں ان حضرات کا استدلال صحیحین کی حدیث سے ہے جو حضرت  
 عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُّجْتَمِعَةٌ فَمَا  
 تَعَارَفَتْ مِنْهَا اِشْتَكَفَ وَمَا تَنَاقَرَتْ مِنْهَا اِخْتَلَفَ** یعنی ارواح ایک مجتمع لشکر ہے جن ارواح کا وہاں پر یعنی  
 عالم ارواح میں آپس میں تعارف ہو جاتا ہے ان میں (دنیا میں اگر) اتفاق و اتحاد ہوتا ہے اور جن میں وہاں اجنبیت  
 رہتی ہے (دنیا میں اگر) ان میں اختلاف ہوتا ہے، ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ ابو سلیمان خطابی نے فرمایا ہے کہ اس  
 حدیث کا مقصد اس بات کی خبر دینا ہے کہ ارواح اجسام سے قبل پیدا کی گئی ہیں اور بعض حضرات نے ایک دوسری حدیث سے  
 استدلال کیا ہے جو اس مسئلہ میں بالکل مریخ ہے "خلق اللہ تعالیٰ الارواح قبل الاجساد بالفی عامہ کہ حق تعالیٰ  
 نے ارواح کو اجسام سے دو ہزار سال قبل پیدا فرمایا ہے لیکن علامہ ابن القیم نے اس کی سند کو غیر صحیح قرار دیا ہے بعض  
 روایات میں چار ہزار سال پہلے کا ذکر ہے (کافی من القضاة) بعض حضرات جیسے امام غزالی کا مذہب یہ ہے  
 کہ ارواح اجسام کے بعد پیدا ہوتی ہیں ان کی دلیل بقول ابن القیم وہ حدیث صحیح ہے جس میں وارد ہوا ہے کہ انسان  
 کی پیدائش اس کی ماں کے پیٹ میں اس طرح ہوتی ہے کہ چالیس دن تک خون رہتا ہے پھر چالیس دن غلغلہ پھر چالیس  
 دن مٹھنہ کی حالت میں رہتا ہے پھر اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ بھیجتے ہیں جو اس میں روح پھونکتا ہے اس حدیث سے ان  
 لوگوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اگر روح پہلے سے موجود اور مخلوق ہوتی تو نہ نفع فیہ الروح کے بجائے یدخل فیہ کہا جاتا  
 کہ فرشتہ اس میں روح داخل کر دیتا ہے، گویا نفع روح کے معنی پیدا کرنے کے ہیں کہ پہلے جسم پیدا ہوتا ہے اس کے بعد  
 اس کی روح پیدا ہوتی ہے، صاحب روضة المحبین و نزہة المتقین نے اس قول کے مختار ہونے کی صراحت کی ہے۔  
 ۲۔ بعض حضرات کا مسلک یہ ہے کہ روح جسم کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتی ہے جب نطفہ پر چار ماہ گذر جاتے ہیں اور  
 جسم مکمل تیار ہو جاتا ہے تو اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوتی ہے فرشتہ اس جسم کے اندر روح ڈال دیتا ہے صحیح قول  
 جس پر شرع اور عقلی دلالت کرتی ہے یہ ہی ہے۔ فلاسفہ میں سے معلم اول یعنی ارسطو بھی اسی کا قائل ہے  
 (ماخوذ من روح المعانی ص ۱۵۶ وغیرہ) مضاف نے اسکا مذہب کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا ہے **ان النفوس الناطقة  
 بمادۃ مع حدوث الابدان۔**

۱۔ انہا لو كانت موجودة قبل البدن الو نفوس ناطقة کے حدوث مع الابدان کی دلیل پیش کرتے ہیں جس کا  
 حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو اپنی جگہ مسلم ہے کہ تمام نفوس متحدہ نہیں ہو سکتیں ورنہ تو زید کی روح کا لجینہ عمر کی روح  
 ہونا لازم آئے گا بلکہ ارواح مختلف اور متعدد ہیں ہر ایک کی روح دوسرے کی روح سے مغایر اور مختلف ہے شارع نے  
 دو میان جس وھی مختلفہ متعددہ کہہ کر اسکا طرف اشارہ کیا ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ارواح مختلف متعددہ

اگر ابدان سے پہلے موجود ہوں تو یہ ارواح اس وقت ابدان سے بالکل خالی ہوں گی تو آخر ان کے اختلاف اور ایک دوسرے سے امتیاز کا سبب کیا ہوگا جس سے معلوم ہو کہ یہ زمین کی درجہ ہے یہ غمرو کی اور یہ بکر کی وغیرہ وغیرہ۔ اس اختلاف و امتیاز کے سبب تین احتمال ہیں اور تینوں باطل ہیں لہذا ان ارواح مختلفہ کا ابدان سے قبل موجود ہونا بھی باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ یہ حادث مع الابدان ہیں۔ وہ تین احتمالات کیا ہیں اور کس طرح باطل ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ ارواح کے درمیان اختلاف و امتیاز یا تو ماہیت اور حقیقت کا وجہ سے ہوگا کہ ہر ہر روح کی ماہیت جدا جدا ہو یا ماہیت کے لوازم کی وجہ سے ہوگا کہ ہر ایک کی ماہیت کا لازم علیحدہ علیحدہ ہو یا ماہیت کے لوازم میں مفارقت کی وجہ سے ہوگا کہ ہر روح کا علیحدہ علیحدہ فرض مفارقت ہو۔

لاجا نثران یکون بالمہیۃ ولوازمہا الخ پہلے در احتمال باطل میں اول تو اس لئے کہ تمام نفوس ناطقہ ماہیت میں مشترک ہیں اشتراک فی الماہیۃ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی تعریف تمام نفوس ناطقہ کو شامل ہے نفس ناطقہ کی ایک تعریف تو وہی ہے جو مصنف نے فصل ہذا کے شروع میں بیان کی ہے ہی کمال اول لجسمہ طبعی الہی من جہۃ ما یدرک الکلیات ویفعل لافعال الفکریۃ اور بعض نے ایک دوسری تعریف کی ہے ہو جو ہر مجرد عن المادۃ متعلق بالبدن تعلق السدبیر والنصرف کہ نفس ناطقہ ایسا جو ہر ہے جو مادہ سے خالی ہے بدن کے ساتھ متعلق ہے کہ اس کا نظام چلتا ہے اور اس میں تصرف کرتا ہے اور بعض نے تعریف یہ کی ہے ہی المشار والیبہ بانا کہ نفس وہ ہے جس طرف انا سے اشارہ کیا جائے بہر حال تعریف کوئی اسی بھی ہو ہر تعریف تمام نفوس ناطقہ کو شامل ہے پس حقیقت اور ماہیت کے ذریعہ تو تمام نفوس میں اشتراک ہے اس لئے یہ امتیاز اور اختلاف کا سبب نہیں ہو سکتی کیونکہ ماہر الاشتراک ماہر الامتیاز کے مغایر ہوتا ہے اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ جب ماہیت میں اشتراک ثابت ہو گیا تو لازم ماہیت میں بھی اشتراک ثابت ہو گیا کیونکہ لازم بغیر لازم کے پایا نہیں جاتا جب تمام نفوس کی ماہیت متحد تو ان کے لوازم بھی متحد ہوں گے اور لوازم میں اشتراک کے بعد ان کو بھی اختلاف و امتیاز کا سبب نہیں بنایا جاسکتا پس احتمال ثانی بھی باطل ہو گیا، تیسرے احتمال کا بطلان عنقریب آ رہا ہے،

وفیہ نظر لانا لاسلحان ما عرفوا الخ۔ اشتراک فی الماہیۃ کی دلیل پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک حد کا تمام نفوس کو شامل ہونا جس کی وجہ سے اشتراک فی الماہیۃ ثابت ہو اس وقت ہوگا جب کہ دو باتیں محقق ہو جائیں ایک تو یہ کہ جو تعریف نفس کی کی گئی ہے وہ اس کیلئے حد ہو جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے رسم نہ ہو۔ دوسری یہ کہ وہ تعریف نوع نفس کی ہو جس نفس کی نہ ہو کیونکہ اگر وہ رسم ہوئی یا جنس کی تعریف ہوئی تو نفس کی انواع مختلف ہو سکتی ہیں جس کی وجہ سے اشتراک فی الماہیۃ نہیں ہوگا اور یہ دونوں باتیں دلیل سے محقق نہیں ہوئیں اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اولاً تو اس تعریف کا نفس کے لئے حد ہونا مسلم نہیں اور اگر حد ہونا تسلیم کر بھی لیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ یہ نفس کے درمیان قدر مشترک کی تعریف ہو قدر مشترک جنس کو کہتے ہیں جب یہ نفس کی جنس کی تعریف ہوگی تو جنس میں تو تمام نفوس مشترک ہو جائیں گے مگر ان کی انواع کی حقیقت مختلف رہے گی اسلئے اشتراک فی الماہیۃ ثابت نہیں ہوگا

درماہبہ الاشتراک غیر ماہبہ الامتیاز الخ یعنی جب ماہبیت میں تمام نفوس مشترک ہیں تو ماہبیت ماہبہ الاشتراک بن گئی اب یہ ماہبہ الامتیاز یعنی اختلاف و امتیاز کا سبب کیسے بن سکتی ہے کیونکہ ماہبہ الاشتراک اور ماہبہ الامتیاز میں تو مخالفت نظر ہے پس نفوس کا اختلاف ماہبیت کی وجہ سے نہیں ہو سکتا۔

ولاجتماع ان یکون بالعوارض المفارقة الخ۔ تیسرے احتمال کو باطل کرتے ہیں کہ نفوس ناطقہ کے درمیان اختلاف و امتیاز عوارض مفارقتہ کی وجہ سے بھی نہیں ہو سکتا دلیل اس کی یہ ہے کہ شے کے عوارض مفارقتہ جو شے کو لاحق ہوتے ہیں وہ تو اہل کی وجہ سے لاحق ہوتے ہیں یعنی کوئی چیز ایسی ہونی چاہیے جو عارض مفارقتہ کو قبول کرے کیونکہ کوئی ماہبیت بدلت خود عوارض کی مستحق نہیں ہوتی ورنہ تو عارض عارض نہیں رہے گا بلکہ لازم بن جائے گا اس لئے کہ جو شے ماہبیت کو اس کی ذات کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے وہ اس کیلئے لازم ہوتی ہے جیسے مثلاً انسان کی ماہبیت کو کالیگورا ہونا لبا یا تانا ہونا جو عارض ہے وہ انسان کی نفس ماہبیت کی وجہ سے نہیں ہے ورنہ تو جہاں جہاں بھی انسان کی ماہبیت پائی جائے گی وہیں وہیں ان امور کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا پس یہ عوارض عوارض نہیں رہیں گے لوازم بن جائیں گے اور عوارض مفارقتہ کا لوازم ہونا محال ہے پس معلوم ہوگا کہ یہ امور جو انسان کو لاحق ہیں وہ ان کو قبول کرنے والی اشیا یعنی افراد انسان کے ابدان و اجسام کی وجہ سے ہیں زید عمر و بکر وغیرہم کے ابدان و اجسام ہی سوا و بیاض اور طول و قامت وغیرہ کو قبول کرتے ہیں بہر حال نفوس ناطقہ کا اختلاف اگر عوارض مفارقتہ کی وجہ سے ہوگا تو ان عوارض کے لئے تو اہل کی ضرورت ہے اور عوارض کے تو اہل اجسام ہوتے ہیں وہی اشکال والوان وغیرہ کو قبول کرتے ہیں اور جب نفوس ناطقہ کا وجود ابدان سے قبل مانا گیا ہے تو وہ ابدان سے خالی ہیں جب ابدان نہیں ہیں تو عوارض کا لاحق بھی نہیں ہوگا ورنہ ابدان کے وجود سے قبل ابدان کا موجود ہونا لازم آئے گا اور یہ تقدم الشیء علی نفسہ ہے جو کہ محال ہے۔ لہذا عوارض کی وجہ سے بھی ان میں اختلاف و امتیاز کا ہونا باطل ہو گیا۔ تو دیکھئے ابدان سے قبل نفوس کے موجود ہونے کی صورت میں تین احتمالات تھے اور تینوں باطل ہیں پس نفوس کا ابدان سے قبل موجود ہونا بھی باطل ہو گیا اور معلوم ہو گیا کہ جب تک ابدان موجود نہیں ہوں گے اس وقت تک نفوس مختلف متعددہ کا بھی وجود نہیں ہوگا پس مقصد ثابت ہو گیا کہ نفوس ابدان کے ساتھ ہی حادث اور موجود ہوتے ہیں۔

ای العوارض المفارقة للشیء الخ۔ مصنف کے قول بسبب القوابل سے بظاہر وہم ہوتا ہے کہ قوابل یعنی ابدان و اجسام یہ عوارض کیلئے علت ہیں یعنی عوارض کا وجود قوابل کی طرف سے آتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے عوارض کی علت تو مبدأ فیاض یعنی عقلِ عاشر ہے اسی کی طرف سے قوابل یعنی ابدان پر عوارض کا فیضان ہوتا ہے اس لئے شارح تفسیر مذکور سے اس وہم کو دور کرتے ہیں کہ مصنف نے قول کا مطلب یہ ہے کہ عوارض مفارقتہ مبدأ فیاض کی طرف سے کسی شے پر اسی وقت فاعل ہوتے ہیں جبکہ ان عوارض کو قبول کرنے والی چیزیں موجود ہوں جب قوابل موجود ہوں گے تو ان کی استعدادات کے اختلاف کے اعتبار سے عوارض کا فیضان ہو جائے گا جیسے جیسے عوارض کو قبول کرنے کی ان قوابل میں استعداد ہوگی ویسے ویسے عوارض ان پر فاعل اور جاری ہو جائیں گے

والقابل للنفس وعوارضها انما هو ابدان۔ نفس کو اور اس کے عوارض کو قبول کرنے والی چیزیں ہیں وہ جس کی

یہ ہے کہ نفس ایسے جوہر کا نام ہے جو کسی مادہ سے متعلق ہوتا ہے اور مادہ بدن ہے پس وہ بدن ہی نفس اور اس کے عوارض کو قبول کرنے والا ہوگا۔

ہذا الحجۃ صنیۃ علی بطلان التناسخ الخ شارح فرماتے ہیں کہ یہ دلیل تناسخ کے بطلان پر موقوف ہے اگر تناسخ کو ثابت اور صحیح مانا جائے تو دلیل تام نہیں ہوگی۔ اس کو سمجھنے کیلئے اولاً تناسخ کی حقیقت کا سمجھنا ضروری ہے تناسخ کے معنی لغت میں اشیاء کا یکے بعد دیگرے آنا اور اصطلاح میں تناسخ کی تعریف ہے ہو لعلق النفس الواحدة بالابدان الکثیرۃ علی سبیل البدلیۃ ایک روح کا یکے بعد دیگرے بہت سے ابدان کے ساتھ متعلق ہونا۔ اور بعض نے یہ تعریف کی ہے انتقال الروح من جسم الی جسم آخر یعنی روح اس موجود بدن سے پہلے دوسرے بدن کے ساتھ متعلق تھی اس سے پہلے تیسرے بدن کے ساتھ متعلق تھی اسی طرح سلسلہ چلا رہا ہے کہ روح ایک بدن سے نکل کر دوسرے بدن میں چلی جاتی ہے پھر اس سے نکل کر تیسرے بدن میں داخل ہو جاتی ہے اسی طرح یکے بعد دیگرے ابدان میں منتقل ہونے کا سلسلہ چلتا رہتا ہے تناسخ کو آواگون کہتے ہیں اور روح کے مذکورہ انتقالات کو متعدد جنموں (پیدائشوں) سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً پہلا جنم دوسرا جنم تیسرا جنم وغیرہ کہتے ہیں۔ اس کے بعد سمجھئے کہ اگر تناسخ کو صحیح و ثابت مان لیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ موجودہ ابدان جو ارواح کے ساتھ متعلق ہیں ان ابدان سے قبل یہ ارواح ان عوارض کی وجہ سے مختلف تھیں جو ان کو دوسرے ابدان سابقہ کی وجہ سے حاصل تھے اور ان ابدان سابقہ سے پہلے ان عوارض کی وجہ سے مختلف تھیں جو تیسرے ابدان سابقہ کو لاحق تھے اور ان سے پہلے ان عوارض کی وجہ سے مختلف تھیں جو چوتھے ابدان سابقہ کو لاحق تھے اسی طرح غیر نیا یہ تک سلسلہ چلتا رہے گا پس عوارض کی وجہ سے اختلاف پائے جانے کا احتمال باطل نہیں ہوگا اس لئے دلیل تام نہیں ہوگی اور نفس کا قبل الابدان موجود ہونا باطل نہیں ہوگا اس لئے دلیل کا تام اور درست ہونا تناسخ کو باطل کرنے پر موقوف ہے تناسخ کو باطل ماننے کی صورت میں ابدان سابقہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب دلیل کا درست ہونا تناسخ کے بطلان پر موقوف ہے تو مصنف نے ابطال تناسخ کیوں نہیں کیا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے چونکہ کتاب کے اخیر میں خاتمہ کے شروع میں تناسخ کو دلیل سے باطل کیا ہے اس پر اکتفا کرتے ہوئے یہاں ذکر نہیں فرمایا مگر اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مصنف نے خاتمہ کے اندر جو ابطال تناسخ کی دلیل بیان کی ہے اس کے پیش نظر تو ابطال تناسخ اثبات حدوث نفس مع الابدان پر موقوف اور اثبات حدوث نفس مع الابدان ابطال تناسخ پر موقوف ہے تو در لازم آگیا اس کا جواب یہ ہے کہ اثبات حدوث نفس مع الابدان یہ ابطال تناسخ پر موقوف نہیں ہے بلکہ بطلان تناسخ پر موقوف ہے بطلان اور چیز ہے ابطال اور چیز ہے، اب مسئلہ اس طرح ہو کہ ابطال تناسخ موقوف ہے اثبات حدوث نفس مع الابدان پر اور اثبات حدوث نفس مع الابدان موقوف ہے بطلان تناسخ پر۔ موقوف اور موقوف علیہ متحد نہیں رہے اس لئے در لازم نہیں آیا دوسرا جواب یہ ہے کہ ابطال تناسخ کی دلیل مصنف کی بیان کردہ دلیل ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ اور بھی دوسری دلیل ہیں جن کو شارح نے اسی مقام پر ذکر کیا ہے پس ابطال تناسخ اثبات حدوث نفس مع الابدان پر موقوف نہیں رہا اس لئے در لازم نہیں آیا۔

## مسئلہ تناسخ

تناسخ کے لغوی و اصطلاحی معنی تو اس سے قبل بیان کئے چاہئے ہیں تناسخ کی صحت اور اس کے بطلان کے بارے میں اختلاف ہے، اہل حق اور فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تناسخ باطل ہے بعض اہل ضلال اسکی

حقیقت کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ جب آدمی مر جاتا ہے تو اس کی روح بدن سے منتقل ہو کر دوسرے بدن میں چلی جاتی ہے پھر جب وہ مر جاتا ہے تو تیسرے بدن میں اسی طرح سلسلہ چلتا رہتا ہے حتیٰ کہ بعض لوگوں کا یہاں تک کہنا ہے کہ ہر روح ایک لاکھ چوراسی ابدان میں منتقل ہوتی ہے ہر انسان کو یہ لوگ ایک جنم (پیدائش) سے تعبیر کرتے ہیں پہلا جنم دوسرا جنم تیسرا جنم و لکڑا۔ اور ان کا اعتقاد ہے کہ اگر انسان نے پہلے جنم میں اعمال حسنة کئے تھے تو دوسرے جنم میں روح اچھے اور خوبصورت بدن میں منتقل ہوتی ہے اور اگر بُرے اعمال کئے تھے تو بد صورت بدن میں انتقال ہوتا ہے حتیٰ کہ بعض اس بات کے قائل ہیں کہ اعمال زیادہ خراب ہونے کی وجہ سے انسان چوہاؤں اور جانوروں مثلاً کتے، بلی، خنزیر وغیرہ کی صورت میں جنم لیتا ہے مگر درختوں اور پتھروں کے اجسام میں اس کی روح منتقل ہو جاتی ہے بعض لوگوں نے تناسخ کی ان مختلف صورتوں کے علیحدہ علیحدہ نام رکھے ہیں چنانچہ وہ انتقال نفس الانسان الی بدن الانسان کو تناسخ اور نشخ کہتے ہیں اور انتقال الی بدن الحيوان کو مسخ کہتے ہیں اور انتقال الی اجسام النبات کا نام رَسَخ اور انتقال الی اجسام الجمادات کو قسح کہتے ہیں تناسخ کو حق ماننے والے چونکہ بعثت اور حشر و نشر کا انکار کرتے ہیں اس لئے اہل حق نے ان کی تکفیر کی ہے۔

جو لوگ تناسخ کو باطل کہتے ہیں انھوں نے بطلان تناسخ پر متعدد دلائل قائم کئے ہیں (۱) ایک دلیل تو وہ ہے جس کو مصنف نے کتاب کے اخیر میں خاتمہ کے شروع میں بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان کے مرجانے کے بعد اس کے نفس (روح) کا ذکر بدن سے متعلق ہونا محال ہے اس لئے کہ اگر دوسرے بدن سے روح منتقل ہوگی تو چونکہ اس دوسرے بدن کا بھی اپنا ایک نفس ہوگا جیسا کہ ابھی دلیل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ نفس بدن کے ساتھ حادث ہوتا ہے یعنی بدن کے وجود کے ساتھ ساتھ اس کے نفس کا وجود ہوتا ہے تو جب ایک نفس تو اس دوسرے بدن کے ساتھ پہلے سے متعلق ہے اور ایک نفس پہلے بدن سے منتقل ہو کر اس سے متعلق ہو گیا ہے تو بدن واحد کے ساتھ دو نفسوں کا متعلق ہونا لازم آئے گا اور یہ بڑا پتہ محال ہے اس لئے کہ ہر شخص اپنی ذات کے اندر ایک ہی نفس محسوس کرتا ہے اور جو مستحکم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے پس موت کے بعد نفس کا دوسرے بدن سے متعلق ہونا محال ہو گیا (۲) دوسری دلیل اسی مقام پر اشارے نے بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو نفس موجودہ بدن سے متعلق ہے اگر اس سے قبل وہ دوسرے بدن سے متعلق ہوتا تو اس کو اپنے بدن سابق کے احوال کچھ نہ کچھ یاد ہونے چاہئیں تھے کہ پہلے جنم میں میں فلاں شہر میں فلاں مکان میں رہتا تھا فلاں فلاں کام کرتا تھا وغیرہ حالانکہ ایک حالت اور ایک مات بھی یاد نہیں ہوتی تو جب نفس جنم کا توں باقی ہے اور ایک عرصہ تک بدن سابق سے متعلق رہا ہے تو ایسا بھی کیا کہ پہلی زندگی اور پہلے جنم کی ساری ہی حالتوں اور باتوں کو بھول گیا ایک حالت بھی یاد نہ رہی پس معلوم ہوا کہ نفس کا دوسرے بدن سے متعلق ہونا محال ہے (۳) تیسری دلیل بھی اسی مقام پر اشارے نے بیان کی ہے کہ اگر نفس ایک بدن سے جدا ہو کر دوسرے بدن سے متعلق ہو کر تاتا تو جس قدر بار بار ہلاک ہوئے ہیں اسی قدر تعداد میں دوسرے ابدان پیدا ہونے چاہئیں تاکہ ان سب کی رو میں ان دوسرے ابدان میں چلی جائیں حالانکہ یہ مشاہدہ کے بالکل خلاف ہے کیونکہ سب اذات و بارعام ہوتی ہے مثلاً طاعون یا ہیضہ کی بیماری میں یا حوادث وغیرہ میں سیکڑوں بلکہ ہزاروں اور لاکھوں کی تعداد میں لوگ فوت ہو جاتے ہیں اور بے در پے تیزی کے ساتھ ہلاک ہوتے ہیں اس کا مقتضی تو یہ تھا کہ اتنی کثیر تعداد میں اموات ہونے کے بعد لوگوں کی پیدائش کا سلسلہ بڑی تیزی اور کثرت کے ساتھ چلنا چاہئے تھا اور اتنی ہی کثیر تعداد میں ابدان پیدا ہو جانے چاہئیں تھے تاکہ ان سب ابدان ہلاک کی رو میں ان میں منتقل ہو جائیں مگر ایسا نہیں ہوتا بلکہ اس کے بعد بھی پیدائش کا سلسلہ پہلے کی طرح رفتہ رفتہ فرقاً بعد فرقاً ہی چلتا ہے پس معلوم ہوا کہ ارواح دوسرے بدن میں منتقل نہیں ہوتیں۔

جو لوگ تناسخ کی صحت اور حقیقت کے قائل ہیں ان کے پاس صرف ایک دلیل ہے وہ یہ کہ بہت سے طاعات و عبادات میں مشغول

رہنے والے اور عاصی سے اجتناب کر نیوالے لوگ تو تکالیف اور پریشانیوں میں زندگی گزارتے ہیں اور بہت سے معاصی میں مبتلا رہنے والوں کی زندگی عیش و آرام کیسا گدزتی ہے حالانکہ انکی تو قابل انعام ہے اور بڑی لائق سزا ہے پس اسکا سبب سوائے اس کے کچھ اور معلوم نہیں ہوتا کہ اسوقت جو نیک لوگ ہیں انہوں نے پہلے جنم میں اعمال سیئہ کئے ہونگے جن کی سزا ان کو دوسرے جنم میں مل رہی ہے اور اس وقت کے بڑے لوگوں نے پہلے جنم میں اچھے اعمال کئے ہونگے جن کا انعام ان کو اس جنم میں مل رہا ہے ورنہ تو نیکیوں کو تکالیف کا ہونا اور بڑوں کو آرام و راحت کا ملنا سخت نامناسب اور بے انصافی معلوم ہوتا ہے پس یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تناسخ حق اور ثابت ہے، اہل حق کی طرف سے انکی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب پہلے جنم میں حق تکالیف یا راحتیں انسا لوں کو پیش آئی تھیں وہ کونسے جنم کے اعمال کی جزا اور سزا تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تکالیف یا راحتوں کا جزا یا سزا میں مختصر ہونا ضروری نہیں ہے ممکن ہے کہ یہ کسی اور معلومت و حکمت کی وجہ سے ہوں، دراصل بات یہ ہے کہ تکالیف اور راحتوں کا لاحق ہونا یہ تو حق تعالیٰ شانہ کی طرف سے بندوں کی تربیت ہوتی ہے تربیت کیلئے اس چیز کی ضرورت ہوتی ہے، ماں باپ بچہ کی تربیت کرتے ہیں بچہ کو ابتدا و اولادت میں شیر خوارگی کے زمانہ میں کس قدر راحتیں پہنچاتے ہیں تو کیا یہ راحتیں بچے کے کسی عمل خشن کا انعام اور اسکی جزا ہوتی ہے ہرگز نہیں۔ اسی طرح بچہ بڑا ہو جائیکے بعد اسکو تعلیم دلاتے ہیں وہ تعلیم حاصل کرنے میں مشقتیں اور تکلیفیں برداشت کرنا ہے تعلیم کے دوران ب اوقات استاذ اور ماں باپ اسکو زبردستی اور زد و کوب کرتے ہیں آخر وہ اس کے کونسے اعمال سیئہ کی سزا ہوتی ہے کیا پہلے جنم کے بڑے اعمال کی سزا میں اس کو یہ پریشانیاں لاحق ہوتی ہیں ہرگز نہیں یہ سب کچھ بچہ کی تربیت کیلئے ہوتا ہے جب ایک مٹتی مجاڑی کی طرف سے تربیت کے لئے راحت و تکلیف پہنچتی ہے تو حق تعالیٰ شانہ جو تمام مخلوقات کے مٹتی حقیقی رب العالمین ہیں ان کی طرف سے تکالیف اور راحتوں کا پہنچایا یہ بھی یقیناً تربیت ہی کیلئے ہے اور اگر اس کو جزا و سزا تسلیم کر لیا جائے تو ممکن ہے کہ اسی جنم میں نیک لوگوں سے کوئی ایسا بُرا عمل صادر ہو گیا ہو جس کی سزا تکالیف و مصائب سے دیا جائے بشرے سے بہر حال کوئی نہ کوئی گناہ صادر ہو ہی جاتا ہے اور بڑے لوگوں سے کوئی نیک عمل ایسا صادر ہو ہو کہ اس کا انعام اسکو راحتوں کے ذریعہ مل رہا ہو۔ یا پھر ممکن ہے کہ بڑے لوگوں کے حق میں عیش و آرام یہ حق تعالیٰ کی طرف سے استدراج اور ڈھیل ہو اور نیک لوگوں کے حق میں تکالیف و مصائب ترقی درجات فی الآخرة کا سبب بن رہی ہوں وغیرہ وغیرہ بہت سی حکم اور مصالحت ہو سکتی ہیں ان کو پہلے جنم کی جزا و سزا قرار دینا یہ بالکل غلط اور باطل پس اہل ضلال کا اثبات تنازع والا مذہب باطل اور اہل حق کا ابطال تنازع والا مذہب حق اور صادق ہے۔ فقد ثبت الحق و زھق الباطل اثبات الباطل کان زھوقاً۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علیم التمر و احکم و هو الاعلم بالتحقیق و الصواب

والیہ المرجع و المآب۔

وَسَأَلَ اللَّهُ الَّذِي هُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ . أَنْ يَهْدِيَنِي وَايَاكُمْ إِلَى طَرِيقِ الْحَقِّ وَسَوَاءٌ عَنِ السَّبِيلِ . وَأَنْ يُعَصِّمَنَا عَنِ التَّوَسُّطِ طَرِيقِ الْإِغْلَاطِ وَالْإِبْطَالِ . فَيَا رَبَّنَا لَا تَتَّخِذْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ رَبَّنَا اقْبَلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبَّنَا عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ .

هَذَا مَا تَسْتَرْ لِهَذَا الْعَبْدِ الْمُسْمِي الضَّعِيفِ الرَّاجِي رَحْمَةً رَبِّهِ اللَّطِيفِ السَّمْدِ عَسُو  
بِهِ مُحَمَّدُ النُّورِ الْمَكْتُوْمِ غَفَرَ اللَّهُ لِهَذَا الْوَالِدِ الْوَالِدِيهِ الْمَاجِدِينَ وَلَا سَأَلْتَهُ الْكِرَامِ  
وَلِمَشَاخِهِ الْعِظَامِ وَالرُّوحِيَّةِ وَلَا وِلَادِهِ وَلِبْتَلَامَتِهِ وَلَا خِرَاتِهِ وَلَا حِرَاتِهِ وَلِجَمِيعِ  
أَقْرَابِهِ وَأَحْبَابِهِ وَلِسَائِرِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ . آمِينَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ .



# فہرست مضامین

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۵۹	حسب طبعی کی تعریف	۲۳	۲	پیش لفظ و انتساب	۱
۶۱	حسب تعلیمی کی تعریف	۲۴	۴	حکمت و فلسفہ کی تعریف لغوی	۲
۶۵	جزویاً تجزی کی تعریف اور اسکے ابطال کی بحث	۲۵	۵	تعریف اصطلاحی و موضوع و غرض و غایت	۳
۶۸	تقسیم کے اقسام ستہ کا بیان	۲۶	۷	فلسفہ کی تاریخ و تدوین	۴
۷۷	اثبات ہیولی کا بیان	۲۷	۸	حکیم نیشا پورس، حکیم بقراط، حکیم سقراط، حکیم افلاطون، حکیم ارسطو، حکیم سکندر بن فیلیس کی سوانح	۵
۷۸	ہیولی کی لغوی و اصطلاحی تعریف	۲۸	۸	فلسفہ کی تدوین اول	۶
۸۰	حلول کی تعریفات خمسہ کا بیان	۲۹	۹	تدوین ثانی و ثالث و فائدہ	۷
۸۲	اشارہ کی اقسام ثلثہ کی تعریفات	۳۰	۱۱	ماتن و اشارہ کی مختصر سوانح حیات	۸
۱۰۵	اثبات ہیولی کی دلیل	۳۱	۱۲	آغاز کتاب میں اللہ کی حمد بیان کرنے کیلئے	۹
۱۲۰	اثبات ہیولی کی دلیل کی تقریر پر جامع	۳۲	۱۵	طرز جدید اختیار کرنے کی وجوہات	۱۰
۱۳۰	شیخ ابو نصر فارابی و شیخ ابو علی بن سینا کی سوانح	۳۳	۱۸	ہدایت کے معنی کی تحقیق و تشریح	۱۱
۱۳۱	شیخ شہاب الدین مقتول سہروردی کی سوانح	۳۴	۲۰	نبی اور رسول کی تعریف اور ان کے مابین فرق	۱۲
۱۳۲	شیخ مقتول، امام رازی، امام غزالی، امام الحرمین اور ابو الحسن اشعری کے متعلق خواہات کا ذکر	۳۵	۲۲	عدالت کی تعریف اور اسکی حیات کی تشریح	۱۳
۱۳۴	صورت حمیہ ہیولی سے خالی نہیں ہوتی	۳۶	۲۴	آل و اصحاب کی تحقیق	۱۴
۱۳۸	برہان سکتی	۳۷	۲۷	امال العدم سے پہلے کس نے استعمال کیا؟	۱۵
۱۴۶	شکل کی تعریف	۳۸	۳۱	حکمت کی تعریف کے اجراء کی تشریح	۱۶
۱۴۸	زاویہ کی تعریف اور اس کے اقسام	۳۹	۳۳	حکمت عملیہ اور حکمت نظریہ کی تعریف	۱۷
۱۴۹	زاویہ کی حقیقت کے متعلق مذاہب خمسہ	۴۰	۳۴	حکمت عملیہ کے اقسام ثلثہ تہذیب اخلاق و	۱۸
۱۸۳	اللہم الا ان یقال کی تحقیق و تشریح	۴۱	۳۶	تدبیر منزل و سیاست مدنیہ کا بیان	۱۹
۱۸۷	میل کی تعریف، ہیولی صورت سے خالی نہیں ہوتا	۴۲	۳۷	حکمت نظریہ کے اقسام ثلثہ علم الہی، علم ریاضی	۲۰
۱۹۳	خط جوہری، سطح جوہری کی تعریف اور ان کے	۴۳	۴۰	اور علم طبعی کا بیان	۲۱
۲۰۳	بطلان کی دلیل	۴۴	۴۲	علم منطوق علم حکمت میں داخل ہے یا نہیں	۲۲
۲۱۷	تداخل کے امتناع و جواز کی تفصیل	۴۵	۴۷	محصولات ثانیہ کی تعریف و تحقیق	۲۳
۲۱۹	صورت نوعیہ کے اثبات کا بیان	۴۶	۵۳	درائے فکر کی موجودگی کا بیان اور اس کا نقشہ	۲۴
۲۲۸	عالم کے تیرہ گروں کا نقشہ	۴۷	۵۴	وجود نفس الامری، وجود خارجی اور وجود ذہنی	۲۵
	ہیولی اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت میں	۴۸		کی تعریفات اور ان کے مابین نسبت کا بیان	۲۶
	اشتبہ کا دفعیہ				

صفحہ	مضامین	نمبر شمارہ	صفحہ	مضامین	نمبر شمارہ
۳۲۸	مقولہ یعنی میں حرکت واقع ہوتی ہے یا نہیں	۷۲	۲۳۲	تقدیم کے اقسام خمسہ کی تعریفات	۳۸
۳۳۱	قوت محرکہ کے اعتبار سے حرکت کی اقسام تشریح	۷۵	۲۳۶	علتِ فاعلیہ اور علتِ قابلیہ کا بیان	۳۹
	یعنی حرکتِ طبعیہ، قسریہ، ارادیہ کا بیان		۲۳۷	علتِ فاعلیہ اور شرط کے مابین فرق	۵۰
۳۳۵	زمانہ کی تعریف اور اس کا اثبات	۷۶	۲۳۲	محیت ذاتیہ اور زمانہ کی تعریف	۵۱
۳۳۶	زمانہ کی حقیقت کے متعلق مذاہبِ خمسہ	۷۷	۲۳۹	ہیولی صورت سے من کل الوجوہ مستغنی نہیں ہے	۵۲
۳۳۷	زمانہ تو سلی اور زمانہ قطعی کا بیان	۷۸	۲۵۱	صنوبر بھی ہسولی سے من کل الوجوہ مستغنی نہیں ہے	۵۳
۳۳۵	زمانہ حرکت کے لئے مقدار ہوتا ہے	۷۹	۲۵۸	مکان کی حقیقت کے متعلق مذاہبِ سبہ	۵۴
۳۳۵	کم متصل اور کم منقطع کی تعریف مع اثبات	۸۰	۲۶۰	خلاء کی تعریف، مکان کے لوازم و شرائط	۵۵
۳۵۰	زمانہ ازلی اور ابدی ہے	۸۱	۲۶۸	خلاء کے بطلان کی دلیل	۵۶
۳۵۱	زمانہ کے ازلی و ابدی ہونے کی تردید	۸۲	۲۷۵	ہر جسم کیلئے چیزِ طبعی ہونا ضروری ہے	۵۷
۳۵۷	واسطی الثبوت، واسطی الاثبات اور	۸۳	۲۷۶	چیز کی تعریف اور چیز و مکان میں فرق	۵۸
	واسطی العروض کی تعریفات مع اثبات		۲۸۰	ہر جسم کیلئے چیزِ طبعی ہونے کی دلیل	۵۹
۳۶۱	فلک کی تعریف، جہت فوق و تحت کے حقیقی ہونے کا بیان	۸۳	۲۸۶	ایک جسم کیلئے دو چیزِ طبعی نہیں ہو سکتے	۶۰
۳۶۲	جہت کی تعریف	۸۵	۲۹۲	ہر جسم کے لئے ایک شکلِ طبعی ہوتی ہے	۶۱
۳۶۳	جہاتِ مستویہ کی دلیل عالی اور دلیل خاصی	۸۶	۲۹۵	حرکت اور سکون کا بیان	۶۲
۳۷۰	جہت فوق و تحت کے وجود اور ذود و وضع ہونے کی دلیل	۸۷	۲۹۸	مقولاتِ عشرہ میں سے چار مقولات (ملک)	۶۳
۳۷۸	جہات کی تحدید و تعیین کا مقام، ملائکہ کی تعریف	۸۸		فعل الفعال اور متنی کی تعریف و تشریح	
۳۸۳	جہات کا تحدید جسم کرولی (گول) سے ہونا ضروری ہے	۸۹	۳۰۱	حرکتِ متوسطہ اور حرکتِ قطعہ کا بیان	۶۴
۳۹۰	فلک کے مستدیر (گول) ہونے کی دلیل کا خلاصہ	۹۰	۳۰۵	سکون کی تعریف اور حرکت و سکون میں تقابل	۶۵
۳۹۲	فلک بسیط ہوتا ہے، بسیط کے متعدد معانی	۹۱	۳۰۷	حرکت کیلئے چھ چیزوں کا ہونا ضروری ہے	۶۶
۳۹۵	فلک کے بسیط ہونے کی دلیل	۹۲	۳۰۹	مقولہ کے اعتبار سے حرکت کی چار قسمیں ہیں	۶۷
۴۰۲	فلک جہتِ مستدیرہ کو قبول کرتا ہے	۹۳	۳۰۹	مقولاتِ عشرہ میں سے باقی چھ مقولات (کم)	۶۸
۴۱۰	فلک کی طبیعت میں میلِ مستدیر ہوتا ہے	۹۴		کیف، این، وضع، اضافت، جوہر کی تشریح	
۴۲۹	نسبتِ عددیہ اور مقدار کی تعریف اور ان میں فرق	۹۵	۳۱۱	حرکت فی المقولہ کا کیا مطلب ہے؟	۶۹
۴۳۰	انالیس کا تعارف	۹۶	۳۱۱	حرکت فی الکلم کی تعریف اور اس کے اقسام ستہ	۷۰
۴۳۱	فلک کی طبیعت میں میلِ مستقیم نہیں ہوتا	۹۷		(نمو، ذلول، امن، نزال، تخلخل اور کائف)	
۴۳۴	فلک کون و نساہ و فرق و التیام کو قبول نہیں کرتا	۹۸	۳۱۸	تخلخل اور کائف کے متعدد معانی	۷۱
۴۳۶	دعوائے مذکورہ کی تردید	۹۹	۳۲۱	حرکت فی الکیف، فی الوضع، فی الاین کا بیان	۷۲
۴۴۵	فلک حرکتِ مستدیرہ کو قبول کرتا ہے	۱۰۰	۳۲۵	حرکت فی الاضافت، فی الیک، فی الشغل، فی	۷۳
۴۴۵	دو حرکتِ مستقیمہ کے درمیان سکون ہونا ضروری ہے	۱۰۱		الافعال، فی المتی کا بیان	

صفحہ	مضمون	نمبر شمار	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۵۷۲	نباتات کا بیان	۱۳۲	۴۶۱	فضا میں ایک دانہ کے اوپر پھول کے پھرتے پھرتے اشکال اور رنگ	۱۰۲
۵۷۳	نفسِ نباتیہ کی تعریف و تحقیق	۱۳۳	۴۶۷	فلک کی حرکت ارادہ ہوتی ہے	۱۰۳
۵۷۶	نفسِ نباتیہ سے صادر ہونے والے افعال - شرح	۱۳۴	۴۷۳	ہلکے جڑوں کی تحقیق و تشریح	۱۰۴
۵۷۸	نفسِ نباتیہ کیلئے آٹھ قوتیں ہیں قوتِ غازیہ کی تعریف	۱۳۵	۴۷۵	فلک کی قوتِ محرکہ بعیدہ مجردہ عن المادہ ہوتی ہے	۱۰۵
۵۷۹	قوتِ نامیہ کی تعریف و تشریح	۱۳۶	۴۸۱	غیر عتدائی پر زیادتی مجال ہے جبکہ وہ متنق النظام ہو	۱۰۶
۵۸۲	قوتِ مولدہ کی تعریف و تشریح	۱۳۷	۴۹۰	فلک کی قوتِ محرکہ قریبہ قوتِ جسمانیہ ہوتی ہے	۱۰۷
۵۸۳	قوتِ مصیورہ کے دو قسم میں اختلاف	۱۳۸	۴۹۱	کواکب سے زیادہ اور بروج اثنا عشر کا بیان	۱۰۸
۵۸۵	قوتِ غازیہ، جا ذبیہ، ناسکہ، ہاضمہ و دفعہ کا بیان	۱۳۹	۴۹۲	نفسِ فکلیہ (محرکاتِ فکلیہ) کی تعداد کتنی ہے؟	۱۰۹
۵۸۶	غازیہ اور ہاضمہ میں اتحاد ہے یا تغایر	۱۴۰	۵۰۸	بساطِ عنقریب (آگ، بخار، پانی، مٹی) کی مکمل تحقیق	۱۱۰
۵۸۶	حکیم جالینوس کا تعارف	۱۴۱	۵۱۶	غاصر اربعوں انقلاب کی بارہ صورتوں کا بیان	۱۱۱
۵۸۹	سہم کے مراتب اربعہ کا بیان	۱۴۲	۵۲۴	مزاج کی حقیقت	۱۱۲
۵۹۰	قوتِ غازیہ اور نامیہ میں مزاحرت کی دلیل	۱۴۳	۵۲۹	کائنات جو (فضا میں پیدا ہونے والی چیزوں) کا بیان	۱۱۳
۵۹۱	نفسِ حیوانیہ کی تعریف و تحقیق	۱۴۴	۵۳۱	مخارج کی حقیقت	۱۱۴
۵۹۲	حواسِ خمسہ ظاہرہ کا تفصیلی بیان	۱۴۵	۵۳۲	ہوا کے طبقات اربعہ کا بیان	۱۱۵
۵۹۸	البصار (دیکھنے) کی کیفیت میں حکماء کے مذاہب ثلاثہ	۱۴۶	۵۳۵	بادلی بارش برف، اولہ، گہرا، شبنم یا لاپیدا ہونے کی اسباب	۱۱۶
۶۰۰	آنکھ کے سات طباقوں اور تین طوطوں کا ذکر	۱۴۷	۵۳۸	دخان کی حقیقت اور رد برق اور صاعقہ کے اسباب	۱۱۷
۶۰۲	ادراکِ روح کی کیفیت میں اختلاف حکماء	۱۴۸	۵۴۱	آندھی پیدا ہونے کے اسباب	۱۱۸
۶۰۶	حواسِ خمسہ باطنہ کا تفصیلی بیان	۱۴۹	۵۴۳	حکیم ہنرا (لہو) کے اسباب	۱۱۹
۶۱۸	حواسِ باطنہ کے ثبوت و عدم ثبوت میں اہل اسلام اور فلاسفہ کا اختلاف	۱۵۰	۵۴۴	بگولہ پیدا ہونے کا سبب	۱۲۰
۶۲۰	قوتِ محرکہ کی دو قسمیں باعثة اور فاعلہ	۱۵۱	۵۴۶	قوس قزح کی تعریف و تحقیق	۱۲۱
۶۲۲	نفسِ ناطقہ کی تعریف و تحقیق	۱۵۲	۵۴۷	قوس قزح کے پیدا ہونے کا سبب	۱۲۲
۶۲۴	قوتِ عاقلہ کے مراتب اربعہ کا تفصیلی بیان	۱۵۳	۵۴۹	قوس قزح ہمیشہ مستدیر ہی کیوں نظر آتی ہے؟	۱۲۳
۶۲۷	ملکہ اور حال کی تعریف	۱۵۴	۵۵۱	قوس قزح کے رنگ مختلف کیوں ہوتے ہیں؟	۱۲۴
۶۳۳	نفسِ ناطقہ مجردہ عن المادہ ہے	۱۵۵	۵۵۲	چاند اور سورج کے ارد گرد ہالوں کا بیان	۱۲۵
۶۳۶	نفسِ ناطقہ آلہ مجردہ کے ذریعہ ادراک کرتی ہے	۱۵۶	۵۵۶	شہاب ثاقب کی حقیقت اور اس کا سبب	۱۲۶
۶۳۹	نفسِ ناطقہ (روح) کے حادث یا قدیم ہونے میں مذاہب اربعہ	۱۵۷	۵۶۱	زلزلہ اور زمین سے چٹنے بننے کے اسباب	۱۲۷
۶۴۰	ارواحِ ابدان کیسے پیدا ہوتی ہیں یا پہلے یا بعد میں	۱۵۸	۵۶۴	معدن (جمادات) نباتات حیوانیہ کی ترقی و نمو و تکامل	۱۲۸
۶۴۰	نفسِ ناطقہ (ارواح) کے ابدان کے ساتھ پیدا ہونے کی دلیل	۱۵۹	۵۶۷	بعض نباتات میں شعور اور بعض جمادات میں نشوونما کی حقیقت	۱۲۹
۶۴۱	وکیل مذکورہ پر اعتراض	۱۶۰	۵۶۹	زمین کے اندر معدنیات کے پیدا ہونے کے اسباب	۱۳۰
۶۴۳	تنازع کی حقیقت	۱۶۱	۵۷۱	کیسیائی قدریوں کے سونا چاندی بنانا ممکن ہے یا نہیں؟	۱۳۱
۶۴۴	بطحان تنازع کے دلائل	۱۶۲			
۶۴۴	تنازع کی صحت کے قائلین کی دلیل اور اس کا جواب	۱۶۳			